

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Lays Bárbara Vieira Morais

**As aporias do lugar de fala: como a política identitária afetou a esquerda**

GOIÂNIA, 2018

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:


Nome completo do autor: Lays Bárbara Vieira Moraes

Título do trabalho: As aporias do lugar de fala: como a política identitária afetou a esquerda


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 27 / 11 / 2018

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Lays Bárbara Vieira Morais

**As aporias do lugar de fala: como a política identitária afetou a esquerda**

Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, sob orientação do Prof. Dr. Francisco Mata Machado Tavares, para obtenção do título de mestre em Ciência Política.

GOIÂNIA, 2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Morais , Lays Bárbara Vieira

As aporias do lugar de fala: como a política identitária afetou a esquerda [manuscrito] / Lays Bárbara Vieira Moraes . - 2018. CCXXVI, 226 f.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Mata Machado Tavares.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Goiânia, 2018.

Bibliografia.

Inclui siglas, abreviaturas.

1. Lugar de fala. 2. Esquerda. 3. Sujeito político. 4. Transformação social . I. Tavares, Francisco Mata Machado, orient. II. Título.

CDU 32



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

**LAYS BÁRBARA VIEIRA MORAIS**

Aos oito dias do mês de novembro de 2018, às 14h, na Sala de Defesa (AS-03) da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado da mestrand Lays Bárbara Vieira Morais, intitulada: "As aporias do lugar de fala: como a política identitária afetou a esquerda". A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Dr. Francisco Mata Machado Tavares – (Presidente/PPGCP/UFG), Dr. Luis Felipe Miguel (Membro Externo- ICP/UnB) e Drª Telma Ferreira do Nascimento Durães (Membro Titular FCS/UFG). A candidata apresentou o trabalho e, em seguida, os examinadores a ouviram, devolvendo-lhe a palavra subsequentemente, para manifestar-se diante das indagações formuladas. Às 16 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta, no contexto da qual foram atribuídos a mestrand os seguintes resultados:

Aprovado(a)     Reprovado(a)

Dr. Francisco Mata Machado Tavares

*F. Mata Machado Tavares*

Aprovado(a)     Reprovado(a)

Dr. Luis Felipe Miguel

*Luis Felipe Miguel*

Aprovado(a)     Reprovado(a)

Drª Telma Ferreira do Nascimento Durães

*Telma Ferreira do Nascimento Durães*

Resultado Final: APROVADA.

Reaberta a sessão pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, de modo a lavrar-se a presente ata, que vai assinada por mim, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, e pelos membros da Banca Examinadora.

Maria Auxiliadora G de Souza

*Maria Auxiliadora G de Souza*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente minha mãe, pela paciência, compreensão e apoio nos últimos anos. Também gostaria de agradecer imensamente ao meu orientador, que além de competentíssimo profissional, é tido por minha pessoa como um modelo de professor a ser seguido. A Lira Furtado, pelos ótimos *insights*. E por fim, gostaria de agradecer ao amigo Ian Caetano que, por conta de uma dívida de caráter afetivo, proveniente de 2014, me inspirou a realizar a presente pesquisa.

*“The great moments of your life won’t necessarily be the things you do, they’ll also be the things that happen to you.”*

*H.I.M.Y.M*

## DEDICATÓRIA

*“Importa muito pouco, além disso, que seja compreendido o motivo desta dedicatória. É realmente necessário, para o contentamento do autor, que um livro seja compreendido, exceto por aquele ou aquela para quem ele foi composto? Afinal de contas, é indispensável que haja sido escrito para alguém. [...] Pois, tanto quanto uma droga perigosa, o ser humano goza do privilégio de poder tirar novos e sutis prazeres da dor, da catástrofe e da fatalidade. Você verá neste quadro um caminhante sombrio e solitário, imerso na corrente das multidões, que remete seu coração e seu pensamento a uma Electra longínqua que há algum tempo enxugava sua fronte banhada de suor e refrescava seus lábios percorridos pela febre [...]” – Charles Boudelaire.*

*“O homem é um resultado, não uma essência”*

*– Theodor W. Adorno*

## RESUMO

A pesquisa procurou demonstrar, inicialmente, os limites do uso do lugar de fala e, posteriormente, como esse uso e esses limites afetam a atuação política da esquerda, dos movimentos sociais de esquerda. O caráter do trabalho é teórico, fazendo uma extensa revisão bibliográfica e tendo como base a Teoria Crítica. No primeiro capítulo faz-se um apontamento histórico, político e teórico referente ao sujeito que fala, a ação política de um sujeito entendida pelas variadas visões dentro do pensamento de esquerda. O capítulo dois trata da aporia do atual sentido empregado ao lugar de fala, qual seja: uma ênfase liberal da política nos indivíduos, estes tidos como uma categoria ideológica, o lugar de fala como um individualismo por via oblíqua. Por fim, conclui-se que a política identitária contemporânea, representada pelo uso do lugar de fala, deslocou o eixo de atuação da esquerda da coletividade para o indivíduo.

**Palavras-chave:** lugar de fala, esquerda, sujeito político, transformação social.

## **ABSTRACT**

The research shows, first, the limits of the use of the speech place and, later, how this use and these limits affect the political action of the left, of the social movements of the left. The character of the work is theoretical, making an extensive bibliographical review and based on Critical Theory. In the first chapter we make a historical, political and theoretical point about the subject who speaks, the political action of a subject in the many visions within the left thinking. Chapter two deals with the limit of the current sense used to the speech place, namely: a liberal emphasis of politics on individuals, these are considered as an ideological category, the speech place as an individualism obliquely. Finally, it was concluded that the contemporary identity politics, represented by the use of the speech place, shifted the axis of action from the left of the collective to the individual.

Keywords: speech place, left, political subject, social transformation.

## SUMARIO

<b>Agradecimentos .....</b>	<b>6</b>
<b>Dedicatória .....</b>	<b>7</b>
<b>Resumo .....</b>	<b>9</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>10</b>
<b>Introdução – Buscar a essência mais do que aceitar a mera aparência .....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 - O sujeito que fala: subjetividade, legitimidade e ação política em vertentes do pensamento de esquerda .....</b>	<b>25</b>
1.1- O marxismo de essência bolchevique e a subjetividade proletária .....	25
1.1.1- Lênin, o partido e a ditadura do proletariado .....	36
1.1.2- Lukács e o proletariado como sujeito social .....	41
1.2- Identidade e as lutas revolucionárias na América Latina .....	46
1.2.1- Mariátegui .....	46
1.2.2- O legado da Revolução Cubana .....	51
1.2.3- Anibal Quijano e o Pós-Colonialismo .....	57
1.2.4- O caso do MAS e o EZLN .....	65
1.3- Novas subjetividades insurgentes no final do século XX: a virada Pós-Bolchevique na Europa e nos EUA .....	78
1.3.1- Protestos juvenis, movimento negro, coletivos civis e Marcuse .....	80
1.3.2- A “2ª onda” do feminismo .....	96
1.4- De Foucault a Spivak: a filosofia política da fala subalterna .....	103
1.4.1- Discurso, poder e subjetividade em Foucault .....	103
1.4.2- Spivak e a importância do sujeito subalterno .....	119
1.4.3- O Grupo Modernidade/Colonialidade .....	130
<b>Capítulo 2 - As aporias do “lugar de fala” .....</b>	<b>137</b>
2.1- A ênfase liberal da política: o indivíduo como categoria ideológica ...	137
2.1.1- Capitalismo comunicativo .....	139
2.1.2- Neoliberalismo .....	140
2.1.3- Declínio da eficiência simbólica e vitimização .....	146
2.1.4- Crítica à democracia .....	160

2.1.5- Pós-política e desdemocratização .....	164
2.1.6- O sujeito político e a redução da esquerda política à estreiteza da democracia estatal .....	167
2.2- A política do lugar de fala como um individualismo por via oblíqua ...	176
2.2.1- A questão do discurso .....	179
2.2.2- Uma abordagem bidimensional à justiça de gênero .....	183
2.2.3- A ideia de justiça de gênero como paridade participativa .....	188
2.2.4- Implicações políticas .....	190
2.2.5- Esclarecendo pontas soltas .....	194
<b>Conclusão: Mudança no eixo gravitacional .....</b>	<b>203</b>
<b>Referências .....</b>	<b>216</b>

## **INTRODUÇÃO - BUSCAR A ESSÊNCIA MAIS DO QUE ACEITAR A MERA APARÊNCIA**

A presente pesquisa visa pensar certos usos do chamado “lugar de fala”. Esse conceito, ainda é pouco trabalhado pelo campo científico das Ciências Sociais, e menos ainda pelo da Ciência Política. As informações mais sistematizadas sobre tal conceito ainda se encontram, em grande medida, em portais e blogs que visam discutir movimentos sociais ou algum aspecto destes e, mais recentemente, no livro de Djamila Ribeiro, aqui no Brasil. Sendo assim, nossa proposta visa diminuir essas duas lacunas, tanto contribuindo para uma abordagem científica do tema, como para demonstrar sua relevância dentro da Ciência Política. Mas, para darmos início, no que consistiria esse conceito de “lugar de fala”<sup>1</sup>?

Primeiramente, é importante pontuar que sem a chamada Terceira onda do Feminismo, não teríamos chegado ao que hoje entendemos como lugar de fala. Navaz e Koller (2006), apontam que a terceira fase do feminismo propôs a se debruçar sobre análise das diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade. O campo do estudo sobre as mulheres e sobre os sexos desloca-se para o estudo das relações de gênero. O foco estava em pensar, simultaneamente, a igualdade e a diferença na constituição das subjetividades, em especial dentro do próprio movimento feminista (a diferença entre as próprias mulheres, o feminismo como um movimento não homogêneo). Houve também uma intensa intersecção entre o movimento político de luta das mulheres e a academia, quando começam a ser criados nas universidades, em diversos países, centros de estudos sobre a mulher, estudos de gênero e feminismos. No que tange o contexto brasileiro, Matos (2010) vai destacar a participação das mulheres no processo de redemocratização. Na terceira onda também nota-se um peso dado aos processos de institucionalização, onde movimentos sociais como os feminismos se defrontaram com novas maneiras de conceber a cultura política e outras formas de se organizar coletivamente, onde se fez presente uma maior aproximação com o Estado: tentativas de reformas nas instituições consideradas democráticas; tentativas de reforma do Estado, com a forte participação das mulheres organizadas no processo da

---

<sup>1</sup> Já desde o início é importante esclarecer dois pontos: primeiramente, essa pesquisa optou por abordar o fenômeno pela vertente da crítica e não por uma outra vertente, que discute o lugar de fala também como local de emancipação. Em segundo lugar, sabemos da necessidade de se pensar de forma mais ampla e profunda, do que iremos apresentar aqui, outros lugares para além do norte global. Essa é uma pesquisa inicial, pontas soltas podem aparecer. Pretendemos amarrá-las melhor em pesquisas futuras.

Assembleia Constituinte de 1988; busca por uma reconfiguração do espaço público, por meio da forte participação de “novas” articulações dos movimentos de mulheres (mulheres negras, lésbicas, indígenas, rurais etc.); e uma posterior especialização e profissionalização dos movimentos.

É nessas discussões sobre as diferenças entre as próprias mulheres que, ao contrário da colonização, se percebe que a colonialidade do gênero ainda se faz presente; é, segundo Lugones (2014) o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Assim, descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, utilizando armas que a narrativa dos feminismos fornecem, visando a crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada. Aquilo que Lugones (2014) chamou de “feminismo descolonial”, em uma ênfase a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo.

E, além disso, em uma crítica ainda mais radical no que se refere a diferença dentro das questões de gênero, a teoria queer de Judith Butler também se mostra importante<sup>2</sup>. Rocha (2014), em um pequeno guia sobre o pensamento desenvolvido por Butler, aponta que a categoria queer, enquanto sujeito indistinguível e, conseqüentemente, não havendo papéis sexuais essenciais ou biologicamente inscritos na natureza humana, levanta questões acerca do status de força e oposição, de estabilidade e variabilidade dentro do campo do que se refere a gênero, já que esse campo é performativo<sup>3</sup>. Assim, o queer seria uma ferramenta para uma problematização de qualquer termo alegadamente universal, visto que ele vai de encontro a desconstrução crítica tanto do binômio feminino/masculino como do binômio heterossexual/homossexual. Ao mesmo tempo, a categoria se apresentou como uma nova possibilidade de identidade, todavia sem pretensões de representar qualquer essência dos que o reivindicam. Então, o queer recusa a definição e a estabilidade, é múltiplo, não aceita a existência do sujeito (ou de sujeitos femininos, gays e lésbicos) como pressuposto. A teoria queer de Butler se

---

<sup>2</sup> Judith Butler, especialmente no livro *Problemas de Gênero*, buscou pensar a categoria mulher, o sujeito do feminismo. Ela expande a base do movimento feminista, que até então orbitava em torno da celebre afirmação de Simone de Beauvoir “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Butler muda o foco das identidades de fatos para atos.

<sup>3</sup> Os atos que designam a formação da identidade do gênero são performativos porque são fabricados tanto por sinais corporais quanto por meios discursivos. Com esse entendimento, elimina-se qualquer caráter ontológico do gênero.

propõem a realizar a desconstrução da categoria sujeito, defendendo a instabilidade e a indeterminação de todas as identidades sexuadas e generificadas.

Dentro desse contexto, desencadeando até os dias presentes, o que cotidianamente tem sido chamado de “lugar de fala” e usado dentro de movimentos sociais, tais como alguns dos feministas, dos negros e dos LGBTQ+, remete ao protagonismo de fala de quem sofre algum tipo de opressão. Muitas vezes é visto como um mecanismo, uma saída, um contraponto ao silenciamento da voz de minorias sociais por grupos privilegiados em espaços de debate público. Esse conceito defende a existência de diferentes “efeitos de verdade” a depender de quem está enunciando um dado discurso, trabalhando este último a partir de teorias da enunciação. Ele trata da necessidade de experiência para se falar sobre algo, “quem sofre na própria pele pode falar por si”, imprimindo a ideia de legitimidade mediante uma perspectiva de vida, uma visão de mundo construída com base em uma posição social. Os que defendem a utilização de tal mecanismo, afirmam que ele serve para garantir a autorrepresentação discursiva dos grupos entendidos como subalternos, econômico, social e geograficamente desprivilegiados. O “lugar de fala” também seria um mecanismo para equilibrar as relações de poder, visto que o sujeito universal está, a muito, em desgaste e o que surge na cena das disputas ideológicas são vários sujeitos. A intenção seria acabar com a mediação política dos “privilegiados” que falam em nome e no lugar dos “subalternos”. O conceito auxiliaria a compreender que “o que” e “como” falamos marca as relações de poder e reproduz preconceitos<sup>4</sup>.

O “lugar de fala” seria o resultado de uma ênfase nas vivências individuais a partir da experiência em determinadas categorias sociais, como raça, cor, gênero, etc. Ele tem um discurso de superação das desigualdades, muitas vezes vistas como concentradas no plano simbólico e, geralmente, está inscrito no corpo do sujeito. É fundamentado em perspectivas de vida<sup>5</sup>. Entretanto, sua rápida difusão e popularização, principalmente

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-que-e-lugar-de-fala-e-como-ele-e-aplicado-no-debate-publico/#gs.pTbCgV8>.

<sup>5</sup> <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2017/01/12/as-armadilhas-do-lugar-de-fala-na-politica-contemporanea/>.

nos meios virtuais, gerou alguns efeitos paradoxais, tais como a correlação entre o “lugar de fala” e a representação<sup>6</sup>.

Porém, em termos de sistematização teórica, temos a definição trazida e trabalhada por Ribeiro (2017). Visando o entendimento do leitor, alguns pontos devem ser colocados para se entender melhor o que a autora supracitada apresenta como sendo o “lugar de fala”. Primeiro, Ribeiro (2017), utilizando Linda Alcoff<sup>7</sup>, aponta a necessidade de perceber como o colonialismo reifica identidades e a impossibilidade de um debate sério sobre um projeto de sociedade sem enfrentar a forma pela qual certas identidades são criadas dentro dessa lógica colonial. Assim, políticas identitárias seriam um ótimo meio para se provar e desvelar o uso que as instituições fazem da identidade para oprimir ou privilegiar; útil para entender que poder e identidade funcionam juntos a depender de seus contextos; e que a política identitária não seria, como rotineiramente é apontada, reducionista, mas sim, atenta para o fato de que as desigualdades são criadas pelo modo como o poder articula essas identidades, uma estrutura de opressão que privilegia certos grupos em detrimento de outros. Um segundo ponto importante é pensar o “outro” como sujeito. O terceiro aspecto que nos ajuda a entender o conceito de “lugar de fala” apresentado pela autora, é a ideia de universal, de modos de fazer política e intelectuais que persistem na ideia de que falam por todos. Um quarto ponto é que, segundo Ribeiro (2017), o ato de definir-se é um status importante para o fortalecimento e demarcação

---

<sup>6</sup> Adotaremos um sentido de representação não só quanto a participação na política institucional, mas também como trazido por Hall (2016) onde ela é importante pois conecta sentido e linguagem à cultura. Ela envolve o uso da linguagem, de signos e de imagens que respondem por ou que representam coisas, é usada para representar o mundo e para a produção de sentido. São sistemas que visam diferentes formas de organizar, agrupar, arranjar e classificar conceitos, e em estabelecer relações complexas entre eles. No que tange o conceito de identidade, ela adquire sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. As variadas identidades, por sua vez, atuam simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior. Assim, a identidade é relacional e marcada pela diferença, em uma relação de estreita dependência. Essa marcação da diferença, entretanto, abriga problemas, pois a diferença é sustentada pela exclusão. Com isso, temos que a construção da identidade é tanto simbólica quanto social, conseqüentemente, a construção de posições-de-sujeito se torna um ponto de referência. Nesse sentido, a emergência de diferentes identidades é algo histórico. Conseqüentemente, uma das formas mais comuns dessas identidades (desses grupos) estabeleceram suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos, sendo isso, também, parte do processo de construção das próprias. Logo, na base da discussão entre a relação identidade/diferença, está a tensão entre perspectivas essencialistas e perspectivas não essencialistas sobre a identidade (SILVA, 2011).

<sup>7</sup> A autora também consta na nossa bibliografia, porém o texto utilizado por Ribeiro (2017) não é o mesmo utilizado pela presente pesquisa. Ribeiro (2017), optou por utilizar apenas o texto “Uma epistemologia para aproxima revolução”, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>.

de possibilidade de transcendência da norma colonizadora, especialmente se tratarmos do lugar social ocupado por certos grupos.

Segundo Ribeiro (2017), a origem do termo “lugar de fala” é imprecisa, mas acredita-se que surgiu a partir das discussões sobre “feminist stand point” (ou, ponto de vista feminista), diversidade, teoria racial crítica e o pensamento decolonial. Essas reflexões e trabalhos adentraram e foram sendo moldados dentro dos movimentos sociais, especialmente no espaço e debate virtual, como uma forma de ferramenta política e contra uma autorização discursiva específica. Com isso, aponta-se a necessidade da marcação do lugar para se entender realidades que foram consideradas implícitas dentro de uma normatização hegemônica. Porém, ressalta-se que a teoria do ponto de vista feminista, base para esse entendimento de lugar de fala, não se volta para o indivíduo, não se trata de afirmar as experiências individuais (crítica comum ao conceito), mas sim de compreender como o lugar social ocupado pode ou não restringir oportunidades. O objetivo é a diversidade de experiências para uma consequente quebra de visão universal. Nessa perspectiva, a fala não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensa-se o lugar de fala como uma refutação a historiografia tradicional e a hierarquia de saberes advinda da hierarquia social. Mas, vale ressaltar que, apesar de ocorrer casos na prática em movimentos sociais, Ribeiro (2017) deixa claro que essa visão não tem a ver com uma visão essencialista que culmina em ideias como: somente o negro pode falar sobre racismo.

A principal ênfase dada por Ribeiro (2017), para combater as críticas mais comuns, é a defesa de não redução da teoria do ponto de vista feminista e do lugar de fala a simplesmente vivências; isso é um erro, pois eles se referem mais a um estudo sobre como as opressões estruturais impedem o direito de indivíduos de certos grupos à fala e a própria humanidade.

[...] por mais que pessoas pertencentes a grupos privilegiados sejam conscientes e combatam arduamente as opressões, elas não deixarão de ser beneficiadas, estruturalmente falando, pelas opressões que infligem a outros grupos. O que estamos questionando é a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder. [...] O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que

significa ser banco como metáfora do poder [...] (RIBEIRO, 2017, p. 68-69).

Demonstra-se a necessidade de refutar uma suposta neutralidade epistemológica, o necessário reconhecimento de outros saberes e a importância de entendê-los como localizados, deve-se romper com um postulado de silêncio. A presente pesquisa não discorda disso, mas entende que a forma com que se faz isso também é relevante, também deve ser pensada. Ribeiro (2017), afirma que pensar “lugar de fala” seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, uma hierarquia violenta. Entretanto, a forma com que esse movimento é colocado em prática gera consequências, e é algumas dessas consequências que iremos pensar ao longo da pesquisa.

Claro que a intenção aqui não é apagar a existência de diferenças ou a necessidade de reconhecê-las, delas terem representatividade e voz para suas demandas. Falar sobre é diferente de falar em nome de, não estamos afastando isso. Mas, a de se ressaltar que existem duas versões desse conceito aqui trabalhado, e que Ribeiro (2017) prece ter deixado de lado: uma política e uma de caráter militante. A versão política do conceito de “lugar de fala” está ligada a estratégia, a organização política, dos sujeitos estarem diretamente relacionados com uma luta, serem porta-vozes. Já a versão militante, encara o conceito de uma forma epistemológica, onde estar no “local de fala” é ter a verdade<sup>8</sup>. Exemplo disso é o conhecido artigo de Alcoff (1991), “The Problem of Speaking for Others”, onde ela discute até que ponto existe validade em se falar, no caso de filósofos e teóricos sociais, por outros de são diferentes do falante. Segundo Alcoff (1991), o reconhecimento de que há um problema em falar para outros surgiu de duas fontes. Primeiro, há um crescente reconhecimento de que, de onde se fala, afeta o significado e a verdade do que se diz. Ou seja, a localização de um orador (social ou indentitária) tem um impacto epistemologicamente significativo sobre as alegações de tal falante e pode servir para autorizar ou desautorizar o discurso. A segunda fonte envolve o reconhecimento de que, não só a localização é epistemologicamente importante, mas certos locais privilegiados são discursivamente perigosos, principalmente a prática de pessoas privilegiadas que falam por ou em nome de pessoas menos privilegiadas, o que aumentaria ou reforçaria a opressão do grupo falado.

---

<sup>8</sup> Apontamentos feitos com base no texto de Valter Magnaroli, disponível em: <http://colunastortas.com.br/2015/11/21/local-de-fala/>.

É esse tipo de papel político, dado ao “lugar de fala”, que teceremos apontamento. Este conceito possui uma vasta quantidade de limites aparentes, tais como ser usualmente tomado como “autoridade de fala”; usado como estratégia interna de indivíduos de um movimento para aparelha-lo; o retorno de uma essencialização das identidades que os próprios movimentos sociais lutaram tanto para desnaturalizar, ou seja, se, por um lado, setores progressistas louvam as diferenças como sinônimo de uma diversidade em prol da democracia, por outro, volta as armadilhas de simplificar as formas de pertencimento; como dispositivo de inclusão e/ou exclusão; politização das experiências individuais vs a coletividade; etc<sup>9</sup>. Nesse sentido, o conceito remete a um individualismo que tem emergido na política contestadora, substituindo as lutas proletárias e culminando em um problema contemporâneo dentro dos movimentos sociais que diz respeito a legitimidade de fala e as disputas internas, podendo até mesmo desaguar em uma lógica inversa de dominação no que tange sua dinâmica. Entretanto, se coloca como ponto fulcral dessa pesquisa esclarecer que ela não é um manifesto em defesa ou por um retorno ao proletariado. Aqui se trata muito mais de um relativismo discursivo e um debate sobre o individualismo na política de esquerda.

Há também um contraponto a conceituação do “lugar de fala” com base na Análise do Discurso, por que para essa teoria, existem diferenças entre lugar social, lugar discursivo e a posição discursiva de um sujeito. A exemplo da Escola Francesa de Análise do Discurso, fundada por Michel Pêcheux, que teoriza como a linguagem é materializada na ideologia e como está se manifesta na linguagem. Assim, para entender a relação entre o simbólico e as relações de poder, deve-se praticar uma Análise do Discurso como dispositivo a permitir a análise da textualização do político (ORLANDI, 2005).

Partido da ideia de que não existe discurso sem sujeito e não existe sujeito sem ideologia, temos a nossa forma sujeito-histórico, que influencia nossas posições e, conseqüentemente, a identificação com grupos discursivos. Logo, o lugar social de um sujeito é efeito de práticas sociais, enquanto o lugar discursivo se relaciona com as posições deste. Assim, o mesmo lugar discursivo pode operar diferentes posições. Ou seja, podemos ser determinados pelo lugar social, mas podemos ocupar diferentes

---

<sup>9</sup> Também disponível em: <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2017/01/12/as-armadilhas-do-lugar-de-fala-na-politica-contemporanea/>.

lugares e posições discursivas, o lugar social não é diretamente proporcional ao lugar discursivo<sup>10</sup>.

Com tudo, o locus dessa pesquisa não é a Análise do Discurso e sim os aspectos políticos desse conceito. O trabalho irá pensar o argumento, a ideia político-filosófica que está por trás do “lugar de fala”. De forma mais específica, ele visa pensar e responder sobre quais os desdobramentos da categoria socio-relacional “lugar de fala”. De que maneira o conceito diagnostica e impacta a representação social na política moderna? Quem são as subjetividades que estão ali? Como o “lugar de fala” impacta na ação e na política da esquerda?

Para isso, abordamos o sujeito político, com o intuito de demonstrar a construção e a prejudicial problemática quanto ao uso desse conceito. Para o desenvolvimento de tal objetivo, essa pesquisa de caráter teórico, fez uma ampla revisão bibliográfica sistematizando, e posteriormente analisando criticamente, os aspectos históricos e teórico-filosóficos do sujeito na ação política. Foram utilizados alguns autores e movimentos específicos, mas não em um sentido de enxergá-los em um etapismo, onde um é a “evolução” e substituição do outro. Essas linhas de pensamento não se esgotam ou se sobrepõem umas às outras. Foram utilizadas por remeterem a momentos históricos importantes, em especial para a esquerda, e foram divididos mediante o espectro temporal em que tiveram maior destaque. É importante esclarecer também que não pretendemos enaltecer o proletariado ou apresentá-lo como a única esperança para uma revolução social. Ele tem destaque pois é um conceito chave para o pensamento de esquerda e as abordagens em torno da luta de classes (que se configura como um caso específico de luta por reconhecimento).

A presente pesquisa tem sua importância, dentro do campo da Ciência política, justificada mediante alguns apontamentos. O primeiro deles advém de que a ciência política no desenrolar de sua história, incentivou um foco mais estrito nas instituições formais, separando-as dos processos sociais mais amplos; da mesma forma houve um apreço desmedido por modelos formais, que tendem a retirar dos agentes seu caráter de produtos históricos e patrocinam o fetichismo da empiria. O resultado disso é que parte da ciência política adota uma epistemologia ingênua, que leva a sobrevivências do

---

<sup>10</sup> Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdosul/lugar-de-fala/18012017/>.

positivismo mais fortes do que em outras disciplinas e torna muito presente uma visão que constrói os atores políticos num vácuo histórico e social. Tudo isso leva ao equívoco comum de rotular como “parciais” as abordagens comprometidas com a transformação do mundo, e como “neutras” aquelas que aceitam tudo como está. Mas, “política” é um conceito complexo, sobre o qual o único consenso existente é, talvez, que ela deve incluir, de alguma maneira, uma ideia de disputa pelo poder. A política é melhor compreendida como sendo um conjunto de práticas sociais, historicamente determinadas, cuja abrangência é fruto também das lutas sociais. Logo, é preferível defini-la como processo. Porém, contra essa definição opera um discurso senso comum, que reduz a política aos espaços institucionais, por um lado; e, por outro lado, há uma tendência a reforçar a separação entre a política e a economia, onde somos levados a crer que se trata de duas esferas naturalmente diversas, cujas fronteiras são apenas identificadas, e não produzidas pelo nosso próprio sistema de pensamento. Portanto, uma definição de “política” mais produtiva, em especial para a presente pesquisa, é a entendida enquanto prática que expressa as contradições presentes na sociedade e a arena em que se encontram as soluções, sempre provisórias, para elas. Uma compreensão aprofundada da política exige tanto superar as disputas momentâneas, conectando-as com os conflitos sociais mais profundos, quanto entender sua relação com os interesses materiais (a divisão do trabalho, o controle e/ou distribuição da riqueza, acesso aos diferentes espaços sociais, a autonomia individual, etc)<sup>11</sup>.

Em segundo lugar, vale destacar que o discurso, o domínio da fala, também é um domínio político e que este ainda continua sendo o domínio de uma minoria, do racismo, do preconceito de gênero e através do qual se mata politicamente uma ideia ou um grupo. Uma manta epistêmica que controla e coordena um dado sentido histórico e que, por isso, só pode ser desconstruído historicamente<sup>12</sup>. Um terceiro ponto, já fazendo uma ligação com o anterior, é que o “lugar de fala” é muitas vezes utilizado, por minorias sociais, como mecanismo de combate ao silenciamento destas frentes por grupos socialmente privilegiados. Esse conceito também está intimamente ligado ao tema da legitimidade e da representação, assuntos bastante valorizados Ciência Política.

---

<sup>11</sup> Retirado da publicação de Luís Felipe Miguel, intitulada “Política e ciência política”, de março de 2018, disponível em: <https://grupo-demode.tumblr.com/>.

<sup>12</sup> Retirado de <http://justificando.cartacapital.com.br/2018/04/26/licenca-para-falar-discurso-de-odio-duplispensando-os-donos-do-poder/>.

E, por fim, por que em várias sociedades, a exemplo da brasileira, os ideais republicanos de direitos universais, cidadania, igualdade formal e democracia acabam por possibilitar a abertura de caminhos para se sublinhar o “lugar de fala” como *modus operandi* de políticas ditas progressistas.

Nossa base teórico-metodológica parte da ideia, advinda da Teoria Crítica, de que tanto a influência da práxis sobre a teoria, quanto a aplicação da teoria nesta não é simplesmente um processo intracientífico, mas também um processo social. Segundo Horkheimer (1975), perante a divisão social do trabalho, ocorre a separação entre pensar e ser, conseqüentemente o dualismo entre entendimento e percepção acaba sendo tido como natural. Na visão tradicional de teoria, esta é abstraída do funcionamento da sociedade, mas nesta representação surge, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas. A totalidade do mundo perceptível é tida como uma sinopse de faticidade; eis que esse mundo existe e deve ser aceito.

Entretanto, de acordo com Horkheimer (1975), entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo que existe em si e que tem que captar e tomar em consideração, é, por outro lado, produto da práxis social geral. Tudo o que percebemos é marcado pelo trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história, mas também do processo de vida social desenvolvido ao longo de séculos.

Existe um comportamento humano que tem a própria sociedade como seu objeto e é chamado de crítico, onde o mundo existe, mas não deve ser aceito. Segundo essa visão, os problemas sociais parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade. E mesmo este sendo resultado também da estrutura social, não é a sua intenção nem a sua importância objetiva fazer com que alguma coisa funcione melhor nessa estrutura, não se aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da existência. A Teoria Crítica não mais separa indivíduo de sociedade.

Horkheimer (1975), aponta que o pensamento teórico no sentido tradicional considera tanto a gênese dos fatos concretos como a aplicação prática dos sistemas de conceitos como algo exterior. Ao contrário, o pensamento crítico é movido pela tentativa de superar e eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado; e as relações do processo de trabalho,

básicas para a sociedade, de outro. O que a teoria tradicional admite como existente, ou seja, seu papel positivo numa sociedade em funcionamento, sua relação mediatizada e não transparente com a satisfação das necessidades, são questionados pelo pensamento crítico. Consequentemente, desta diversidade de função entre o pensamento tradicional e o pensamento crítico resultam diferenças na estrutura lógica.

As proposições mais elevadas da teoria tradicional definem conceitos universais que devem abranger todos os fatos de um campo determinado. Entre esses conceitos existe uma hierarquia de gêneros e espécies. Já na teoria crítica, a teoria não se exaure pelo simples fato de relacionar os conceitos com a realidade pela mediação de hipóteses. A função dessa análise é apresentar a dinâmica de reprodução do mecanismo social, buscando apreender sua complexidade. A teoria tradicional e a teoria crítica diferem quanto à forma do juízo. Entre as formas de juízos e os períodos históricos existem conexões que podem ser esboçadas em poucas palavras. A tradicional domina o discurso do saber teórico instrumental. Já a teoria crítica defende que o que existe não tem de ser necessariamente assim, pois os homens podem mudar o ser e as circunstâncias propícias já existem. Seu juízo é dialético (HORKHEIMER, 1975).

No que tange a escolha dos critérios analíticos dessa pesquisa, obedece-se a três aspectos: 1) relevância de legado reivindicado, discutido e criticado em âmbito local e mundial, além de temporal; 2) o fato de lidar de maneira específica o problema da subjetividade política (todas as correntes de pensamento falam do problema da subjetividade); 3) indicam pontos de inflexão ou síntese transformadora da síntese do pensamento de esquerda.

Sem mais delongas, apresentaremos no capítulo primeiro um apontamento histórico, político e teórico referente ao sujeito que fala, a ação política de um sujeito entendida pelas variadas visões dentro do pensamento de esquerda. Iniciaremos com os marxistas ortodoxos, passando pelas discussões latino-americanas, e terminaremos com autores contemporâneos trazendo uma perspectiva menos universalista, a exemplo de Foucault. Nesse primeiro capítulo, a intenção foi fazer um mosaico. Apresentar “pedaços” do nosso objeto de estudo que, quando visto por inteiro, compõem o lugar de fala que temos hoje. Desse modo, é possível perceber que nosso objeto não é uma novidade dentro da esquerda. Já o capítulo dois tratará, em si, da aporia do atual sentido comumente empregado ao “lugar de fala”, o seu viés militante, qual seja: uma ênfase

liberal da política nos indivíduos, estes tidos como uma categoria ideológica, o “lugar de fala” como um individualismo por via oblíqua, apresentando argumentos de Jodi Dean e Nancy Fraser. Por fim, fazemos um apurado geral do que foi apresentado e apontamos algumas conclusões obtidas.

## **CAPITULO 1 - O SUJEITO QUE FALA: SUBJETIVIDADE, LEGITIMIDADE E AÇÃO POLÍTICA EM VERTENTES DO PENSAMENTO DE ESQUERDA**

Abrindo o capítulo, buscaremos demonstrar o conceito de proletariado como a remota gênese subjetiva das concepções de auto representação associadas a ideia contemporânea de lugar de fala. Como Marx (2010) argumenta, no processo de formação de uma classe oprimida, há uma parcela da sociedade que possui caráter universal em virtude dos seus sofrimentos universais e que, segundo o autor, não se arrogue um direito particular, mesmo sendo vítima da injustiça por excelência; uma classe que não se encontre em oposição unilateral às consequências, mas sim de forma multilateral às circunstâncias do sistema político; enfim, um setor, segundo Marx (2010), que não se emancipa sem se emancipar de todos os outros setores da sociedade, emancipando conseqüentemente todos os outros setores. Segundo o autor, essa dissolução da sociedade como camada social particular é o proletariado. Ou seja, diferente das outras classes, o proletariado é revolucionário, para o marxismo, porque representa a perda total do ser humano e que, portanto, só pode conquistar-se por meio da total recuperação do ser humano.

Acrescente-se a isso o fato de que para que a revolução de um povo, uma mudança real da sociedade, e a emancipação de uma classe particular coincidam, é preciso inversamente que se concentre em uma outra classe todos os defeitos da sociedade, é preciso que uma determinada categoria configure a categoria que materializa esses defeitos, que incorpore o empecilho geral. E para que uma categoria seja por excelência uma categoria da libertação, é preciso uma outra categoria que se evidencie como categoria de opressão (MARX, 2010).

Ninguém mais que os bolcheviques incorporaram tanto essas ideias do marxismo como lugar de fala para um movimento, do proletariado como o mais legítimo sujeito revolucionário. Por isso, daremos início as nossas discussões justamente com eles.

### **1.1- O marxismo de essência bolchevique e a subjetividade proletária**

É impossível falar de uma subjetividade proletária, do seu papel revolucionário e das suas potencialidades enquanto classe, sem abordar um dos fatos mais importantes da história mundial e do marxismo: a Revolução Russa. Esse acontecimento já foi amplamente estudado, mas para fins de entendimento quanto ao cerne desse tópico,

abordaremos brevemente o que foi e quais os principais pontos desse evento para contextualizar esse sujeito revolucionário.

“A Rússia czarista era uma sociedade agrária, constituída por múltiplas nacionalidades, roída por dentro pelo desenvolvimento do capitalismo e dominada por um Estado autocrático de cunho todo-poderoso” (FILHO, 1983, p. 9). O povo russo odiava seus dirigentes, e ainda no início do século XIX, toda uma geração da intelligentsia<sup>13</sup> foi marcada pela tomada de consciência e pela difusão de uma já antiga vontade de mudança (FERRO, 1974).

O campesinato, que compreendia a maior parte da população, foi emancipado do sistema de servidão apenas em 1891 e ainda assim continuavam destituídos de direitos de propriedade e obrigados a se organizarem via comuna aldeã, para facilitar a coleta de impostos por parte do governo e ser um obstáculo a difusão de ideias subversivas. Por outro lado, mesmo o capitalismo de modelo europeu tendo chegado tarde ao país, esse teve um progresso rápido, resultando no surgimento de uma vigorosa classe média e uma classe operária fabril (CARMICHAEL, 1967). As questões do campo e a insatisfação, tanto operária quanto burguesa, com a velha política resultou no primeiro grande choque do governo czarista: a Revolução de 1905, considerada um ensaio para a de 1917.

Mas nesse primeiro embate o czarismo, apesar do choque, não teve sua estabilidade colocada em dúvida, por isso se saiu bem, apazigou os descontentes e desfez a solidariedade de classe. No campo, sob a forma dos decretos de 1907 e 1910, no meio urbano estimulou o desenvolvimento da economia e instituiu um regime pseudoconstitucional, exemplificado pela Duma e o manifesto de outubro de 1906, amenizando suas relações principalmente com grande parte da burguesia. Além disso, o pós-1905 acabou por dismantelar a intelligentsia (CARMICHAL, 1967; FERRO, 1974). Uma parte desta se alinhou ao regime, a outra manteve seus ideais revolucionários.

Desde antes da revolução de 1905, estava presente na Rússia diversas organizações de sublevação frente ao regime autocrático, entretanto, para os objetivos do presente texto,

---

<sup>13</sup> Segundo Carmichael (1967), a intelligentsia russa surgiu em meados do século XIX e se distinguiu por sua visão do mundo, que era essencialmente a de que a vida e as ideias são realmente importantes e de que o mundo pode e deve ser modelado pela estrutura de algum ideal (p.24).

vale destacar os grupos que tiveram destaque a partir da segunda metade do século XIX. De um lado os marxistas, para quem o futuro da revolução repousava na classe operaria; e do outro, os populistas, que contavam com os camponeses (FERRO, 1974). Com isso, surgiram o Partido Social-Democrata e o Partido Socialista-Revolucionário (SR). Mas desde o início, ambos os partidos ficaram presos a polemicas sobre formas de ação, objetivos e organização. Incertezas que tornavam confusas as ações dos revolucionários e demonstravam a necessidade de unificação.

Lenin demonstrou essas questões internas, principalmente em seu livro *Que fazer?*, e defendeu a construção de um partido formado por revolucionários profissionais, mas não em um sentido de serem pagos para isso, para tal “função”. Em razão dessas discordâncias internas, o Partido Social-Democrata se dividiu em bolcheviques (majoritários) e mencheviques (minoritários). Segundo Ferro (1974), durante a revolução de 1905 as divergências entre as duas alas visavam não apenas a organização do partido, mas também, ainda, seus objetivos e suas táticas. Essa situação foi se agravando cada vez mais até 1917.

Mas esse é só um dos lados que contribuíram para o estopim em 1917. Uma outra particularidade do contexto russo que teve bastante peso, foi a questão dos militares. O Estado-Maior estava sem oficiais de reserva suficientes desde 1915 e o governo foi responsabilizado pelo desastre do exército na Primeira Guerra.

Só existiam duas pontes entre o ápice aristocrático e burguês da sociedade e as massas ignorantes e miseráveis. Uma era a intelligentsia radical e idealista [...]. As classes liberais que se vinham desenvolvendo rapidamente durante a segunda metade do século XIX eram a segunda ponte. [...] Antes de 1905 não existiam quaisquer partidos políticos na Rússia, e os Partidos Social-Democrata e Social-Revolucionário eram, fundamentalmente, organizações revolucionárias clandestinas. Este estado de democracia embrionária durou até a Primeira Guerra Mundial. Foi, sem dúvida, o impacto abalador da guerra sobre a sociedade czarista instável, embora aparentemente rígida, que criou as condições para a gigantesca transformação social e econômica cujas consequências são até hoje evidentes. (CARMICHAEL, 1967, p. 40)

Devido a guerra, houve cortes nos envios de produtos para o campo; irritados pelas privações, os camponeses diminuíram o fornecimento para as cidades; houve aumento nos preços de diversos produtos, mas os salários dos operários não acompanhavam essas mudanças, gerando um grande número de pequenas greves industriais entre os meses de janeiro e fevereiro de 1917; constante deficiência no sistema de transporte e

distribuição, etc. O sistema econômico estava emperrado, o governo tinha uma relação difícil com os militares, a questão “Rasputin” incomodava diversas parcelas da sociedade, além do esvaziamento tanto do governo, como do próprio czar (CARMICHAL, 1967; FERRO, 1974).

Em face a situação, a sociedade quis proteger seu patrimônio e tentar “salvar o país”, assim constituiu-se associações particulares, mas de interesse público, que buscavam obter do czar e das autoridades garantias. Diversas profissões começaram a se organizar e as iniciativas da burguesia atestavam sua vitalidade (o que gerava desconfiança no governo e entre as diversas tendências operárias). Exemplo disso, foi a atuação da quarta Duma, onde a maioria dos deputados constituiu o chamado “bloco progressista”, ainda em 1914. Segundo Ferro (1974), em um complô contra Nicolau II, uma “revolução de palácio” e não um levante popular, até por que ninguém espera que a oposição ilegal ressuscitasse ou que a nação sublevasse espontaneamente.

Como afirma Carmichal (1967), o dia que deveria marcar o início da revolução, destruindo a dinastia tricentenária dos Romanov, foi 23 de fevereiro, pois era um dia em que tradicionalmente os grupos social-democratas realizavam atividades em decorrência ao Dia Internacional da Mulher. O estado de espírito da população era bastante tenso, qualquer greve podia transformar-se em uma batalha campal. Por isso, nenhuma das organizações políticas estava interessada em organizar greves. Indo em direção contrária as ordens, parte das mulheres da indústria têxtil entraram em greve e enviaram delegados para conseguirem apoio de outros grupos operários. Relutante, os bolcheviques deram seu apoio, seguidos pelos mencheviques e pelos socialistas-revolucionários. Com isso, o principal problema passou a ser a possível reação dos soldados. Entretanto, os soldados que estavam na cidade eram os da reserva e não os regulares, por conta da guerra, ou seja, eram essencialmente civis, muitos de origem camponesa. Assim, o dia 23 terminou de forma pacífica e deu seguimento a mais quatro dias de intensa movimentação e mobilizações.

No segundo dia, dia 24, quase todas as fabricas entraram em greve. O movimento se ampliou, partes da classe média, estudantes e soldados já tinham olhos cordiais sob a situação do operariado. Até os cossacos, tradicional escudo da autocracia, não utilizou de violência real com os manifestantes. Em suma, as autoridades ainda se mantinham passivas. Ao terceiro dia, 25, os bolcheviques foram os principais organizadores das

passeatas e greves. Os cassacos acabaram intervindo em favor dos operários quando a polícia montada foi enviada para avançar. E a noite, no Conselho de Ministros, houve tempestuosas discussões e, por fim, o General-Comandante da Região Militar recebeu um telegrama do czar ordenando que se acabasse com as desordens logo pela manhã. Já adentrando o quarto dia, 26 de fevereiro, e sem nenhuma programação previa para o dia, os bairros operários se esvaziaram e rumaram novamente para o centro da cidade. O povo e os soldados mantinham uma situação amigável, porém os oficiais no comando ordenaram que se abrisse fogo e os manifestantes foram obrigados a recuar. Com isso, o ímpeto revolucionário dos operários coincidiu com o dos soldados. Na noite entre o dia 26 e 27 houve vários motins em decorrência das ordens para atirar. Na manhã seguinte, há uma confraternização entre soldados e operários, que acabam por percorrer toda a cidade, se apoderam de armas e colocam fogo no Tribunal Civil. Por fim, ocorre a entrada no Palácio de Inverno, cede do governo czarista (FERRO, 1974).

Na Duma, o czar suspende as sessões da Assembleia, então os deputados resolvem agir por conta própria e salvam sua aliança com o povo. Pressionados, acabam por autorizar as reuniões de um grupo de militantes e operários libertos da prisão, que acabam por fundar o Soviet de Petrogrado<sup>14</sup> (ou o Soviet -ou Soviete- de Deputados Operários e Soldados de Petrogrado<sup>15</sup>, a então capital da revolução de fevereiro).

Assim, com o nome de Pré-Soviet dos operários, um grupo de mencheviques e de socialistas-revolucionários se promoveu a Estado-Maior da revolução e convidou as fabricas e os regimentos a elegerem delegados. Estes, uma vez reunidos, se constituíram em Soviet nessa mesma noite. Enquanto esperava, o Pré-Soviet organizava uma milícia operaria e um comitê para assegurar o abastecimento da cidade. A noite o Soviet se reunia, elegia como Presidente o menchevique Ckeidze e como vice-presidente Kerenski e Skobelev. Foram também escolhidos socialistas-revolucionários, alguns sem partido como Sukhanov, os bolcheviques Sliapnikov e Molotov, que era um estudante. O Soviet confirmou o poder das comissões e decidiu editar um diário revolucionário, o *Izvestia*. O primeiro número lançou um apelo à luta contra o czarismo e propôs a reunião de uma assembleia constituinte. (FERRO, 1974, p. 35)

Nasce então um duplo poder. De um lado a Duma e seu “Comitê”, para tentar reestabelecer a ordem e as instituições e, do outro lado, o Soviet, que possuía a confiança dos operários e dos soldados (que, inclusive, afirmaram que só acetariam ordens vindas deste). A Duma decide formar um governo, o Soviete, por sua vez, acha

---

<sup>14</sup> Diversas outras cidades russas, com o tempo, passaram a ter também o seu soviet.

<sup>15</sup> Capital da revolução de fevereiro e principal cenário do evento.

melhor deixar os deputados assumirem suas responsabilidades e esperar para ver o que acontece em seguida, já que na sua concepção a revolução ainda estava em sua “fase burguesa”.

Agora, com a Duma na revolução, o Soviet lança uma proclamação legitimando o novo governo. Constitui-se assim, o Governo revolucionário. Porém, ainda haviam várias incógnitas sobre as decisões que poderiam ser tomadas por Nicolau II e pelo Estado-Maior. Mas, diante da situação, logo os próprios comandantes do imperador lhe escreveram pedindo sua abdicação. Nicolau II nomeia o irmão, Miguel, como sucessor e sai da capital com a família. Miguel, por sua vez, decide abdicar. Instala-se então novas autoridades e um novo regime.

De acordo com as análises de Carmichael (1967), nada havia de concreto para substituir a velha ordem e regime, o governo autocrático tinha sido derrubado, mas a Duma do Estado continuava a funcionar sem contestação. Não havia possibilidade de que as massas, no clímax de sua insurreição, se dividissem em partidos e decidissem sobriamente sobre as questões do governo com base em programas partidários. Nesse vácuo criado pelo fim do governo czarista, dois novos centros de poder se firmaram, ambos sediados no palácio Tauride: o Governo Provisório, composto pela burguesia; e o Soviet, que tinha a função de fiscalizar a ação governamental. Eles deveriam governar o destino da Rússia revolucionária pelos próximos oito meses. Mas essa formação estava cheia de contradições, que essencialmente levou as novas autoridades a uma certa impotência e abriram caminho para a ascensão bolchevique em outubro. O novo regime se caracterizou por uma dualidade de poder entre elementos heterogêneos. Dualidade esta que acaba por marcar as atividades públicas do novo regime.

Logo, essas novas autoridades começaram a receber as aspirações e reivindicações dos trabalhadores, dos camponeses, dos soldados e da população alógena. Tais exigências, como melhores condições de vida, jornada de oito horas, reformas democráticas, ampla descentralização, indenização aos feridos e mutilados na guerra, direitos culturais, etc., se alinham a uma dinâmica da vida cotidiana e coletiva, elas se referenciam em um grupo, uma classe, e não a uma postura de cunho individual. Entretanto, a burguesia passa a adotar um comportamento de classe dirigente (apoiada por parte dos intelectuais, pequenos burgueses, artesãos, universitários, campesinato, etc.) e se opõem

a jornada de oito horas e a elevação dos salários e se colocaram a favor de continuar na Primeira Guerra.

Segundo Ferro (1974), apenas uma pequena minoria entre os militantes bolcheviques e anarquistas haviam previsto essa evolução. Lenin, de volta do exílio, se provou correto ao afirmar que não se podia esperar nada do Governo Provisório. Suas ideias tiveram uma repercussão extraordinária e ele dominou o partido bolchevique, que, a partir de abril, adotou a postura de único adversário organizado do regime nascido em fevereiro.

Também nesse mês ocorreu as primeiras impressões e decepções com os primeiros atos do governo, que foi alvo de críticas e descontentamentos. Com ou sem revolução, o comportamento dos soldados ainda era incerto e as dificuldades da vida diária estavam presentes novamente, mesmo com o Soviet intervindo em prol das demandas dos trabalhadores.

O governo do novo regime, representado na figura de Pavel Miliukov, manteve o país na guerra. Com isso, os objetivos da Rússia revolucionária não se diferenciavam dos objetivos que tinham a Rússia czarista. No campo democrático, segundo Ferro (1974), ainda se tropeçava nos mesmos problemas: o caráter imperialista da guerra e qual a solução menos perigosa, se fazer o jogo da burguesia, e continuar a guerra, ou concluir a paz mesmo podendo provocar uma contrarrevolução. Situação que se refletia no posicionamento da direita e da esquerda tanto no que se refere ao poder, como no que se refere a revolução.

A reação da Europa quanto aos objetivos da Revolução Russa, devido a influência exercida por esse país na guerra, foi variada. Mas no geral, as potências queriam a continuidade da guerra, então houve desacordos e rejeições sobre os termos para a paz. Assim, no início do mês de abril, a guerra era o principal problema da revolução. As reivindicações de ordem política e/ou trabalhistas passaram para segunda ordem.

Em 18 de abril, Miliukov enviou às potências uma nota. Contra todas as expectativas, ela insistia sobre o impulso que a revolução à defesa dos direitos e dos princípios pelos quais combatiam a Rússia e seus aliados, lembrando que o atual governo respeitaria fielmente as obrigações assumidas para com os aliados. A nota não dizia uma palavra sobre as aspirações da “democracia russa” a uma paz “sem anexações nem

contribuições”, ao contrário, evocava garantias e sanções que os aliados poderiam exigir mais tarde para instalar uma paz de caráter duradouro (FERRO, 1974).

As consequências de tal nota foram imediatas. Os operários iniciaram uma campanha de petições para a saída de Miliukov e para se aumentar o controle do Soviet sobre o governo. Nos subúrbios, diversos manifestantes, na maioria bolcheviques, queriam que o Soviet se encarregasse da política externa. A crise estoura e a direita queria evitar uma guerra civil. O governo, mediante tanta pressão, procurou uma solução que satisfizesse o Soviet.

Miliukov cai e o Soviet sai fortalecido. O problema do poder foi mais uma vez colocado em voga com a “nota”. Assim, em vista a pressão por parte do exército, o Soviet aceita o poder e a ideia de formar um Governo de Coalizão. Os socialistas chegavam aos bancos do poder. O Soviet redigiu um programa de governo a ser proposto na Assembleia do Governo Provisório. Segundo Ferro (1974), sua essência estava embasada em dois pontos: 1) luta pela abertura de negociações e pela conclusão de uma paz sem anexações nem contribuições, com base no direito de autodeterminação dos povos; 2) fortalecimento do exército, através de sua democratização. A coalizão foi formada, mas segundo Filho (1989), o governo provisório acabou foi por cooptar os dirigentes da instituição representativa do povo.

Ainda em abril, ocorreu a conferencia da fração bolchevique do POSDR (Partido Operário Social-Democrata Russo). Sua tática passou a ser ganhar os soviets para a fase de transição da revolução burguesa (de fevereiro) para a proletária. No geral, a crise de abril enfraqueceu a direita, fortaleceu as tendências centristas, confraternizadas na coalizão, e permitiu o amadurecimento de uma alternativa de esquerda, encarnada pelos bolcheviques. Mesmo com as tentativas do Governo Provisório de solucionar a crise, o descontentamento geral só crescia. No campo, o número de rebeliões nos diversos distritos crescia. O governo tentava reprimir, mas sem êxito. As nações não-russas também se agitavam: os poloneses e finlandeses queriam independência e os ucranianos e muçulmanos clamavam por autonomia (FILHO, 1989).

Nas cidades, sucediam-se as greves. Em Petrogrado, várias manifestações, chefiadas pelos bolcheviques, pedem o fim da coalizão com os burgueses. Mas, segundo Filho (1989), o estopim para a crise de julho foi aceso pelos ministros burgueses, que se demitem para não assumir a responsabilidade pela derrota da então recente ofensiva

contra os alemães na guerra. Com isso, soldados e operários passam a exigir a expulsão definitiva dos ministros burgueses e o poder para os soviets. Tal movimento é dirigido por bolcheviques e anarquistas. Porém, os próprios dirigentes soviéticos se recusam a assumir o poder, continuam aferrados à coalizão. Então, as manifestações acabam derrotadas e a burguesia se aproveita disso.

Os patrões aumentam a pressão: sabotam a produção, organizam *lock-outs*. Impõem condições para voltar ao governo: maior participação dos socialistas, repressão aos bolcheviques, reestabelecimento da censura e da pena de morte, desarmamento dos operários, “disciplina” nas zonas de guerra, etc. SRs e mencheviques cedem em tudo. Os bolcheviques caem na semiclandestinidade. (FILHO, 1989, p. 54)

O Governo Provisório se recompõe em 27 de julho. A segunda coalizão é então formada, majoritariamente por SRs e mencheviques, que se unem aos partidos burgueses, dando origem a um mesmo bloco e uma só política: aguardar a paz (na guerra) para convocar a Constituinte para definir as reformas pedidas pelo povo. Por outro lado, os bolcheviques realizam, na clandestinidade, seu VI Congresso. A palavra de ordem passa de “Todo poder aos soviets” para “Todo poder aos operários e camponeses”. De acordo com Filho (1989), os bolcheviques passam a estar dispostos, caso fosse preciso, a assaltar o poder sem os soviets.

O governo da segunda coalizão convoca, para 12 de agosto, em Moscou, uma Conferência de Estado. Esta, na prática, serviu para articular as forças mais conservadoras. Articulava-se um golpe de estado. Ao mesmo tempo, em decorrência da primeira guerra, os alemães se aproximavam cada vez mais de Petrogrado. Então, os soviets formam uma direção de emergência, incluindo os bolcheviques, para defender a revolução. Eles reorganizam a Guarda Vermelha (criada após a insurreição de fevereiro) e enviam deputados soviéticos para persuadir os soldados a não combaterem pelos generais. O golpe acaba por fracassar, mas não sem consequências.

Os SRs e mencheviques ficam debilitados: a prolongada aliança com os partidos burgueses não parece justificável. A organização soviética se fortalece e cresce a pressão em favor do atendimento – imediato – das reivindicações populares – pão, paz, terra. O movimento amplia-se. As nações não-russas não aceitam as diretrizes do governo. Os Comitês de Fabrica assumem o controle das unidades industriais. [...] Os camponeses realizam a Reforma Agrária na prática, organizados nos Comitês Agrários de Aldeia [...]. A radicalização dos operários e soldados favorece os bolcheviques. Em 31 de agosto, verifica-se uma primeira maioria bolchevique no soviet de Petrogrado. O mesmo ocorre em outras cidades. (FILHO, 1989, p. 57-58)

Em 8 de setembro, Trotsky é eleito presidente do Soviet de Petrogrado, dando fim a hegemonia que os SRs e os mencheviques tinham desde fevereiro. Foi então convocada a Conferência Democrática, para legitimar o governo (sobrevivente ao golpe e ainda caracterizado pela dualidade de poder) e preparar as eleições da sempre adiada Assembleia Constituinte.

A reunião se iniciou com aproximadamente 1775 delegados, representando diversas instituições. Houve confusão e impasses, este último por que os SRs e os mencheviques se mantinham fieis à visão de que a revolução ainda vivia uma etapa burguesa, sendo então indispensável a aliança com a burguesia. Porém, a coalizão com os Kadetes, principal partido da burguesia, era problemática, já que haviam apoiado a recente tentativa de golpe. O problema é que romper com os Kadetes seria romper com a própria burguesia. Assim, segundo Filho (1989), SRs e mencheviques se condenavam a inércia e impotência.

Ao fim da Conferência Democrática, formou-se o chamado Conselho da República, o pré-parlamento, com aproximadamente 500 deputados, inclusive burgueses. Os bolcheviques, depois de diversas marchas, se retiram do pré-parlamento, denunciando sua falta de autenticidade e representatividade. Os soviets, com maioria bolchevique, passam a exigir todo o poder, mesmo ainda tendo pouca inserção no campo, entretanto o Governo Provisório não abdicaria. Escancarava-se assim a realidade do duplo poder e abria-se caminho para a insurreição de outubro.

No começo do citado mês, a Rússia era a imagem da decomposição. Era visível a impotência do governo. Este decide transferir a capital para Moscou, mas as fortes pressões do soviet o faz desistir. Essa paralisia do governo exprimia uma dupla divisão: partidária, entre o bloco Socialistas-Revolucionários (SRs) /mencheviques e os Kadetes; e social, entre a burguesia e o governo. A insurreição de Petrogrado foi realizada na noite de 24 para 25 de outubro de 1917 e alguns episódios foram decisivos para tal: a tomada do soviet da capital pelos bolcheviques, em setembro; o II Congresso soviético; e a criação, em 9 de outubro, do Comitê Militar Revolucionário do Soviet de Petrogrado. Era flagrante a superioridade desse soviet, que contava com a simpatia da guarnição e dispunha das forças da Guarda Vermelha. O fortalecimento desta última era mais um dos indícios da degradação do governo.

Em 22 de outubro, o soviet promove manifestações por toda a cidade e a população respondeu favoravelmente. Acrescente-se a isso, o fato de que um arsenal, com mais de cem mil fuzis, acaba em controle do soviet, que distribui as armas à Guarda Vermelha. Segundo Filho (1989), foi a gota d'água para o governo, Kerensky, seu líder, resolve tomar a iniciativa e na noite do dia 23 abre processo contra o Comitê Militar Revolucionário, fecha um jornal bolchevique e chama tropas da frente de batalha para controlar a situação. O soviet, na madrugada do dia 24 inicia as operações finais de deposição do governo, sob uma aparência defensiva. O pré-parlamento a essa altura já perdera a autoridade, mas ainda não havia sido derrubado. Na madrugada do dia 25, o soviet passa à ofensiva e ocupa os principais pontos estratégicos da cidade.

Às 10hrs, o soviet anuncia a deposição do governo. A insurreição estava vitoriosa, ao menos na capital. A adesão havia sido maciça. Logo depois, na noite do dia 25, o II Congresso dos Soviets é aberto. Com maioria bolchevique, a Mesa Diretora eleita, fixa a ordem do dia: 1) organização do poder; 2) a guerra e a paz; 3) Assembleia Constituinte. Grupos minoritários se manifestam contra o que eles chamam de “golpe dos bolcheviques”. Mas os protestos não surtem efeito. Na Duma, os opositores se reúnem e criam um Comitê de Salvação do País e da Revolução, formado pelos partidos que se retiraram do II Congresso e pelos representantes da burguesia e da nobreza liberal. Trata-se de uma frente heterogênea e que acredita que os bolcheviques não iriam durar no poder.

Na noite do dia 26, abre-se a segunda sessão do II Congresso dos Soviets. É proposto o Decreto sobre a Paz e o Decreto sobre a terra (lido por Lenin, agora o principal nome do partido). O Congresso constitui o novo governo na expectativa da Assembleia Constituinte. O plenário aclama o novo governo, formado exclusivamente pelos bolcheviques.

Ainda segundo Filho (1989), a vitória da insurreição de outubro se deve, em grande medida, a convergência objetiva com o movimento dos camponeses e um sólido apoio dos soldados. E, completando o quadro, a agitação dos grupos de nacionalidades não-russas. As reivindicações dos movimentos eram claras: pão, terra, paz, autonomia (para não-russos) e controle operário sobre a produção. Assim, o período de fevereiro a outubro constitui a história de como o Governo Provisório foi incapaz de atender essas demandas.

Porém, essa incapacidade emergiu frente a movimentos sociais que adquiriram organizações próprias, tais como os soviets nas cidades, os comitês agrários, os comitês de regimentos, etc.

Os movimentos sociais poderiam tender, diante das vacilações do Governo Provisório, a efetivar as reivindicações através de suas próprias organizações. Aqui, precisamente, se afirma o papel do partido bolchevique. Os bolcheviques, desde abril de 1917, estimularam o povo a tomar em suas mãos a resolução dos problemas. [...]Tiveram, assim, condições de assumir a grande vaga do movimento social que, na defesa de seus interesses imediatos, acabaria varrendo o Governo Provisório e o sistema capitalista que este encarnava. (FILHO, 1989, p. 71-72)

Vale ressaltar que a linha política bolchevique resultou de uma luta sinuosa, polarizada por dois dirigentes do partido, Lenin e Lev Kamenev. Com isso, apenas em 5 de outubro o partido se retirou do pré-parlamento. No dia 10 daquele mês, o Comitê Central aprova a tese de que o partido deveria concentrar-se nas tarefas da insurreição. Ainda em 16 de outubro, criou-se um “centro militar” com o objetivo de fazer a ligação entre o Comitê Militar Revolucionário do Soviet de Petrogrado e o conjunto do partido, este visto por Lenin como depositário dos interesses históricos do proletariado. Visão que gerou algumas divergências, principalmente e tratando da relação partido/soviets no processo de tomada do poder.

A vitória em outubro, por fim, foi resultado da combinação da força social dos soviets e comitês agrários e da direção dos bolcheviques. Soldados e não-russos tiveram muito peso para o desenrolar dos fatos, mas não se pode negar o papel primordial do operariado na Revolução Russa. Após a insurreição, os bolcheviques se consolidam no poder e este, segundo Filho (1989), passa por duas fases: a primeira fase da consolidação vai até a assinatura da paz com a Alemanha, período marcado pela ampla aliança social que permitira a vitória em outubro. Depois da paz, a aliança será rompida e os bolcheviques se isolarão no comando do Estado. Quando a guerra civil tem fim, no começo de 1921, os bolcheviques ainda estão firmes no poder e transformados em partido único.

Os fatos que ocorreram para além disso não são de tanta relevância para os objetivos da presente pesquisa. Sendo assim, deixemos um pouco de lado os aspectos históricos e passemos para os aspectos teóricos que nos permitirão entender melhor o sujeito político (revolucionário) desse período.

### **1.1.1-Lênin, o partido e a ditadura do proletariado**

Marx e Engels (1872), no *Manifesto do Partido Comunista*, apontam para uma sociedade burguesa moderna, que surgiu das ruínas do feudalismo, mas que não aboliu os antagonismos entre as diversas classes, muito menos o antagonismo entre uma classe opressora e uma classe oprimida. Na verdade, eles afirmam, ela não fez se não substituir novas classes, novas formas de opressão, assim como também novas formas de luta. Entretanto, a modernidade burguesa se caracteriza por uma tendência a polarização desse antagonismo entre duas classes principais: burguesia e proletariado. A primeira, se dissipou e se estabeleceu por todas as partes do mundo impelida pela necessidade de mercados sempre novos. A sociedade feudal foi substituída pela livre concorrência, embasada por uma cada vez mais complexa organização social e política correspondente a supremacia econômica e política da burguesia.

Mas, como já foi amplamente trabalhado pela tradição marxista, o sistema econômico burguês é marcado por contradições e crises. A burguesia não forjou somente as armas que lhe darão morte, produziu também os que manejarão essas armas, os operários modernos, ou proletários (MARX & ENGELS, 1872).

Com o desenvolvimento da burguesia, isto é, do capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que só podem viver se encontrarem trabalho, o que só encontram trabalho na medida em que este aumenta o capital. Esses operários, constrangidos a vender-se diariamente, são mercadoria, artigo de comércio como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado. (MARX & ENGELS, 1872, p. 6)

Marcados pelo processo de alienação de seu trabalho, o proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento, inicialmente empenhando-se em uma luta isolada até, finalmente, organizar-se em classe, muitas vezes sendo expressa na forma de partido político. Porém, o desenrolar desse caminho é constantemente bombardeado, ora pelos mecanismos burgueses, ora pela própria concorrência que fazem entre si os próprios operários.

Segundo Marx & Engels (1872), todos os movimentos históricos tem sido, até hoje, os movimentos de minorias ou em prol de minorias. A luta de classes como a mais importante força que gira a roda da história humana. Com isso, a sociedade capitalista estaria marcada por uma “guerra”, mais ou menos oculta, até que está exploda em uma

revolução aberta e o proletariado estabeleça sua dominação pela derrubada da burguesia.

Como vimos no início desse texto, a Revolução Russa, mesmo não atingindo o caráter internacional do qual necessitava e, posteriormente, tendo suas conquistas desvirtuadas pelo triunfo da burocracia e pelo stalinismo<sup>16</sup>, ela ainda é um dos maiores exemplos históricos das potencialidades do proletariado como sujeito histórico. Os bolcheviques desempenharam papel fundamental no desenrolar desses eventos, segundo Trotsky (2005), o bolchevismo é uma tendência política, fundida com a classe operária, e a expressão histórica considerada mais elevada do marxismo, capaz de instaurar o que foi o primeiro estado operário. Mas, isso não significou abarcar apenas o proletariado, pois o estado construído pelos bolcheviques refletiu não somente o pensamento e a vontade destes, mas também o nível cultural do país, a composição social da população, um passado bárbaro e um imperialismo mundial não menos bárbaro. Ainda segundo Trotsky (2005), o bolchevismo se considerava um fator histórico, o fator “consciente”, importante, mas de nenhuma maneira o decisivo, sobre as bases das forças produtivas existentes, era a luta de classes, não em escala nacional, mas internacional.

Com isso, o proletariado só podia conquistar o poder por intermédio de sua vanguarda, no caso o Partido Bolchevique.

O Partido Bolchevique mostrou na ação a combinação da maior audácia revolucionária com o realismo político. Mostrou, pela primeira vez, qual é a única relação entre vanguarda e classe capaz de garantir a vitória. Demonstrou na experiência que a aliança entre o proletariado e as massas oprimidas da pequena burguesia rural e urbana requer a prévia derrota política dos partidos pequeno-burgueses tradicionais. O Partido Bolchevique mostrou ao mundo inteiro como se deve realizar a insurreição armada e a conquista do poder. Quem contrapõe a abstração dos soviets à ditadura do partido deve compreender que somente graças à direção bolchevique os soviets puderam elevar-se do lodo reformista e ascender à forma estatal proletária. Na guerra civil o Partido Bolchevique conseguiu a justa combinação da arte militar e política marxista. (TROTSKY, 2005, p. s/n)

---

<sup>16</sup> “O bolchevismo, sob a forma da Oposição de Esquerda, rompeu com a burocracia soviética e sua Comintern. Assim foi o verdadeiro processo. É certo que, no sentido formal, o stalinismo surgiu do bolchevismo. Até o dia de hoje a burocracia de Moscou continua se intitulando Partido Bolchevique. Utiliza o velho rótulo do bolchevismo para melhor enganar as massas. Ainda mais dignos de lástima são os teóricos que confundem a casca com o miolo, a aparência com a realidade. Ao identificar o stalinismo com o bolchevismo rendem os melhores préstimos aos termidorianos e, justamente por isso, desempenham um papel evidentemente reacionário.” (TROTSKY, 2005, s/n)

O autor supracitado, também traz que o partido em questão só pode realizar sua obra prática por calcar seus passos com base na teoria. Um dos nomes mais importantes, tanto no que se refere ao partido, como na teoria bolchevique, foi Lênin. É de autoria dele o Projeto de Estatuto do partido Operário Social-Democrático Russo (POSDR), de 1903, que abarca não só a concepção e organização, mas também possuem pontos que são bastante elucidativos no que se refere a concepção dessa teoria sobre o que é o seu sujeito revolucionário.

Segundo ele mesmo escreve já no início do estatuto: “É considerado membro do Partido todo aquele que reconhece o Programa do Partido e o apoia, seja com meios materiais, seja com sua participação pessoal em uma das organizações partidárias” (LÊNIN, 2003). E, posteriormente, complementa: “Todos os membros do Partido e todas as pessoas que possuam qualquer gênero de contatos com o Partido possuem o direito de exigir que as declarações por eles elaboradas, sejam levadas, em sua versão original, ao Comitê Central ou ao Órgão Central ou ainda ao Congresso do Partido” (LÊNIN, 2003). É possível aqui perceber que não há restrições a gênero, raça ou origem. Claro que não estamos aqui eliminando outras formas de opressão existentes na sociedade russa aquela época, o que estamos tentando demonstrar é que para os fins do partido, e da luta enquanto classe, essa segregação não é interessante<sup>17</sup>. O sujeito revolucionário tem enquanto base a coletividade.

Ainda em 1896, Lênin escreveu na prisão o artigo em que explica o então projeto do programa do partido Social-Democrata. Nesse texto temos vários pontos interessantes para se pensar a temática abordada nessa pesquisa. Inicialmente, ele mostra como surgiu o operariado russo, com o rápido crescimento das grandes fábricas. Essa ascensão do capitalismo implicou em enorme aumento da riqueza e do luxo entre os industriais, comerciantes e latifundiários e em um crescimento ainda mais rápido da miséria e da opressão dos operários. Mas desse jugo do capital sob o trabalho advém uma classe de operários que tem possibilidade de lutar contra o capital por que “suas próprias condições de vida destroem todo vínculo com a propriedade individual, e, agrupando os operários num trabalho conjunto e atirando-os de uma fábrica a outra, aglutinam as massas operárias”, nasce um forte movimento de unidade. Vala ressaltar também, que

---

<sup>17</sup> Para um melhor aprofundamento da atuação das mulheres na Rússia revolucionária, ver “Mulher, Estado e Revolução: política da família soviética e da vida social entre 1917 e 1936”, de Wendy Goldman.

essa luta da classe operária contra a classe capitalista é uma luta contra todas as classes que vivem do trabalho alheio e contra a exploração (LÊNIN, 1961).

Mais à frente em seu texto, ele apresenta a função do partido para com o seu sujeito protagonista da luta. O partido é visto como um método e, muito mais do que abarcar apenas o operariado, ele apoia todo movimento social que se porte contra o poder do então governo autocrático. Nesse sentido, o Partido Social-Democrata da Rússia teria missão cooperar nessa luta da classe operária, desenvolvendo a consciência de classe dos operários, contribuindo para a sua organização e indicando as tarefas e os objetivos de tal luta. Com isso, a primeira tarefa seria alcançar a liberdade política, já que a luta da classe operária por sua emancipação é uma luta política (LÊNIN, 1961).

Tal emancipação só pode ser realizada pelos próprios oprimidos, não em uma luta isolada, mas por meio da união. Assim, baseado nessas concepções, Lênin vai redigir quais seriam as exigências do Partido Social-Democrata da Rússia. Dividido em nove pontos, aqui vale ressaltar três deles: o item 1 exige uma convocatória, com representantes de todos os cidadãos, para elaborar uma constituição; no item 2, ele afirma “sufrágio universal e direto para todos os cidadãos russos maiores de vinte e um anos, sem distinção de crenças religiosas nem de nacionalidades”; e no item 5 ele propõe “supressão das castas e plena igualdade de todos os cidadãos perante a lei” (LÊNIN, 1961).

A questão da emancipação é um ponto comum nas diversas vertentes do marxismo e está ligada ao conceito de “ditadura do proletariado”. Tal conceito é de fundamental importância no seio do materialismo histórico<sup>18</sup>. Segundo Tavares (2016), esse conceito diz respeito a própria defesa do materialismo histórico como campo radicalmente distinto do liberalismo e do stalinismo. Entretanto, leituras enviesadas, de campos teóricos opostos, ofuscaram o conteúdo intrinsecamente democrático do conceito de ditadura do proletariado. A palavra “ditadura” utilizada a época de Marx não tem o mesmo significado lhe foi atribuída ao longo do século XX. Na concepção marxiana, ela tem um caráter normativo, provisório, onde o ditador não pode impor novas leis civis e nem ter acesso ao tesouro público sem autorização, terminado o período de

---

<sup>18</sup> Para uma discussão mais aprofundada desse conceito ver “Introdução ao estudo do método de Marx”, de José Paulo Netto.

domínio do ditador, este deveria prestar contas de suas ações e, por fim, tal entendimento de ditadura não originava tiranias. A “ditadura”, utilizada no tempo de Marx, não é o oposto de democracia, mas, frequentemente, seu elemento garantidor. Vale ressaltar também que o conceito tem uma carga semântica de descrição minuciosa da maneira como governar, nem sobre os pormenores da gestão ou sobre a arquitetura institucional no processo de transição da dominação burguesa para o governo dos trabalhadores (TAVARES, 2016).

Ainda segundo Tavares (2016), a ditadura do proletariado tem uma relação de clara complementariedade e mútua dependência com a ideia de revolução permanente. A conquista do poder político é uma condição necessária, mas não suficiente para o socialismo, pois o processo revolucionário não termina enquanto não se alcança internacionalmente a sociedade sem classes. Por isso, em Marx, o Estado não deve ser apenas disputado e governado pelo proletariado, mas deve ser levado ao seu extremo, “destruído”, para dar origem a uma nova forma. Pois uma democracia verdadeiramente realizada não cabe em uma sociedade pautada pela clivagem dos que vendem seu tempo de vida e trabalho e aqueles que acumulam as riquezas advindas do trabalho humano alheio. Para Tavares (2016), é justamente a variante Bolchevique do marxismo que indica uma pormenorização ou aplicação possível do conceito acima trabalhado. Para Lênin, a luta de classe continua enquanto houver Estado, assim a ditadura do proletariado seria definida como um governo democrático entre os proletários e prontos para o uso, se necessário, da violência, da coerção e da guerra civil contra os elementos da burguesia. Tal poder seria centrado em formas radicalmente democráticas, os chamados Sovietes, nas quais apenas teriam o direito de participar os trabalhadores e os explorados, ficando de fora os exploradores.

Aqui, novamente, podemos perceber os objetivos e a organização em torno do que o bolchevismo entendo como seu sujeito político e, conseqüentemente, suas potencialidades. O marxismo científico de Lênin atuou contra o revisionismo, o reformismo, o idealismo, e stalinismo, dentre outras vertentes, dentro do próprio movimento operário, por entender essas como desvios ao caminho emancipação. Para o leninismo, a base do poder, do domínio, operário deve ser suas organizações. O proletariado é tido como a classe revolucionária e o sujeito histórico de transformação

social, por essa classe ser o sujeito do ato de produção como um todo (SIQUEIRA & PEREIRA, 2010).

### **1.1.2 - Lukács e o proletariado como sujeito social**

Segundo Bianchi (2006), ao se falar em uma ortodoxia marxista, poucos são os que excluem Lenin da lista dos mais ortodoxos. Entretanto, a questão depende de como respondemos à pergunta: o que é marxismo ortodoxo? Até por que, segundo esse autor, para um pensamento crítico a definição de ortodoxia é um tanto quanto problemática. Junte-se a isso, o fato de, não raro, o marxismo-ortodoxo ser identificado com as deformações do stalinismo (SIQUEIRA & PEREIRA, 2014; TROTSKY, 2005). Mas essas diversas distorções em termos de definição, parecem ter impellido Georg Lukács à sua profunda investigação sobre o marxismo-ortodoxo. Os seus inscitos em *História e Consciência de Classe* nós ajudaram a pensar o papel do proletariado enquanto sujeito social.

Para Lukács, o marxismo-ortodoxo não se resume a uma adesão acrítica aos resultados apresentados por Marx, muito menos uma fé absoluta na verdade revelada em suas teses. Para contornar isso, Lukács expõem sua definição articulando dois momentos diferentes: o primeiro seria um momento lógico, metodológico, onde o autor considera o marxismo como uma teoria capaz de demonstrar o caráter fetichista das formas econômicas e a reificação das relações sociais, onde só se é possível apreender a realidade como totalidade concreta, mas essa totalidade concreta não eliminaria os diferentes momentos que constituem o real, na verdade, é essa relação do momento com o todo que condicionaria a objetividade assumida por todo objeto; o segundo momento é epistemológico e abarca o primeiro, é onde cada etapa desse processo se fixa na teoria para se tornar generalizável, comunicável, aproveitável e continuada, é a fixação e a consciência de um passo necessário, se torna um pressuposto necessário pois o marxismo permitiria pensar uma realidade que se transforma por que essa mesma realidade é parte dele (BIANCHI, 2006).

Lukács (2003), na defesa de um caminho da consciência via processo histórico, busca combater a dualidade utópica do sujeito e do objeto, teoria e práxis, conduzida pelo revisionismo. Para o autor a realidade não pode ser abandonada e deve ser incessantemente reconquistada pelo materialismo dialético. Com isso, temos que a função, nessa concepção, do marxismo ortodoxo é a superação do utopismo e do

revisão, não é a eliminação definitiva de falsas tendências, mas sim uma luta incessantemente renovada contra a influência perversa do pensamento burguês sobre o pensamento do proletariado. Vamos tentar entender como isso se dá.

Logo no início de *História e Consciência de Classe*, Lukács (2003) já deixa claro que o marxismo-ortodoxo é uma questão de método e que as diversas tentativas de “aperfeiçoá-lo” acabaram conduzindo a uma grande banalização. O foco da sua questão vai ser a relação entre a teoria e a prática, pois a dialética materialista é uma dialética revolucionária, de transformação social. Assim, trata-se de investigar tanto a teoria como a maneira como ela penetra nas massas, ou seja, é o desenvolver a essência prática da teoria. Em um movimento dialético o pensamento tende para a realidade, e a própria realidade deve tender para o pensamento.

Apenas tal relação de consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. Para tanto, a conscientização precisa se transformar no passo decisivo a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo. [...] quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir de modo imediato e adequado no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível. Essa situação surgiu com o aparecimento do proletariado na história. (LUKÁCS, 2003, p. 65-66)

A dialética, onde a transformação da realidade constitui o problema central, é aqui entendida como um processo constante de passagem fluida de uma determinação para a outra, é uma permanente superação dos contrários. Assim, a causalidade unilateral e rígida do pensamento burguês deve ser substituída por uma ação de cunho recíproco, a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história deve ser colocada no centro.

O método deve estar restrito à realidade histórico social. E mais, ao contrário da justificativa burguesa de separação entre método e realidade como mérito de uma ciência autenticamente científica, o método marxista aqui abordado vai em via contrária a essa separação, pois é preciso ter sempre em vista que as categorias exprimem condições e formas de existência. Então temos que três das principais determinações para uma dialética é: uma unidade entre teoria e prática, interação entre sujeito e objeto

e uma modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento. Daí se poder falar que a dialética assume a diferença entre o concreto e a interpretação.

Com isso, Lukács (2003) vai tentar entender em que medida as distorções do revisionismo (como nos escritos de Bernstein) sobre esses fatos afetam a orientação para a ação do proletariado revolucionário, desse sujeito político. Isso se dá por que todo conhecimento da realidade parte de fatos, então deve-se saber quais dados da vida e em que contexto metódico um ou outro fato merece ser considerado como fato importante para o conhecimento. Lukács (2003), reitera que essa preocupação se dá por que a mais simples enumeração do que é “fato” já é uma “interpretação”, já é apreender algo a partir de uma teoria. Vinculado a isso, está o próprio desenvolvimento do capitalismo e a estrutura social que lhe é resultante. Ou seja, o caráter fetichista da forma econômica, a reificação das relações humanas, a sempre crescente divisão do trabalho, que atomiza abstrata e racionalmente o processo de produção, sem ao menos se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas, transformando os fenômenos da sociedade e, junto a eles, sua apreciação. Temos então fatos “isolados”, vários conjuntos de fatos isolados, setores particulares regidos por leis próprias, tais como o direito e a teoria econômica (LUKÁCS, 2003).

Mas a dialética se propõem a desmascarar tal ilusão, ao insistir na unidade concreta do todo. É necessário diferenciar os fenômenos entre a sua existência real e seu núcleo interior, as representações e os conceitos, essência e aparência. Esta última, considerada enquanto manifestação necessária em razão da essência histórica de um fenômeno, do seu desenvolvimento no campo da sociedade capitalista. Ou seja, há uma dupla determinação, reconhecimento e superação do ser imediato, o que constitui justamente a relação dialética. Segundo Lukács (2003), somente ao se integrar os diferentes fatos da vida social, enquanto elementos do desenvolvimento histórico, em uma totalidade, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da realidade. Para ele, o materialismo vulgar contenta-se em reproduzir as determinações imediatas e simples da vida social, o caráter histórico da sociedade capitalista fica obscurecido, daí essas manifestações se manifestam como categorias eternas e comuns a todas as formas de vida social.

A essa altura, em *História e Consciência de Classe*, o autor passa a enfatizar a concepção dialética da totalidade, a relação do interno e do externo e as contradições enquanto essência da própria realidade e da sociedade capitalista. Para Lukács (2003), a teoria, enquanto conhecimento da totalidade, abre caminho para a superação de tais contradições, pois mostra as tendências reais do processo de desenvolvimento da sociedade, que são chamadas a superar realmente essas contradições na realidade social. É preciso reconhecer que o antagonismo econômico objetivo, que se exprime na luta de classes, se dissolveu em um conflito entre indivíduo e sociedade e tal conflito nos impede de compreender, enquanto necessário, tanto o surgimento quanto a problemática e o declínio da sociedade capitalista. Como resultado, temos a fixação da estrutura da sociedade burguesa como forma universal da sociedade em geral e o surgimento de formas fetichistas de objetividade. E o objeto conhecido nessas formas, e por meio delas, não é a própria ordem capitalista em que vivemos, mas a ideologia da classe dominante, dissimulando as relações reais.

Essa ilusão fetichista, cuja função consiste em ocultar a realidade e envolver todos os fenômenos da sociedade capitalista, não se limita a mascarar seu caráter histórico, isto é, transitório. Mais exatamente, essa ocultação se torna possível somente pelo fato de que todas as formas de objetividade, nas quais o mundo aparece necessária e imediatamente ao homem na sociedade capitalista, ocultam igualmente, em primeiro lugar, as categorias econômicas, sua essência profunda, como formas de objetividade, como categorias de relações entre os homens; as formas de objetividade aparecem como coisas e relações entre coisas. Por isso o método dialético, ao mesmo tempo em que rompe o véu da eternidade das categorias, deve também romper seu caráter reificado para abrir caminho ao conhecimento da realidade. (LUKÁCS, 2003, p. 87)

Assim, o conhecimento real do que ocorre na sociedade estaria na relação dialética das partes com o todo. A produção e a reprodução de uma dada totalidade econômica, transforma-se em processo de produção e reprodução de uma sociedade global determinada. Com isso, o processo de produção capitalista, em sua continuidade ou reprodução, não produz apenas mercadorias e mais-valia, mas também a própria relação característica desse sistema: em um extremo, o capitalista; no outro, o proletariado (LUKÁCS, 2003).

Para o autor supracitado, esse produzir e reproduzir por si mesmo é a própria realidade, feita na unidade do processo histórico. É o que é apreendido mediante a superação efetiva da dualidade entre pensamento e ser, teoria e prática, sujeito e objeto. Então, o materialismo histórico seria o ponto onde a razão consegue atingir sua forma “racional”

(se livrando de “grandiosas formas mitológicas”, como o espírito absoluto de Hegel) e ser a base a partir da qual a vida humana consegue de fato tornar-se consciente de si.

Lukács (2003), então, retoma a premissa, e celebre frase cunhada por Marx, do materialismo: não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência. Para ele, é só “depois que o núcleo do ser se revela como devir social que o ser pode aparecer como produto até então inconsciente da atividade humana, e essa atividade, por sua vez, como elemento decisivo da transformação do ser” (p. 95). Vale ressaltar, também, que tal concepção, diferente de Feuerbach, Hegel e do Idealismo alemão, rejeita a possibilidade da práxis na consciência individual, no indivíduo isolado na “sociedade civil”. Segundo o marxismo ortodoxo lukácsiano, quando o homem toma consciência de si mesmo como ser social, como simultaneamente sujeito e objeto do devir social e histórico, então a totalidade das relações entre os homens aparece à consciência como a própria realidade.

O capitalismo derruba todas as barreiras espaciais e temporais entre os diferentes países e domínios, do mesmo modo que os muros de separação jurídica entre os estamentos. Em seu universo de igualdade formal entre todos os homens, desaparecem cada vez mais aquelas relações econômicas que regulam as trocas materiais imediatas entre o homem e a natureza. O homem tornar-se – no verdadeiro sentido da palavra – ser social. A sociedade torna-se a realidade para o homem. Desse modo, somente no terreno do capitalismo, da sociedade civil, é possível reconhecer a sociedade como realidade. Contudo, a classe que se apresenta como agente histórico dessa revolução – a burguesia – cumpre ainda inconscientemente essa função; as forças sociais desencadeadas por ela e que a levaram à supremacia parecem opor-se a ela como uma segunda natureza, porém, mais desprovida de alma e mais impenetrável do que aquela do feudalismo. É somente com a entrada em cena do proletariado que o conhecimento da realidade social encontra seu termo: com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível. (LUKÁCS, 2003, p. 96)

Assim, o autoconhecimento do proletariado coincidiria com o conhecimento da totalidade, ele é tanto sujeito como objeto de seu conhecimento. Ele é o sujeito cognoscente do conhecimento social total. E nas condições de vida dessa classe, todas as condições de vida da sociedade atual encontram-se resumidas. Ou seja, não pode suprimir suas condições de vida sem suprimir todas as condições de vida inumanas da sociedade atual. É por isso, que a essência do método do materialismo histórico não se encontra separada da atividade crítica e prática, da perspectiva de classe do proletariado (LUKÁCS, 2003)

Nessa perspectiva, a separação revisionista do movimento e da meta final se manifesta como um retrocesso ao nível mais primitivo do movimento operário. Pois a meta final não é um estado que aguarda o proletariado ao termo do movimento, independente deste e do caminho que ele percorre, como um “estado futuro”; não é um estado que se possa, por conseguinte, esquecer tranquilamente nas lutas cotidianas e, quando muito, invocar nos sermões de domingo, como um momento de elevação oposto aos cuidados cotidianos; não é um “dever”, uma “ideia”, designada a regular o processo “real”. A meta final é, antes, essa relação com a totalidade (com a totalidade da sociedade considerada como processo), pela qual cada momento da luta adquire seu sentido revolucionário. (LUKÁCS, 2003, p. 101)

Então, pensando com o foco no problema da ação, temos que a maneira como o método dialético aborda a realidade se mostra como a única capaz de indicar às ações uma orientação. Segundo Lukács (2003), o autoconhecimento subjetivo e objetivo do proletariado em uma determinada etapa de sua evolução é, ao mesmo tempo, também o conhecimento do nível atingido nessa mesma época pela evolução social.

Tendo em vista a questão do sujeito revolucionário, o leninismo lukacsiano, claro em textos como “Meu caminho para Marx”<sup>19</sup>, onde o autor defende a essencialidade da práxis para entender unitária e totalmente a dialética materialista, acabam por aproximar o filósofo húngaro de autoras como Gayatri Spivak, mesmo que isso não seja aparente inicialmente. No decorrer deste capítulo deixaremos tal assertiva mais clara.

## **1.2-Identidade e as lutas revolucionarias na América Latina**

A história do continente latino-americano foi construída e marcada por diversas lutas, frente a colonização luso-espanhola, ao imperialismo, principalmente o norte-americano, e ao grande capital. Seus povos originários foram massacrados, assim como foi local de chegada de imigrantes e escravos africanos. Foi palco de nacionalismos e de diversos movimentos de esquerda de influência marxista, em especial pela vertente leninista. Neste tópico, abordaremos dois dos principais teóricos desse continente, suas principais ideias e quem é o sujeito revolucionário delas, exemplificando através de movimentos e fatos históricos marcantes para o pensamento e a teoria social latino-americana.

### **1.2.1- Mariátegui**

Apesar de uma morte prematura, aos 36 anos, Mariátegui participou desde muito jovem da vida política de seu país, o Peru. Participou da criação do Comitê de Propaganda e

---

<sup>19</sup> Disponível em: [https://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=419:meu-caminho-para-marx-de-lukacs&catid=8:biblioteca-comunista](https://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=419:meu-caminho-para-marx-de-lukacs&catid=8:biblioteca-comunista).

Organização Socialista, que se tornou, posteriormente, o primeiro Partido Socialista do país. Com o golpe dado por Augusto Leguía, em 4 de julho de 1919, Mariátegui deixa o Peru, retornando em 1923<sup>20</sup>. Segundo ele mesmo, a experiência na Europa promoveu uma virada em seu pensamento.

O autor não é o primeiro marxista latino-americano, mas é considerado o primeiro a desenvolver um pensamento original sobre a realidade da América Latina, em especial peruana, se utilizando da metodologia marxista<sup>21</sup>. Pensar a transformação social em um país pouco industrializado e ainda dependente, com a economia centrada no latifúndio agroexportador, levou Mariátegui a refletir sobre a participação dos camponeses nesse processo de mudança, até por que, ao contrário do que ocorria na Europa, a classe operaria peruana era demasiadamente reduzida. Essa massa de camponeses era, em sua grande maioria, composta de indígenas. Assim, Mariátegui passa a estudar essa parcela da população e sua história, buscando nas tradições incaicas elementos para uma aproximação entre as reivindicações indígenas, principalmente quanto as terras expropriadas pelos grandes latifúndios, e a perspectiva do socialismo revolucionário (CALIL, 2006). Seu pensamento inovador propõem um “encontro” entre a teoria de Marx e a América Indígena<sup>22</sup>, propondo, então, um socialismo indo-americano e em interlocução com lutas e pensamentos indígenas e indigenistas de sua época (TIBLE, 2009).

Um dos principais aspectos dos escritos de Mariátegui, principalmente para essa pesquisa, é a sua proposição acerca da impossibilidade de que a burguesia dos países latino-americanos desempenhasse qualquer papel revolucionário, e conseqüente impossibilidade da concretização de uma revolução burguesa aos “moldes clássicos” (CALIL, 2006). Mariátegui intentava a valorização da ação do sujeito revolucionário, este tido por ele como sendo o índio agricultor tradicional, que representava três quartos da população, e não uma classe operaria (TIBLE, 2009). O índio é tido como o alicerce da nacionalidade então em formação.

---

<sup>20</sup> <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/index.htm>

<sup>21</sup> Na segunda metade dos anos de 1920, a Internacional Comunista já sofria o processo de burocratização e imposição do mecanicismo stalinista. A temática de reflexão de Mariátegui, como a cultura, a literatura, a identidade nacional e a questão indígena, contrariava esse esquematismo stalinista (CALIL, 2006).

<sup>22</sup> O termo se refere a uma visão situada aquém da América Latina e, também, além desta, pois a antecede no tempo e a extrapola no espaço, têm um fundo cultural comum pan-americano (TIBLE, 2009).

Uma das principais premissas adotadas pelo peruano é que não existe condições objetivas para a concretização de uma revolução burguesa na América Latina, tendo em vista a ausência de autonomia da burguesia do subcontinente e sua vinculação estrutural ao imperialismo e ao latifúndio. Assim, a única possibilidade de transformação social viria por meios socialistas (CALIL, 2006). E, nesse contexto, as tarefas históricas atribuídas a burguesia, seriam agora atribuídas a massa de camponeses indígenas. Isso se dá por que, metodologicamente, Mariátegui não fez simplesmente importar as teorias do marxismo europeu e adequar os aspectos da realidade local para se encaixarem nela, ao contrário, ele deu prioridade aquela realidade específica, se preocupando com as determinações histórico-concretas, abordando-as dialeticamente para tentar dar conta da totalidade social, não ignorando a realidade nacional e tão pouco a mundial (CALIL, 200; TIBLE, 2009). Assim, o pensador peruano traçava uma estratégia política que situava como ponto de partida, para uma mudança social de cunho socialista próprio aos países indo-americanos<sup>23</sup>, as comunidades indígenas.

Tal perspectiva inspira-se no comunismo agrário inca, onde a propriedade e usufrutos da terra eram coletivos, alicerçados no espírito coletivista indígena e em suas tradições comunitárias. O ayllu – a comunidade – sobreviveu mesmo à economia colonial e ao gamonalismo<sup>24</sup>. Tal regime de propriedade sendo um dos maiores entraves para o desenvolvimento do Peru, a solução estaria nos ayllu, tendo em vista que durante o Império dos incas, havia bem-estar material e uma formidável máquina de produção [...] (TIBLE, 2009, p. 99)

Mariátegui compreendia a problemática indígena como uma questão fundamental e vinculada a estrutura agrária, além de ser a chave para o debate de libertação frente ao eurocentrismo. Ele efetuou uma espécie de “descentralização” do marxismo, não no que diz respeito ao método, mas quanto a perspectiva europeia. Ele recusou a ideologia do progresso e da imagem linear e eurocêntrica da história universal e propôs uma dialética revolucionária entre presente, passado e futuro, tendo em vista que também negava as

---

<sup>23</sup> A ideia de socialismo indo-americano já existia, mas a contribuição-chave de Mariátegui está na sua formulação de acordo com uma teoria de origem europeia e ao propô-la como eixo de interpretação político-cultural (TIBLE, 2009).

<sup>24</sup> O termo designa os proprietários de terra que expandiram suas terras e poder sociopolítico por meio da expropriação ilícita e violenta dos membros das comunidades indígenas. Segundo o próprio Mariátegui (2007c), é o sucessor do feudalismo colonial e mais: “El término gamonalismo no designa solo a una categoría social y económica: la de los latifundistas os grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etcétera”(p. 112).

ilusões ingênuas de certo tipo de indigenismo (TIBLE, 2009). Mistura-se os aspectos mais avançados da cultura europeia da época com as tradições milenares dos indígenas.

Um aspecto fundamental no desenvolvimento das ideias de Mariátegui encontra-se nas diversas revoltas e no início de uma organização indígena em âmbito nacional. Foram essas lutas que colocaram a questão indígena na pauta política, social, cultural e econômica do Peru. Ocorrem inúmeras sublevações indígenas, desde a primeira grande conhecida – de Tupac Amaru – ocorrida no fim do século 18 até as lembradas como de Juan Bustamante e de Rumi Maqui, no fim do século 19. Estas prosseguiram nas primeiras décadas do passado, tendo um forte impacto no imaginário das classes dominantes, que se formulou no temor de uma “guerra das raças”. Tais enfrentamentos violentos deram, também, origem aos discursos indigenistas. O início do século passado marcou, igualmente, a realização de congressos indígenas nacionais. (TIBLE, 2009, p. 101)

Passou a haver uma progressiva descoberta da possibilidade do indígena como sujeito revolucionário no pensamento mariateguiano, que foi gradualmente se “peruanizando”, influenciado principalmente pelos anarquistas, que começaram a reavaliar suas posições eurocêntricas, e da criação do Comitê Pró-Direito Indígena Tawatinsuyo. Mariátegui (2007b), defende uma nova consciência indígena, que se encontre e se revele a si mesma. Segundo ele, não se prova que um povo está “vivo” teorizando ou raciocinando, mas mostrando-o. A questão racial é claramente presente em seus escritos, assim como a “conquista” dos colonizadores europeus e a “independência”. Essa última nem ao menos corresponde a uma radical transformação da estrutura econômica e social do Peru, mas inaugurou outro período da história do país e, se não melhorou a condição dos indígenas, foi por não ter tocado em quase nada da infraestrutura econômica colonial, mudando apenas sua situação jurídica.

La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos. Este régimen, sucesor de la feudalidad colonial, es el gamonalismo. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio. El término gamonalismo no designa solo a una categoría social y económica: la de los latifundistas, o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etcétera. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado<sup>25</sup>. (MARIÁTEGUI, 2007b, p. 112)

---

<sup>25</sup> Em tradução livre: “A miséria moral e material da raça indígena aparece muito claramente como uma simples consequência do regime econômico e social que vem pesando sobre ela há séculos. Este regime, o sucessor do feudalismo colonial, é o gamonalismo (um tipo de sistema de poder, presente no Peru e no

Em outro texto, Mariátegui (2007d), complementa essa ideia, agora abordando brevemente a república no Peru:

El advenimiento de la República no transforma sustancialmente la economía del país. Se produce un simple cambio de clases: al gobierno cortesano de la nobleza española, sucedió el gobierno de los terratenientes, encomenderos y profesionales criollos. La aristocracia mestiza empuña el poder, sin ningún concepto económico, sin ninguna visión política. Para los cuatro millones de indios, el movimiento de emancipación de la metrópoli pasa desapercibido. Su estado de servidumbre persiste desde la conquista hasta nuestros días no obstante las leyes dictadas para “protegerlos” y que no podían ser aplicadas mientras la estructura económica de supervivencia feudoterrateniente persista en nuestro mecanismo social. La nueva clase gobernante, ávida y sedienta de riquezas, se dedica a agrandar sus latifundios a costa de las tierras pertenecientes a la comunidad indígena, hasta llegar a hacerlas desaparecer en algunos departamentos. Habiéndoseles arrebatado la tierra que poseían en común todas las familias integrantes del ayllu, éstas han sido obligadas a buscar trabajo, dedicándose al yanaconazgo (parceleros) y a peones de los latifundistas que violentamente los despojaron<sup>26</sup>. (MARIÁTEGUI, 2007d, p. 114)

Segundo Mariátegui, o regime de propriedade da terra determina o regime político e administrativo de cada nação. Assim, o problema agrário, pelo qual a republica peruana passava, também domina todos os outros problemas. As instituições democráticas e liberais não podem prosperar ou funcionar em uma economia semi-feudal (MARIÁTEGUI, 2007a).

De acordo com Calil (2006), o tratamento dado por Mariátegui à revolução social parte de uma análise do estágio de desenvolvimento do capitalismo (no caso, monopólios

---

Equador durante a segunda metade do século XIX). Sob seu governo, não se pode falar seriamente da redenção do índio. O termo gamonalismo não designa só uma categoria social e econômica: a dos latifundiários ou grandes proprietários agrários. Designa um fenômeno. O gamonalismo não é representado apenas pelos próprios gamonales. Inclui uma longa hierarquia de funcionários, intermediários, agentes, parasitas e assim por diante. O índio letrado se torna um explorador de sua própria raça porque se coloca a serviço do gamonalismo. O fator central do fenômeno é a hegemonia da grande propriedade semi-feudal na política e mecanismo do Estado. ”

<sup>26</sup> Em tradução livre: “O advento da República não transformou substancialmente a economia do país. Ocorre uma simples mudança de classes: ao governo da corte da nobreza espanhola, sucedeu o governo dos latifundiários, encomenderos e crioulos profissionais. A aristocracia mestiça exerce poder, sem qualquer conceito econômico, sem qualquer visão política. Para os quatro milhões de índios, o movimento de emancipação da metrópole passa despercebido. Seu estado de servidão persiste desde a conquista até os dias atuais, apesar de leis promulgadas para “proteger”, estas não podiam ser aplicadas enquanto persistir uma estrutura econômica de caráter feudal em nosso mecanismo social. A nova classe dominante, com fome e sede de riqueza, é dedicada a ampliar suas propriedades à custa de terras pertencentes à comunidade indígena, até conseguir que eles desapareçam em alguns departamentos. Depois de terem sido retirados da terra que eles possuíam em conjunto, todos os membros das famílias ayllu, foram obrigados a procurar trabalho, dedicando-se à yanaconazgo e a serem peões dos latifundiários, que violentamente os despojaram. ”

onde o destino dos países atrasados na concorrência é a manutenção de sua posição como simples colônia) tendo como ponto de partida o Imperialismo e à divisão internacional do trabalho. Logo, o socialismo seria uma fatalidade histórica. Então, na divisão das forças proletárias europeias, entre reformistas e revolucionários, Mariátegui se posiciona ao lado dos segundos e rejeita a plataforma política reformista. Dessa forma, a proposição mariateguiana para a construção e desenvolvimento da efetiva mudança social conduzia à constituição de um bloco classista, no qual tivessem lugar tanto a vanguarda operária como os camponeses, em sua maioria indígena<sup>27</sup>. Essa desconfiança frente o suposto papel revolucionário da burguesia, pelo menos em terras latino-americanas, vincula-se ao caráter supostamente universal das instituições burguesas. Assim, Mariátegui busca apresentar o papel a ser desempenhado pelos povos originários em busca de uma revolução social, com base nas especificidades da América Latina, buscando sempre não cair no essencialismo cultural.

### **1.2.2- O legado da Revolução Cubana**

Galeano (2010), em seu celebre livro *As veias abertas da América latina*, nos traz que a divisão internacional do trabalho resulta em dois grupos de países: de um lado, os que se especializaram em ganhar e, do outro, os que se especializaram em perder. A América Latina, dentre outros países colonizados por países europeus, foi essencial para o desenvolvimento do então nascente sistema capitalista aos fins da Idade Média. Segundo Galeano (2010), desde o descobrimento até nossos dias, tudo sempre se transformou em capital europeu ou, posteriormente, norte-americano: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. Como capital, se acumulou, e ainda se acumula, nos centros do poder. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar foram sucessivamente determinados, do exterior, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo. Mas isso não significa uma passividade por parte dessas sociedades. As diversas formas de exploração e colonialismo foram propulsoras de diversas lutas, ao longo dos anos, no nosso continente. Um bom exemplo disso foi a Revolução Cubana.

---

<sup>27</sup> O autor mantinha ressalvas frente a classe média devido a suas ambiguidades e contradições (CALIL, 2006).

Ainda em 1492, os espanhóis invadem a ilha de Cuba. Com pouca quantidade de ouro e madeira, rapidamente extraídos pela Espanha, a ilha adquiriu como pontos fortes a posição geográfica estratégica, por estar perto do México, América Central e também a do Sul, e a produção agrícola voltada para o café (que inseriu o uso da mão-de-obra escrava no território), tabaco e o açúcar (DUARTE, 2013).

A época em que chegam escravos em grande quantidade em Cuba é a mesma em que acontece a revolução do Haiti (1789–1804), até então maior produtor mundial de açúcar. A revolução haitiana retirou o país desse mercado quando rompeu com a monocultura em sua busca por uma mudança estrutural, de diversificação de produção. Então um amplo capital estrangeiro se instalou em Cuba, e a ilha passou a substituir o Haiti como o principal abastecedor de açúcar mundial. [...]Os Estados Unidos se interessaram pelo açúcar cubano e passaram a comercializar com o país. Em 1818 a Espanha autorizou formalmente o comércio livre entre sua colônia e os Estados Unidos, que em meados do século XIX já tinham investimentos na ilha em créditos de açúcar. Com esse dinheiro Cuba investia em maquinaria e na compra de escravos. (DUARTE, 2013, p. 16)

Posteriormente, já na posição de potência mundial açucareira, a ilha também abrigava duas correntes contrárias a dominação espanhola: a reformista, formada por parte da oligarquia e que depois veio a se tornar o Partido Liberal Reformista; e a independentista, composta por um grupo de revolucionários, entre eles o poeta José Martí, que posteriormente comporiam o Partido Revolucionário Cubano.

A primeira luta independentista foi a Guerra dos Dez Anos, ente 1868 a 1878, quase 400 anos após o continente ser “descoberto”. Mas ela foi rejeitada pela maior parte dos latifundiários, que temiam o fim da escravidão e a perda do controle político. A guerra foi encerrada com o Pacto de Zanjón, um acordo firmado entre a burguesia cubana e o império. Os Estados Unidos ajudaram a Espanha nesse acordo, para evitar uma emancipação nacional. Em 1880 os Estados Unidos passaram a fazer grandes investimentos diretamente na colônia espanhola através da indústria refinadora de açúcar e em minério. A relação de dependência estava sendo fortemente construída e cada vez mais fortalecida. De 1880 a 1886, 62% das exportações cubanas foram para os Estados Unidos e eram cada vez maior a concentração produtiva e uma agricultura voltada para a monocultura da cana. O país se tornou o principal comprador de madeira dos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que florestas eram queimadas para dar lugar à essas plantações. (DUARTE, 2013).

Um movimento popular, contrário a política da monocultura se firmou nas massas, centralizando as forças no Partido Revolucionário Cubano, fundando por José Martí. Era um projeto de caráter anti-imperialista<sup>28</sup>, que defendia não apenas a independência de Cuba, mas de toda a América Latina. Então, em fevereiro de 1895 inicia-se a Guerra da Independência. Entre abril e agosto de 1898, acontece a Guerra Hispânico-Americana, evento em que os Estados Unidos decidem intervir nas relações entre Cuba e Espanha, sob o pretexto de garantir a independência de Cuba. Devido a sua forte presença na economia, os Estados Unidos já promoviam um domínio indireto sobre a ilha durante a Guerra da Independência, além de possuir o apoio de políticos e da maior parte da burguesia local (DUARTE, 2013). Em 1898 Cuba torna-se independente da Espanha e passa a ser uma neocolônia estadunidense. Segundo Florestan Fernandes (*apud* Duarte, 2013), passa-se a impor a dominação indireta na forma de uma tutela institucional, aceita e legitimada constitucionalmente pelos cubanos.

Assim, em 1899 um governo militar estadunidense foi instalado no país, apoiado pelos setores estrategistas da burguesia e vinculados ao açúcar. Os Estados Unidos desenvolveram instrumentos jurídicos para oficializar a dependência cubana, exemplificados pela Emenda Platt e pelo Tratado de Reciprocidade Comercial. Em 1903, esses acordos foram incorporados ao Tratado Permanente entre Cuba e os Estados Unidos. Tais manobras na constituição cubana acabou por formalizar o direito dos Estados Unidos de interferir na soberania nacional e, inclusive, adquirindo o poder de arrendar e vender terras do território local. Com isso, pequenas e médias propriedades foram extintas para dar lugar à formação dos monopólios açucareiros voltados à

---

<sup>28</sup> Sobre o significado desse termo: “Apesar de ter sido absorvido por diversas correntes do pensamento social, o conceito de imperialismo é de base marxista. Para os principais teóricos do conceito, entre eles Lênin e Kautsky, o imperialismo refere-se ao processo de acumulação capitalista em escala mundial. Existem especificidades entre as teorias de Lênin e Kautsky: o primeiro dá destaque à ‘exportação de capitais’ e enfatiza a concorrência capitalista como geradora de conflitos intercapitalistas. [...] Para Lênin, o imperialismo assinala um novo momento do capitalismo, chamado por ele de capitalismo Monopolista. Já Kautsky dá maior ênfase às relações entre os países capitalistas em estágio avançado de desenvolvimento e os países subdesenvolvidos. [...] Embora o imperialismo, sob o qual Cuba esteve sendo subjugada no momento da Revolução, estar muito mais próximo do caracterizado por Kautsky, são as teorias de Lênin que vão acabar por influenciar, em maior escala, os líderes revolucionários cubanos. Isso se deve à origem dessa dominação imperialista em Cuba [...] Nesse período, quando essa relação se impõe, a principal potência capitalista americana [...], os Estados Unidos, começa a se posicionar em direção a um modelo de acumulação capitalista monopolista.” (BEMVINDO, 2012, p. 30)

exportação, dando continuidade ao processo iniciado no período colonial (DUARTE, 2013).

Os Estados Unidos controlavam nesse período, como proprietários ou arrendatários, 47,5% das terras dedicadas ao cultivo de açúcar, possuíam cerca de 75% da terra cultivável, a terça parte das ferrovias e a maioria dos portos. Por outro lado, milhares de famílias camponesas não possuíam terra alguma onde cultivar para se alimentar. E, no quesito alimentação, Cuba importava dos Estados Unidos entre 75 e 80% do seu consumo, incluindo a alimentação básica. Ou seja, não tinha controle da própria produção e não podia comercializar livremente com outros países. De acordo com Duarte (2013), na década de 1920 foi vivenciada em Cuba uma das graves consequências de uma economia baseada na monocultura. Houve uma baixa no preço do açúcar, agravada pela crise de 1929, e que se prolongou até 1959, levando a quebra de bancos e pequenos negócios. Entretanto, a crise sofrida pelo país não afetou os Estados Unidos, pelo contrário, estimulou seus negócios na ilha. A configuração estrutural que se tinha nesse momento, bens de consumo importados e açúcar exportado, além do domínio do aparelho produtivo por estrangeiros, impossibilitava a diversificação da agricultura e deixava o aparato financeiro submetido ao capital norte-americano. Logo, tal configuração impedia o desenvolvimento local.

Para além de aspectos estritamente econômicos, o desaparecimento da economia agrícola de subsistência e a sazonalidade da produção açucareira deixava os trabalhadores do campo, durante parte do ano, desempregados ou produzindo em terras arrendadas. Não raro, agricultores pertencentes à pequena burguesia rural transformavam-se em camponeses pobres e proletários (a escravidão foi abolida em 1886 e o número de imigrantes trabalhadores cresceu cada vez mais). Cuba nunca teve uma burguesia forte, que desenvolvesse um capitalismo nacional ou buscasse alianças com o proletariado, como ocorreu na Europa, deixando que o poder ficasse em mãos estrangeiras. Até por que, boa parte dessa burguesia era sócia em empresas norte-americanas ou dependia delas para obter equipamentos e matérias-primas (DUARTE, 2013).

Vale ressaltar que a economia cubana cresceu com base na indústria do açúcar, monopolizada pelos norte-americanos, o que acabou por gerar uma dependência também em outros setores fundamentais, como transporte, energia e comunicação. Mas

essa “Cuba neocolonial” possuía graves problemas sociais, tais como: maior parte da população vivia na ou próximo a miséria, longas jornadas de trabalho, baixos salários, etc. Assim, aos fins do século XIX e início do XX, o movimento operário já se organizava e se articulava, uma infinidade de partidos surgia e começaram a ocorrer movimentos grevistas por parte dos produtores de tabaco, que mesmo não sendo o carro chefe da produção, ainda era um setor importante.

A partir de 1917 ocorreram uma série de greves e manifestações com caráter de greve geral. Em 1919 teve início um movimento grevista de trabalhadores do açúcar que culminou, também, em uma greve geral. Em função da crise de 1929, no início de 1930 cerca de 200 mil trabalhadores fizeram uma paralisação de 24 horas, convocada pela Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC – ou em português: Confederação Nacional dos Trabalhadores Cubanos), reivindicando melhores salários e respeito aos direitos democráticos do povo. Em agosto de 1933 a luta revolucionária obteve algumas vitórias, tais como a revogação da Emenda Platt, jornada de trabalho de 8 horas, entre outras. A Constituição de 1940 acabou por avançar no plano social, entretanto, ela basicamente não foi colocada em prática. Assim, em março de 1952, próximo as eleições presidenciais e com grandes chances de vitória do Partido Ortodoxo, de ideias anti-imperialistas e respaldado pelas massas, Fulgêncio Batista, homem de confiança de Washington, em resposta ao aumento do movimento proletário pela conscientização da população, aplicou um golpe de Estado (DUARTE, 2013).

Com apoio político, econômico e militar dos Estados Unidos, Batista suspendeu a constituição de 1940 e com a crise gerada pela queda do preço do açúcar, em 1952, o governo utilizou dinheiro público para o fortalecimento do setor privado, o que colaborou para que o país entrasse em uma crise permanente. Em tal contexto, um grupo de jovens revolucionário, liderados por Fidel Castro, objetivando derrubar o governo golpista, tenta tomar, em 1953, uma importante base militar. O fato ficou conhecido como “Assalto ao quartel de Moncaja”. Alguns dos principais objetivos do grupo eram: soberania do povo, proclamação da Constituição de 1940, direitos trabalhistas, sancionar a lei do confisco, resolver problemas referentes a moradia, desemprego e educação, etc. Entretanto:

Apesar do levante dos guerrilheiros ser absolutamente legítimo, o grupo fracassou em seu objetivo de tomada do quartel e foi preso. Após a derrota o movimento se tornou mais radical. A participação

popular aumentou em função da revolta gerada pela ditadura de Fulgêncio Batista, especialmente pelo assassinato de dezenas de jovens combatentes e pela repressão geral criada em resposta ao assalto à Moncada. Enquanto Fidel Castro e outros guerrilheiros estavam presos em função do assalto ao quartel de Moncada, foi criado o Movimento 26 de Julho, em 1954. Inicialmente o grupo era composto por estudantes e profissionais liberais, mas em seguida também foi aderido pelas classes operária e camponesa. (DUARTE, 2013, p. 28)

Apesar do caráter reformista desse segundo grupo, ele desempenhou importante papel, além de ser uma evolução da postura dos movimentos sociais de até então frente ao combate ao domínio estrangeiro na ilha. Segundo Duarte (2013), uma importante tentativa de tomada de poder ficou conhecida como “Desembarco del Granma”, ocorrida no início de dezembro de 1956. Mas o grupo foi derrotado e os sobreviventes fugiram para a região de Sierra Maestra, onde se formou o Exército Rebelde, constituindo uma outra vertente revolucionária, a guerrilha rural, e que foi muito bem recebida pela população.

Em abril de 1958, foi convocada uma greve geral, mas esta não saiu como o esperado, sendo dispersa e tendo pouco apoio popular. Em dezembro de 1958 a greve foi novamente convocada, por Fidel e pela Frente Operária Nacional Unida (FONU), além do Movimento 26 de julho ter conquistado definitivamente o apoio da população rural. Assim, conseguiram paralisar o país por quatro dias e a participação da massa criou condições para as forças rebeldes conseguirem ocupar os dois quartéis mais importantes de Cuba: Cabaña e Columbia. Logo, a luta ganhou um caráter amplamente nacional, incluindo a participação da classe média e da pequena-burguesia, contando também com uma guerrilha urbana e uma guerrilha rural (DUARTE, 2013). Porém, a de se ressaltar que como a burguesia local não era o principal sujeito da luta, a classe operária e camponesa é que tomou as rédeas dessa coalisão de forças sociais em prol da revolução (WINOCUR, 1989).

Las tareas de liberación nacional, luego de tanto esperas, se cumplirán al promediar este siglo y entonces lo harán aceleradamenle. Iniciadas en 1959 luego del derrocamiento de Fulgencio Batista, un año después se ven agotadas. En el poder se encuentra el Ejército Rebelde, una coalición de fuerzas políticas donde se destaca el 26 de Julio y como primer ministro Fidel Castro. La revolución encara entonces otras tareas. Unst nueva línea fundamental de contradicciones se pone en marcha<sup>29</sup> [...]. (WINOCUR, 1989, p. 141)

---

<sup>29</sup> Em tradução livre: “As tarefas da libertação nacional, depois de tantas esperas, serão cumpridas em meados deste século e depois serão aceleradas. Iniciado em 1959 após a derrubada de Fulgencio Batista,

O objetivo era construir uma economia e uma sociedade que fossem soberanas, com liberdade para governar de acordo com os interesses da própria nação. No entanto, segundo Galeano (2010), quando a revolução conquistou o poder, a maioria dos cubanos não era nem sequer anti-imperialista. Eles se radicalizaram passo a passo, à medida que se sucediam os desafios e as respostas, os golpes e os contragolpes entre Havana e Washington, e a medida que se tornavam fatos concretos as promessas de justiça social.

O contexto em que se deu o processo revolucionário foi de colaboração geral da população, frente a uma situação insustentável tanto para os trabalhadores, vivendo em péssimas condições, quanto para a burguesia, que não conseguia avançar sob o império norte-americano, na condição de colônia e, tendo como estratégia de desenvolvimento inicial do governo revolucionário, uma política agrária e de industrialização, focada na diversificação da produção agrícola, afinal era preciso fortalecer o mercado interno (DUARTE, 2013). Ou seja, o processo não possuía, desde o seu nascimento, um caráter essencialmente socialista, e sim anti-imperialista. O seu alinhamento de fato com essa vertente, a sua transição para um governo socialista, se deu após a conquista do poder por parte dos revolucionários.

Em outubro de 1959, em plena efervescência revolucionária, o Departamento de Estado [dos Estados Unidos] enviou uma nota oficial a Havana manifestando sua preocupação pelo futuro dos investimentos norte-americanos em Cuba: já tinham começado os bombardeios de aviões “piratas” procedentes do Norte, e as relações estavam tensas. Em janeiro de 1960, Eisenhower anunciou a redução da cota cubana de açúcar, e em fevereiro Fidel Castro assinou um acordo comercial com a União Soviética para permutar açúcar por petróleo e outros produtos a preços razoáveis. A Jersey, a Shell e a Texaco se negaram a refinar o petróleo soviético: em julho, o governo cubano interveio e as nacionalizou sem qualquer compensação. (GALEANO, 2010, p. 154)

Nos dois primeiros anos após a tomada de poder, havia uma grande indefinição sobre qual era o verdadeiro caráter ideológico do movimento revolucionário cubano (BEMVINDO, 2012). Somente em 1961, com a vitória cubana ante a invasão imperialista norte-americana na Baía dos Porcos, é que se assumiu o caráter socialista da revolução cubana (CASTRO, 2015). Assim, em um contexto de Guerra Fria, e posteriormente com a Aliança para o Progresso, a aproximação de Cuba com a União

---

um ano depois eles estão esgotados. No poder está o Exército Rebelde, uma coalizão de forças políticas que se destaca o 26 de julho e como primeiro-ministro Fidel Castro. A revolução então enfrenta outras tarefas. Uma nova linha fundamental de contradições é lançada. ”

Soviética deu início a uma forte política de hostilidade a Cuba por parte do governo norte-americano, marcada por sanções e bloqueios, que perduram até os dias atuais.

Segundo Bemvindo (2012), a Revolução Cubana foi um marco de mudanças nas relações interamericanas. Primeiro, por colocar em pauta discussões sobre questões sociais até então pouco, ou nunca, debatidas, tais como a reforma agrária e os direitos trabalhistas. Em segundo, ela introduziu, nas relações entre os países americanos, um fator antes visto apenas regionalmente, o anti-imperialismo. Sem contar que serviu de inspiração para outros movimentos de esquerda em diferentes países do continente, tal como na Nicarágua, com a Revolução Sandinista.

### **1.2.3- Anibal Quijano e o Pós-Colonialismo**

A necessidade de expansão territorial do capitalismo surgido na Europa, estimulou a incorporação de várias áreas geográficas. A existência de mercados externos foi fundamental no processo de acumulação, e a América Latina, desde os tempos da colonização, vem servindo de maneira imprescindível para essa acumulação (AGUIAR, 2013; QUIJANO, 2005). Isso implica, tanto uma ocupação física e uma dominação político-econômica (colonialismo, neo-colonialismo e imperialismo), como uma dominação de cunho ideológico e cultural (pós-colonialismo).

Assim, os estudos denominados pós-coloniais, subalternos ou pós-ocidentais, comumente realizados na África, Ásia e América Latina, onde estes não são entendidos simplesmente como espaços geográficos, mas também como lugares que ativam o pensamento crítico emancipador, se propõem a articular uma perspectiva que evidencie a faceta colonial da expansão capitalista e de seu projeto cultural (ASSIS, 2014).

Segundo Quijano (2005), a América se constitui como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder inédito até então na modernidade. Fato produzido com base em dois eixos fundamentais: por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, o principal elemento fundacional das relações de dominação que a conquista exigia; e, por outro, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado em âmbito global.

Destrinchando o primeiro desses dois eixos, a ideia de raça, temos que ela, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu em tal continente identidades sociais historicamente novas: “índios”, “negros” e “mestiços”, e redefiniu outras, como “espanhol” e “português”. Nesse período, as relações sociais já estavam se configurando em relações de dominação, com isso, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, posteriormente passando a ser o modo básico de classificação social universal da população mundial.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero[...] (QUIJANO, 2005, p. 118)

Quanto ao segundo eixo, Quijano (2005) destaca que no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção (a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário), apropriação e distribuição de produtos foram constituídas ao redor da relação capital-salário e do mercado mundial. Todas elas voltadas para produzir mercadorias para esse mercado. Além do mais, elas não apenas existiam simultaneamente, como também todas, e cada uma, estavam articuladas com o capital e com seu mercado e, por esse meio, articuladas entre si. Conseqüentemente, para preencher as novas funções, cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais. Com isso, pela primeira vez na história, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos foi estabelecido. Uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo ascendeu: o capitalismo mundial.

Quijano (2005), então afirma que as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça, e sua associação à natureza dos papéis, resultou em uma sistemática divisão racial do trabalho, que se manteve desde então, estruturalmente associadas e reforçando-se mutuamente.

Segundo Assis (2014), para elucidar os desdobramentos sociopolíticos de tal processo, Quijano desenvolveu o conceito de “colonialidade” como sendo algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência de um país ou sua descolonização. Logo, essa distinção entre colonialidade e colonialismo permite explicar a continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim das administrações coloniais, e também demonstrar que essas estruturas de poder e subordinação passaram a ser reproduzidas. Por fim, também permite elucidar que elas são parte constituinte da formação da economia-mundo capitalista.

Consequentemente, a colonialidade terá uma conexão direta com o eurocentrismo:

A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais. [...]a Europa se transformou também, até o século XIX e virtualmente até a crise mundial ocorrida em meados de 1870, na sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. (QUIJANO, 2005, p. 119)

Assim, essa colonialidade do controle do trabalho determinou a geografia social do capitalismo e foi a responsável pelo vasto genocídio de índios na América Latina, entre outras populações tidas como inferiores, muito mais do que a violência da conquista ou as enfermidades trazidas pelos europeus. Segundo Quijano (2005), “o capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado” (p. 120).

Segundo Assis (2014), ao se lançar luz sobre o lado obscuro da modernidade, o paradigma colonialidade/modernidade demonstra que os diferentes discursos históricos, a exemplo da evangelização, civilização, modernização, desenvolvimento e globalização, procuram na verdade sustentar a concepção arbitrária de que existe um padrão civilizatório que é superior e “normal”. Deixando para as outras sociedades duas alternativas: ou a aniquilação total ou a imposição de uma dada forma de civilização.

Ou seja, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e da produção do conhecimento. Os europeus desenvolveram

uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, assim como as respectivas histórias e culturas destes, no passado de uma trajetória histórica cujo cume seria a Europa. Tudo isso justificado com base na classificação racial da população do mundo depois da América. Tal visão binária e eurocêntrica do conhecimento acabou por se impor em escala mundial no mesmo fluxo da dominação colonial europeia sobre o mundo (QUIJANO, 2005). Entretanto, não se deve esquecer, que houve resistência a essa perspectiva histórica. Na América Latina, por exemplo, estando vinculada ao debate sobre a questão do desenvolvimento/subdesenvolvimento e contra a específica secularização europeia do pensamento.

América e Europa produziram-se histórica e mutuamente, sendo as duas primeiras novas identidades geoculturais do mundo moderno. Consequentemente, o resultado disso gerou duas implicações decisivas. A primeira é que diversos povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é que a nova identidade racial, colonial e negativa, dada a eles implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade (QUIJANO, 2005). Logo:

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo<sup>30</sup> (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça; e c) a distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder. (QUIJANO, 2005, p. 127)

Assim, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Como afirma Quijano (2005), o trágico é que nós, latino-americanos, fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar tal imagem como sendo a nossa e como pertencente unicamente a nós. “Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros

---

<sup>30</sup> Interessante destacar que Quijano (2005) enfatiza que esse novo e radical dualismo que ascendeu não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, especialmente o das mulheres de “raças inferiores”, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos.

problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida” (p. 130).

Uma outra questão que está diretamente relacionada com o eurocentrismo, e com a qual Quijano (2005) também trabalha, é a “questão nacional”, ou a formação dos Estados-nação. Segundo ele, nações e Estados são um velho fenômeno, mas o que chamamos de “moderno Estado-nação” é uma experiência muito específica. Muito mais do que um espaço, ela se refere a uma sociedade nacionalizada e, por isso, politicamente organizada como um Estado-nação. A partir disso temos as instituições modernas de cidadania e democracia política. Ou seja, implica uma certa democracia e, deste modo, a cidadania pode chegar a servir como igualdade legal, civil e política para as pessoas socialmente desiguais. Quijano (2005), também afirma que, por ser uma sociedade individualizada entre as demais, o Estado-nação também pode ser sentido como identidade. Entretanto, toda sociedade se constitui enquanto uma estrutura de poder, consequentemente todo Estado-nação possível é uma estrutura e um produto do poder. Ou seja, diz respeito aos modos como foram configuradas as disputas pelo controle do trabalho, do sexo, da autoridade e de sua violência específica, da intersubjetividade e do conhecimento.

Mas, para o Estado-nação se expressar em seus membros, também é necessário algo concreto. Segundo o autor, os membros precisam ter em comum algo real, não só imaginado, algo que compartilhem. E isso se dá mediante uma participação mais ou menos democrática na distribuição do controle do poder. Em outras palavras, uma tentativa de homogeneização por meio da parcial e temporal participação democrática no controle da geração e da gestão das instituições de autoridade pública e de seus específicos mecanismos de violência. Na Europa Ocidental, tal processo se deu mediante a centralização estatal e, paralelamente, a imposição da dominação colonial, iniciada com a América (QUIJANO, 2005).

Por outro lado, na América, a questão do Estado-nação se deu de forma diferente da europeia. Nos Estados Unidos, por exemplo, os índios foram excluídos dessa nova sociedade, sendo considerados como estrangeiros. Posteriormente suas terras foram conquistadas e eles quase exterminados. Só a parit de então os sobreviventes foram minimamente inseridos na sociedade. Ou seja, inicialmente, naquele território, as relações colonial/raciais existiram somente entre brancos e negros. Sendo assim,

segundo Quijano (2005), já em meados do século XIX, Tocqueville percebera que dois grupos específicos não estavam autorizados a participar da vida política local: negros e índios. Essa discriminação era o limite desse impressionante e massivo processo de formação do Estado-nação moderno na então república dos Estados Unidos da América.

No que diz respeito a América Latina, mais especificamente ao Cone Sul (Argentina, Chile e Uruguai), Quijano (2005), nos aponta que à primeira vista, a situação desses países parece ter se dado de forma similar à ocorrida nos Estados Unidos. Entretanto:

Um elemento crucial introduziu, contudo, uma diferença básica nesses países em comparação com o caso estadunidense, muito em especial na Argentina. Enquanto nos Estados Unidos a distribuição da terra produziu-se de uma maneira menos concentrada durante um importante período, na Argentina a apropriação da terra ocorreu de uma maneira completamente distinta. A extrema concentração da propriedade da terra, em particular das terras conquistadas aos índios, tornou impossível qualquer tipo de relações sociais democráticas entre os próprios brancos [...], o que se constituiu foi uma sociedade e um Estado oligárquico, só parcialmente desmantelados desde a Segunda Guerra Mundial. [...] Em fins do século XIX a população de Buenos Aires compunha-se em mais de 80% por imigrantes de origem europeia. Levou tempo, por isso provavelmente, para que se considerassem com identidade nacional e cultural próprias diferentes da europeia, enquanto rejeitavam explicitamente a identidade associada à herança histórica latino-americana e, em particular, qualquer parentesco com a população indígena. (QUIJANO, 2005, p. 133)

No caso do Chile e do Uruguai a identificação e incorporação dos imigrantes europeus se deu de forma mais pronta e completa, pois essas sociedades já possuíam uma identidade suficientemente densa e constituída. Logo, esse processo de homogeneização social, imaginada de uma perspectiva eurocêntrica como característica e condição dos Estados-nação modernos, foi levado a cabo nos países do Cone Sul, não através da descolonização das relações sociais e políticas entre os diversos componentes da população, mas sim pela eliminação massiva de alguns deles, ou seja, os índios, os negros e os mestiços (QUIJANO, 2005).

No restante dos países latino-americanos, cerca de 90% da população era de negros, índios e mestiços. Porém, em todos estes países, no processo de organização dos novos Estados, foi negado a tais raças toda possível participação nas decisões sobre a organização social e política. O caminho eurocêntrico em direção ao Estado-nação se mostrou impossível. Segundo Quijano (2005), após a derrota de Tupac Amaru e do Haiti, só nos casos do México e da Bolívia se chegou tão longe quanto possível no caminho da descolonização social, por meio de um processo revolucionário mais ou

menos radical, durante o qual a descolonização do poder percorreu um trecho importante antes de ser contida e derrotada.

Ainda segundo o autor, esses novos Estados não poderiam ser considerados como nacionais, a não ser que se admita que essa exígua minoria de colonizadores no controle fosse genuinamente o representante do conjunto da população colonizada. Também não poderiam ser consideradas nacionais e nem democráticas, resultando assim em uma situação aparentemente paradoxal: Estados independentes e sociedades coloniais. Ou seja, havia uma dependência histórico-cultural, onde o branco dominador tinha seus interesses inclinados aos interesses da burguesia europeia, e não aos interesses dos não-brancos locais. Não havia um interesse nacional comum. Em virtude disso, o processo de independência dos Estados na América Latina, sem a descolonização da sociedade, não foi um processo em direção ao desenvolvimento, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. E Quijano complementa:

A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno. Atualmente podem-se distinguir quatro trajetórias históricas e linhas ideológicas acerca do problema do Estado-nação: 1. Um limitado, mas real processo de descolonização/democratização através de revoluções radicais como no México e na Bolívia, depois das derrotas do Haiti e de Tupac Amaru. No México, o processo de descolonização do poder começou a ver-se paulatinamente limitado desde os anos 60 até entrar finalmente num período de crise no final dos anos 70. Na Bolívia a revolução foi derrotada em 1965. 2. Um limitado, mas real processo de homogeneização colonial (racial), como no Cone Sul (Chile, Uruguai, Argentina), por meio de um genocídio massivo da população aborígine. Uma variante dessa linha é a Colômbia, onde a população original foi quase exterminada durante a colônia e substituída pelos negros. 3. Uma sempre frustrada tentativa de homogeneização cultural através do genocídio cultural dos índios, negros e mestiços, como no México, Peru, Equador, Guatemala-América Central e Bolívia. 4. A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela. Dificilmente alguém pode reconhecer com seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos. O que estas comprovações indicam é que há, sem dúvida, um elemento que impede radicalmente o desenvolvimento e a culminação da nacionalização da sociedade e do Estado, na mesma medida em que impede sua democratização [...]. (QUIJANO, 2005, p. 135-136)

Assim, Quijano (2005) demonstra que essa colonialidade do poder baseada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação foi sempre um fator limitante dos processos de construção do Estado-nação, com base no modelo

eurocêntrico, seja em menor medida como no caso estadunidense ou de modo decisivo como na América Latina. De acordo com Assis (2014), na tentativa de entender as estratégias de poder subjacentes ao exercício da colonialidade, Quijano desenvolveu a ideia de “colonialidade do poder”, como sendo um modelo de exercício da dominação, especificamente moderno, e que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento. Ou seja, essa colonialidade do poder é a classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, que tem origem no caráter colonial e se provou mais duradoura e estável que o colonialismo histórico.

Por fim, vale ressaltar que outro exemplo claro do desencontro entre a experiência latino-americana e a sua perspectiva de conhecimento é o debate e a prática de projetos revolucionários. No século XX a maioria da esquerda latino-americana manteve o debate basicamente em torno de dois tipos de revoluções: democrático-burguesa e socialista. Segundo Quijano (2005), rivalizando com essa esquerda, havia o movimento, fortemente influenciado pelo peruano Haya de la Torre, anti-imperialista, como um processo de depuração do caráter capitalista da economia e da sociedade latino-americanas, com base no controle nacional-estatal dos principais recursos de produção, como uma transição em direção a uma revolução socialista. Porém, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, esse projeto transitou definitivamente para uma espécie de social-liberalismo e foi se esgotando. O próprio autor apresenta a impossibilidade de uma revolução democrático-burguesa aos moldes do que ocorreu na Europa. Para ele, o capital existe como o eixo dominante da articulação conjunta de todas as formas historicamente conhecidas de controle e exploração do trabalho, constituindo-se em um único padrão de poder, que é histórico-estruturalmente heterogêneo e com relações descontínuas e conflitivas. Sendo assim, é surpreendente que a esquerda latino-americana não tenha lutado por uma revolução anti-escravista, prévia à revolução antifeudal e prévia à revolução anticapitalista.

As únicas revoluções democráticas realmente ocorridas na América, para além da Revolução Americana, foram as ocorridas no México e na Bolívia, como revoluções populares, nacionalistas, anti-imperialistas, anticoloniais (contra a colonialidade do poder) e anti-oligárquicas. Em uma clara tentativa de redistribuição radical do poder. Isso se deve, principalmente por que as “classes sociais”, latino-americanas, têm “cor”. Isso significa que, definitivamente, a classificação das pessoas não se realiza somente

num âmbito do poder, mas em todos e em cada um deles. No caso, por exemplo, da questão nacional apenas por meio da democratização da sociedade seria possível, e finalmente exitosa, a construção de um Estado-nação moderno, principalmente no que concerne à cidadania e a representação política (QUIJANO, 2005).

Fazendo um paralelo com Mariátegui, o próprio Quijano afirma:

Solitariamente, em 1928, José Carlos Mariátegui foi sem dúvida o primeiro a vislumbrar, não só na América Latina, que neste espaço/tempo as relações sociais de poder, qualquer que fosse seu caráter prévio, existiam e atuavam simultânea e articuladamente, numa única e conjunta estrutura de poder; que esta não podia ser uma unidade homogênea, com relações contínuas entre seus elementos, movendo-se na história contínua e sistemicamente. Portanto, que a ideia de uma revolução socialista tinha que ser, por necessidade histórica, dirigida contra o conjunto desse poder e que longe de consistir numa nova reconcentração burocrática do poder, só podia ter sentido como redistribuição entre as pessoas, em sua vida cotidiana, do controle sobre as condições de sua existência social. (QUIJANO, 2005, p. 138)

Ou seja, para esse autor existe a intrínseca necessária da redistribuição do poder, da qual a descolonização da sociedade se constitui enquanto pressuposição e ponto de partida. A mudança social nessa concepção tem como base para um sujeito revolucionário a questão geográfica e racial.

#### **1.2.4- O caso do MAS e o EZLN**

Como exemplo histórico do sujeito revolucionário centrado na questão racial e geográfica, abordaremos aqui o caso do MAS (Movimento ao Socialismo, na sigla em espanhol, ou Movimento para o Socialismo, em sua versão mais comum no português), e o caso do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional). O primeiro diz respeito ao partido que, a mais de uma década, governa a Bolívia e é liderado por Evo Morales.

Sobre o MAS e o contexto que lhe deu origem, Rezende (2016), afirma que após perder a Guerra do Chaco, nos anos de 1930, a Bolívia viveu duas décadas de crise na economia e no sistema político oligárquico, mantido por um rígido sistema de dominação e exclusão social. Então, em 1952, teve início a chamada Revolução Nacional<sup>31</sup>, servindo esta como uma espécie de giro modernizador que, em certa

---

<sup>31</sup> Que foi consolidada na cidade de El Alto, posteriormente considerada a primeira grande cidade indígena do continente. Para mais informações sobre a tradição de luta social nessa cidade, ver: <http://passapalavra.info/2010/02/18339>.

medida, conseguiu apaziguar o choque entre as novas classes médias, as novas classes trabalhadoras, os camponeses e as mulheres e, mais timidamente, a população indígena. Segundo Rezende (2016), o processo revolucionário promoveu a universalização do sufrágio, a nacionalização do setor de mineração, a reforma do setor educacional, uma tímida reforma agrária e a criação da Central Operária Boliviana (COB), que, futuramente, será fundamental para a constituição do MAS.

Com a COB, cresce entre os trabalhadores mineiros uma certa subjetividade forjada no entrelaçamento de uma narrativa fundada no drama dos massacres operários e na auto percepção de que o país existe graças ao seu trabalho. Tal fenômeno teve seu apogeu entre 1950 e 1960, se debilitando fortemente no final dos anos 1980 como consequência de uma série de mudanças estruturais impostas pela ascensão global e local do neoliberalismo (REZENDE, 2016).

Entre 1964 e 1982, o país passou por uma sequência de ditaduras militares, assim como boa parte do continente nesse período. Depois de uma campanha de mobilização social liderada pela COB, a democracia (de tipo liberal burguesa) foi reconquistada, mesmo que limitada. O período que se seguiu ficou conhecido como “democracia pactuada”, onde os partidos tradicionais (Ação Democrática Nacional, ADN; Movimento de Esquerda Revolucionária, MIR; e o Movimento Nacionalista Revolucionário, MNR) se revezavam no poder (REIS, 2013; REZENDE, 2016). A democracia era quase que meramente procedimental e houve uma confluência em torno da agenda neoliberal.

De acordo com Rezende (2016), dos vários empreendimentos neoliberais na Bolívia, nenhum deles teve um efeito material e simbólico tão impetuoso quanto a privatização do setor de mineração. Em pouquíssimo tempo foram demitidos cerca de 20.000 trabalhadores desse setor. A partir de 1985 a morfologia do trabalho se torna outra, não mais centrada no proletariado mineiro. Junta-se a isso cerca de 10.000 funcionários públicos e 25.000 professores rurais que perderam seus empregos nos primeiros anos dos ajustes estruturais. Tais privatizações transferiram para as transnacionais o direito de exploração do solo nacional e enfraqueceram o então forte movimento sindical. Assim, Rezende (2016) aponta que duas das principais consequências econômicas e sociais foi o declínio da condição operária e o incremento de um processo de migração interna. Ambas tendo grande relevância para a formação do MAS e para a nova articulação hegemônica forjada por ele.

As transformações no regime de produção e acumulação deram fim ao sindicalismo como principal mediador das relações entre Estado e sociedade e da identidade de classe construída em torno dos elementos técnicos, políticos e culturais da condição operária. Posteriormente, isso resultou, segundo Rezende (2016), na subtração da identidade operária enquanto centro articulador do campo de esquerda, o que possibilitou que a identidade indígena passasse a ocupar tal espaço, promovendo, como consequência, a formação de um bloco histórico de novo tipo.

O alto número de desempregados, principalmente mineiros, resultou no aumento dos processos migratórios, em especial entre cidade e campo. Rezende (2016) afirma que esses trabalhadores encontraram na lavoura da coca (produto tradicional e fonte de subsistência de grande parte do campesinato boliviano) uma alternativa possível para a sua subsistência. Por isso, esses mineiros foram buscar, geralmente no departamento (uma espécie de distrito) de Cochabamba, um pedaço de terra para o cultivo. Tal processo de deslocamento humano fez com que camponeses/indígenas entrassem em contato com os antigos mineiros e suas tradições organizativas que, somadas às tradições comunitárias dos primeiros, impulsionou um amplo movimento de sindicalização, crucial para a reorganização dos setores populares. Exemplo disso é a criação da Confederação Sindical Única de Trabalhadores da Bolívia (CSUTCB), em 1979, por meio de um congresso convocado pela COB. A novidade representada pela CSUTCB foi a organização sindical camponesa não apenas nos marcos classistas, mas também identitários.

Entretanto, o programa econômico neoliberal, que incluiu o desmonte da mineração e a tentativa de privatização da água em Cochabamba, também previa a chamada meta “coca zero”, de erradicação do plantio da coca, por pressão dos Estados Unidos. Além dos indicadores sociais, que eram alarmantes: 76% da população em situação de pobreza e 50% de pobreza extrema, sendo índios 65% dos pobres bolivianos, além de uma taxa nacional de emprego de 13%, sendo cerca de 70% dos empregos baseados em relações semiassalariadas. Os partidos haviam se firmado como sujeitos fundamentais da política, dentro do contexto institucional de democracia pactuada. Movimentava-se um sistema excludente e de baixíssima “responsividade”, com medidas contrárias ao interesse da maioria da população. Como resultado, a Bolívia viu se esgotar o seu sistema partidário, entrando em uma situação de instabilidade (REIS, 2013).

Assim, entre o final da década de 1980 e na década de 1990, com tal contexto político e a rápida mercantilização das diversas esferas da vida, era cada vez mais crescente as mobilizações sociais, desembocando na célebre Guerra da Água, em 2000 e no nascimento da Lei de Participação Popular (LPP), que promovia uma descentralização administrativa transferindo aos municípios recursos, atribuições e certo grau de autonomia. Segundo Rezende (2016), como consequência se verificou um incremento da participação popular na política institucional e do associativismo em nível local, cujo o crescimento foi especialmente expressivo nas áreas rurais.

Mas isso não foi o suficiente para sanar os problemas socioeconômicos enfrentado pelos bolivianos. Os anos 2000 começam extremamente conflituosos no país, ocorrendo até mesmo morte de militantes, a crise de legitimidade do sistema político boliviano era imensa; o crescimento econômico era baixo e não se refletia em melhorias concretas para a maior parte da população, além do ainda alto índice de desemprego (REZENDE, 2016) e a chamada “Guerra do Gás”, na cidade de El Alto. Nessa conjuntura:

Entre maio e junho de 2005, uma nova insurreição popular ocorreu em seis departamentos e, mediante bloqueios de estradas, paralisa quase todo o país com uma demanda explícita de nacionalização do hidrocarburetos. Considerada como a “segunda guerra do gás”, a crise termina com a renúncia do presidente Carlos Mesa. Como resultado direto das mobilizações dos anos anteriores as eleições de 2005 são vencidas por Evo Morales. Apesar das mobilizações sociais terem englobado uma pluralidade de interesses setoriais e diferentes segmentos da sociedade boliviana, dois vetores principais podem ser considerados como parte de uma plataforma política comum: i) a defesa na nacionalização dos hidrocarburetos, mediante a reformulação do marco legal para o setor; ii) a convocação de uma assembleia constituinte como parte de um processo de refundação do Estado. A refundação do Estado, termo incorporado como um objetivo da assembleia constituinte, emerge como uma proposta para a superação do abismo entre as duas Bolívias: a branco-mestiça urbana e a indígena, rural e comunitária. (SANTOS, 2014, p. 146)

A fundação do MAS, não foi um evento simples e espontâneo, foi um processo complexo que demandou tempo (REZENDE, 2016) e que emergiu quando os trabalhadores e movimentos sociais pararam de fazer mera resistência e começaram a planejar uma estratégia para conquistar o poder político por meios democráticos e constitucionais (REIS, 2013).

Ainda em 1992, em uma sessão da Assembleia dos Povos Originários, Evo Morales defendeu a criação de um “instrumento político”, um partido para garantir acordos com o governo. Entretanto, o grupo indígena radical katarista advogou contra e em defesa da

autodeterminação dos povos indígenas, contra qualquer tipo de participação sob as regras de um Estado que ainda considerava colonial e colonizador (REIS, 2013; REZENDE, 2016).

Apenas em 1995, no I Congresso sobre Terra, Território e Instrumento Político, é que teve origem a “primeira versão” do MAS, com o nome de Assembleia pela Soberania dos Povos (ASP). Esse evento contou com a participação de sindicatos de camponeses, de parte da COB e outras associações indígenas e de trabalhadores urbanos e ONGs, algumas vinculadas a Igreja Católica, com o objetivo de representar essa importante porção da população dentro da democracia eleitoral parlamentar (REIS, 2013; REZENDE, 2016). Alejo Véliz foi escolhido como líder da ASP, enquanto Morales era o segundo dirigente hierarquicamente mais importante.

Em 1997, a Corte Nacional Eleitoral não validou o registro da ASP, mas isso não impediu que parte dos seus quadros participassem do pleito por meio da frente Esquerda Unida, encabeçada pelo Partido Comunista Boliviano. Os quatro representantes da frente foram eleitos por Cochabamba, e Morales foi o mais votado do país, com 70% dos votos de seu distrito eleitoral. Véliz, que perdeu a eleição, acusou Morales de fazer contrapropaganda e o expulsou da ASP. A maioria das bases manteve-se ao lado de Morales e eles criaram, no mesmo ano, o Instrumento Político pela Soberania dos Povos (IPSP), que pouco depois acrescentou “Movimento para o Socialismo” ao nome (REIS, 2013; REZENDE, 2016).

La emergencia del MAS-IPSP es producto de la confluencia de cuatro factores históricos, políticos y sociales, en el momento de la crisis de Bolivia de principios de siglo (2000-2005). Cada uno de estos factores se mueve en, y procede de, lógicas temporales distintas que confluyen en este momento constitutivo. Los cuatro factores son los siguientes: 1) la emergencia politizada de la ruptura campo-ciudad; 2) la crisis del modelo económico neoliberal y la visibilización social de la deuda social que el modelo genera; 3) la crisis de representatividad de los partidos tradicionales y 4) el proceso de municipalización iniciado en 1994 en el marco de la democracia<sup>32</sup>. (ZUAZO, 2009, p. 27)

---

<sup>32</sup> Em tradução livre: “O surgimento do MAS-IPSP é o produto da confluência de quatro fatores históricos, políticos e sociais, no momento da crise da Bolívia no início do século (2000-2005). Cada um desses fatores entra e sai de diferentes lógicas temporais que convergem nesse momento constitutivo. Os quatro fatores são os seguintes: 1) o surgimento politizado da ruptura campo-cidade; 2) a crise do modelo econômico neoliberal e a visibilidade social da dívida social gerada pelo modelo; 3) a crise de representatividade dos partidos tradicionais e 4) o processo de municipalização iniciado em 1994 no marco da democracia. ”

Segundo Rezende (2016), a formação desse instrumento político, entendido como prolongamento dos movimentos sociais, foi uma exigência de um cenário que combinou a reconfiguração das classes sociais, dos modos de dominação política e das resistências, juntamente com uma dupla crise do Estado boliviano, que acabou por gerar um divórcio e um antagonismo entre o mundo político, suas instituições e o fluxo de ações das organizações civis. Mas, com a participação eleitoral, foi passando de um movimento tático para estratégico. Essa dualidade estrutural se evidenciada na dicotomia entre as estruturas herdadas dos movimentos e a nascente estrutura de candidatos e funcionários eleitos.

É importante destacar também que, segundo Zuazo (2009), o MAS-IPSP se constituiu sobre três eixos: 1) a construção do instrumento político dos camponeses indígenas originários, onde não se forma inicialmente um partido pois a ideia era formar algo distinto de um partido, com base em duas fontes: de um lado, é um produto da experiência democrática desenvolvida no mundo camponês/indígena, tendo percebido nas diferentes eleições que "os partidos nos dividem"; por outro lado, essa necessidade é uma resposta à crise de legitimidade de partidos que também atingem a área rural. 2) o papel que teve as eleições para a consolidação de uma unidade cocaleira sob a liderança de Evo Morales. Isso se deu porque a criminalização dos cocaleros, principalmente por conta do confronto do estado com os cocaleros do Chapare, constituiu-se como o aglutinador do camponês/indígena como sujeito político. Serão as eleições e o voto cocalero que demonstram para o conjunto dos camponeses, e povos originários, a utilidade e a eficácia de um partido enquanto instrumento político para atuar e conquistar espaços em uma democracia. 3) o MAS-IPSP é articulado e montado no ciclo de protestos sociais que se abre, em especial, a partir dos anos 2000, como vimos anteriormente.

Quanto ao conteúdo ideológico do MAS, Reis (2013) destaca sua heterodoxia, enfatizando que se trataria, inicialmente, de um partido diferente de todos os demais, sendo fruto, em grande medida, das ações e reflexões das esquerdas bolivianas em torno da síntese entre tradições "clássicas" de esquerda e questões referentes aos povos originários, a permanência e adaptação de suas tradições e formas sociais. Sendo também atravessado por elementos de nacionalismo progressista, antiimperialismo e antioligarquia, dividindo espaço com ideias indianistas relativamente moderadas,

elementos comunitários e um forte papel e atuação das mulheres camponesas e indígenas.

Após as eleições de 2002, o sucesso do MAS promoveu uma profunda transformação na correlação de forças, se tornando a segunda força política do país, o segundo partido com mais deputados e mais senadores e levou Evo Morales ao segundo turno da eleição presidencial, quando perdeu para Gonzalo Sánchez de Lozada na votação indireta no Congresso. Pouco tempo depois, se tornou a maior força política nacional, a partir das vitórias nas eleições municipais de 2004 e, em 2005, Morales elegeu-se presidente já no primeiro turno, com mais de 1,5 milhão de votos (REIS, 2013)<sup>33</sup>. Após a referida eleição, o agora já consolidado partido passou a ser majoritário na câmara baixa, com 72 dos 130 deputados. Na câmara alta, tinha pequena minoria, com 12 senadores, contra 13 do Poder Democrático Social (Podemos), da direita do espectro político boliviano, além de dois senadores mais centristas, um do MNR e outro da Frente de Unidade Nacional (UN).

O MAS surge na cena política boliviana inicialmente com a proposta de ser um “instrumento político” (Do Alto, 2008) dos movimentos sociais que buscavam, desta forma, participar das disputas político-partidárias pelo controle do aparato estatal. Nesse sentido, representou uma alternativa aos partidos tradicionais. Com o exercício do governo, no entanto, os vínculos com os movimentos sociais foram dando lugar ao ativismo estatal resultando em números pontos de tensão entre o partido e sua base de apoio original. Ao lidar com o alto nível de fragmentação política e conflitividade vigente na sociedade boliviana, o governo assume uma estratégia midiática e uma retórica que abarca todos os grandes temas e preocupações colocadas pelos movimentos antisistêmicos e pela esquerda. [...]esta retórica de espectro amplo foi mostrando suas inconsistências e contradições internas na medida em que as políticas iam sendo colocadas em prática, quase sempre sujeitas a cálculos pragmáticos e em meio a enormes fragilidades institucionais e políticas. (SANTOS, 2014, p. 147)

No que tange a sua política interna, Santos (2014) afirma que a convocação da Assembleia Constituinte em 2006 abriu caminho para incorporar formalmente o plurinacionalismo, o que de fato ocorreu no texto da nova constituição, aprovada em 2009. Com isso, os temas do indigenismo, da diversidade cultural e das desigualdades associadas, foram formalmente assimilados pelo arcabouço jurídico estatal. Porém a sua

---

<sup>33</sup>Apesar dos elementos populistas, para Reis (2013), o MAS deve ser classificado como um partido social-democrata, devido a sua gênese, seu comportamento enquanto oposição e por suas políticas no governo.

materialização ainda figura como tarefa por cumprir e, atualmente, o país passa por novos embates políticos devido a possível reeleição de Morales para o seu terceiro mandato como presidente, mesmo tendo sido derrotado no referendo feito sobre o assunto<sup>34</sup>.

Um outro exemplo histórico, para fins dessa pesquisa, que nos permite abordar o sujeito político aos moldes do que foi proposto por Mariátegui e Quijano é o caso do EZLN, no México. Ainda em 1969, é então fundada a Frente de Libertação Nacional (FLN). Cinco dos nove de seus fundadores eram originários do extinto Exército Insurgente Mexicano. A FLN combinou, na clandestinidade, três formas de luta: a política, a militar e a ideológica. Seu objetivo inicial foi integrar as lutas do proletariado urbano à dos camponeses e indígenas e formar o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Que, anos mais tarde, seria o EZLN que conhecemos hoje.

A ascensão da FLN está ligada ao fato de que, desde o final dos anos 1970, foram se forjando políticas e ideias visando à recomposição de uma hegemonia capitalista após a crise ocorrida neste período. A nova conjuntura em construção não seria mais de um imperialismo estatal-nacional, mas de um sistema-mundo a serviço das grandes corporações econômico-financeiras privadas. Em resposta a implementação do neoliberalismo, sobretudo na América Latina, afloraram movimentos atuando significativamente na luta contra tal projeto e ao próprio modelo de globalização imposto pelo capital. Emerge-se “novos” sujeitos sociais, o principal deles é o movimento indígena (NOGUEIRA, 2009).

Frente às críticas de uma esquerda que não enxerga os povos indígenas e as profundas alterações no mundo do trabalho, que fragilizaram os sindicatos e o protagonismo operário no continente, o movimento indígena e camponês passou a ser os novos articuladores do poder político na região. O indigenismo na América Latina tem suas origens mais imediatas no final da década de 1960 e, principalmente, na década de 1970. Ao longo desse período realizaram-se congressos<sup>35</sup>, encontros e a fundação de

---

<sup>34</sup> Para mais informações ver: <http://esquerdaonline.com.br/2017/02/10/bolivia-evo-entre-a-criese-e-a-reeleicao/> e <http://passapalavra.info/2011/10/46772>.

<sup>35</sup> Segundo Andreo (2007), esses congressos eram importantes pois, mesmo já havendo a união entre comunidades de mesma etnia graças à influência da teologia da libertação, o que ocorreu no Congresso Indígena, por exemplo, foi que esta união foi mais incentivada, fortalecida e aumentada para uma união maior, de enfrentamento de problemas comuns, auxílio mútuo, conscientização política e valorização da

órgãos governamentais e federações, assim como diversas organizações indígenas pelo continente, por exemplo: a Confederação Nacional de Comunidades Afetadas pela Mineração do Peru, a Coordenadora Andina de Organizações Indígenas, a Coordenadora Nacional de Ayllus e Marqas, a Confederação Amazônica do Equador (Confenaie), a Confederação das Nações Indígenas do Equador – (Conaie), a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (Cidob) e a Frente de Libertação Nacional (FLN) no México. Mas foi apenas nos anos de 1990 que essas organizações ganharam maior projeção, se inserindo de vez na vida nacional de países como México, Bolívia e Equador e realizando ações de repercussão internacionalmente (NOGUEIRA, 2009).

Exemplo disso é que, no México, em resposta a entrada em vigor do NAFTA, ocorreu, em 1994, o levante armado no estado de Chiapas. O levante foi organizado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), braço armado da FLN, sendo inicialmente de origem urbana e, posteriormente, se deslocaram para a Selva Lacandona, no Chiapas<sup>36</sup>, na primeira metade da década de 1980. O contato e convívio desses militantes com movimento indígena de resistência organizada da região deram ao EZLN as características com as quais ele mostrou-se ao mundo em 1994 (ANDREO, 2007).

Segundo Nogueira (2009), após a revolução mexicana zapatista de 1910, foi criada uma constituição voltada para os interesses da comunidade indígena campesina, tornando o país uma referência política no que diz respeito a relação política com os povos indígenas. Porém, posteriormente a algumas reformas neoliberais realizadas na década de 1990, esses povos voltaram a uma situação de extrema opressão, miséria e discriminação.

Mas, para entendermos melhor o EZLN é preciso entender a que se refere o termo “zapatista”. O termo acabou por se tornar uma referência para os movimentos sociais mexicanos após a revolução de 1910. Uma das principais lideranças dessa revolução foi

---

cultura indígena. As comunidades indígenas participantes passaram a enxergar suas demandas como dever do Estado para com eles, enquanto cidadãos mexicanos.

<sup>36</sup> Como afirma Ortiz (2005), no Chiapas, “onde pelo menos um terço da população de cerca de 3,5 milhões de pessoas é indígena e mais da metade é mestiça, ainda impera um racismo de tempos coloniais. Até duas ou três décadas atrás, índios não podiam andar pelas calçadas de San Cristóbal [...]”. Além do mais, a região possui as maiores reservas de água potável do país e o subsolo é privilegiado, contendo grandes reservas de gás natural, petróleo e urânio.

Emiliano Zapata (1879-1919), que comandou o Exército Libertador do Sul. A revolução mexicana foi um grande movimento popular de caráter antilatifundiário em resposta a fraude eleitoral comandada pelo general Porfirio Díaz Mori (NOGUEIRA, 2009).

Após a Revolução Mexicana, o Estado homogêneo se reafirmou, uma vez que a corrente popular de Francisco “Pancho” Villa e Emiliano Zapata foi derrotada. As reivindicações dos revolucionários não possuíam um conceito claro de Estado nacional, sua preocupação era a terra e, por esta razão, não conseguiram opor à corrente constitucionalista uma alternativa de governo nacional. A partir da década de 1970, em um contexto de crise e polarização agrária, ressurgiram movimentos indígenas por todo o México. Em resposta, uma das medidas tomadas pelo governo do presidente Luis Echeverría Alvarez, segundo Sergio Silva (1985, p. 203-205), foi a de traçar uma nova estratégia para o Instituto Nacional Indigenista (INI). Os objetivos principais do INI passaram a ser o de resolver problemas referentes às terras indígenas e organizar seus movimentos, assim evitando sua radicalização (ANDREO, 2007, p. 47).

Para Nogueira (2009), o EZLN tem aí suas raízes, porém, possui uma ideologia mais abrangente, abarcando elementos populistas, socialistas e fortemente baseado no modelo de vida e organizativo indígena. O zapatismo articula as experiências de comunidades heterogêneas, a questão da democracia nacional e o projeto de uma sociedade de sujeitos, individuais e coletivos, que se reconhecessem na diversidade. O sujeito político zapatista é étnico, nacional e universal. Ele se vê como mexicano sem deixar de ser indígena. Embasados pela noção de democracia participativa, de direitos como construção coletiva, estrutura interna não hierárquica e luta pela politização das relações do cotidiano. Entretanto o EZLN não é voltado para a conquista do poder do Estado (LÓPEZ Y RIVAS (2010), como ocorreu no caso do MAS, na Bolívia. O movimento recebeu ideias advindas do marxismo-leninismo, do maoísmo, do comunismo e do anarquismo. A vitoriosa Revolução Cubana, em 1959, também foi uma grande influência para diversas organizações político-militares, inclusive para o mais destacado movimento zapatista: a FLN. A revolução da Nicarágua também foi um fator que contribuiu para a expansão da FLN, pelo apoio logístico e treinamento de líderes do EZLN<sup>37</sup>.

Na prática política zapatista convergem a cosmovisão das comunidades indígenas de origem maia, que são suas bases de apoio civis, com seu histórico de resistência; a organização e as formas de luta dos camponeses mexicanos; o pensamento teórico renovado de uma esquerda democrática, não dogmática e a participação cidadã da

---

<sup>37</sup> Devido a essas características, Nogueira (2009) e Ortiz (2005) ressaltam que o movimento zapatista do Chiapas pode ser nomeado, dentro da literatura que abarca o tema, também como “neo-zapatismo”.

chamada sociedade civil [...]. Os zapatistas são, ao mesmo tempo, um grupo armado com amplas bases sociais e um movimento popular que contesta as concepções tradicionais da política. Um movimento armado que não pretende a tomada do poder, mas sim um diálogo permanente com a sociedade civil, que possibilite um movimento maior pelas transformações sociais. As ações políticas do EZLN estão sustentadas também numa concepção de democracia que parte da experiência das comunidades indígenas e projeta-se em nível nacional, fazendo a crítica às limitações do atual modelo partidário-eleitoral e propondo novas formas de luta política que combatam radicalmente a exclusão social. (ORTIZ, 2005, p. 178)

Mas, como apontado anteriormente, o EZLN só ficou conhecido em todo o México, e para além de suas fronteiras, em decorrência do levante ocorrido em 1994, na região do Chiapas. Tal levante envolve uma multiplicidade de causas, que vão desde a ocupação colonial hispânica, passando pelo processo de independência, até a profunda exclusão da população indígena. De acordo com Nogueira (2009), essa parcela esquecida da população constituía, no início dos anos 2000, cerca de 15% do total populacional. A modernização teve fortes efeitos sobre os índios do Chiapas, afetando suas tradições e criando uma nova identidade cultural “uma nova indianidade genérica, aberta, modernizada”, ou seja, a dimensão material das transformações econômicas atingindo diretamente as formas de vida. Será este novo tipo de indígena que os militantes do EZLN encontrarão ao irem para essa região do país. Complementando tal situação temos que as grandes empresas madeireiras e os latifundiários passaram a ter os aparatos legais para comprarem terras nas florestas da região, gerando um complexo processo de migração e conflitos étnicos. A terra, constituindo-se enquanto principal fonte de sustento da população mais pobre da região, tornou-se cada vez mais escassa, principalmente a partir da década de 1970 com o agravamento da crise das fazendas tradicionais e da expulsão das comunidades indígenas da floresta a partir do decreto presidencial, que dava permissão para a exploração indiscriminada da mesma. Entre 1980 e 1990, centenas de propriedades e latifúndios foram ocupados pelos camponeses. Assim, como afirma Nogueira (2009), como os indígenas camponeses não apenas realizaram mobilizações de protesto, mas também deram início à ocupação de algumas terras, o caráter violento da resposta dos fazendeiros foi cada vez mais sistemático. Desde então, a luta pela democratização da terra tornou-se um símbolo de resistência no Chiapas.

Essas condições socioeconômicas da população indígena foram o fermento básico da preparação da rebelião ocorrida em 1994 e da sua continuidade até hoje. Mas a questão

fundiária não foi o único fator decisivo para esse evento. A atuação da ação pastoral, via Teologia da Libertação (ANDREO, 2007); a presença de líderes estudantis advindos das mobilizações de 1968, dentro das organizações populares do Chiapas (NOGUEIRA, 2009); e o NAFTA, ou Tratado de Livre Comércio, (ORTIZ, 2005; LÓPEZ Y RIVAS, 2010) também foram fundamentais no desenrolar dos fatos.

Em 7 de novembro de 1991, o Executivo Federal — em cumprimento da política neoliberal acordada com o Fundo Monetário Internacional, das exigências do Tratado de Livre Comércio (TLC-NAFTA) e seguindo os interesses dos grandes latifundiários e políticos mexicanos e estrangeiros — enviou ao Congresso um projeto de reforma do Artigo 27 da Constituição mexicana de 1917. O novo texto não somente legalizava os latifúndios disfarçados e legitimava as declarações de que não havia mais terra para destinar à reforma agrária, como facilitava a privatização de terras sem dono e comunais pelos latifundiários. O referido artigo regulamentava a posse das terras coletivas dos ejidos e a proibição de alienação das mesmas. Este foi alterado por imposição dos EUA e do Canadá como condição sem a qual o México não faria parte do NAFTA. Com a alteração os ejidos podem ser vendidos, o que fatalmente acontece. Além disso, esta alteração transforma os indígenas em mão-de-obra barata para os grandes latifundiários. (NOGUEIRA, 2009, p. 14)

Assim, em 1 de janeiro de 1994 insurge no México, no estado de Chiapas, o levante armado do EZLN, concomitantemente a implementação do NAFTA, organizado principalmente por camponeses indígenas, com o objetivo de lutar pelo direito a terra, dignidade, democracia, justiça e liberdade. Como afirma Ortiz (2005), “da longínqua selva lacandona, milhares de mestiços e índios das etnias tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame e zoque, herdeiros da cultura maia, desceram das montanhas para ocupar várias cidades e localidades do empobrecido Estado de Chiapas” (p. 173). Tendo como principal foco do levante, houve a tomada da cidade de San Cristobal de las Casas. Essa cidade foi palco do Congresso Indígena de San Cristóbal de las Casas, ocorrido em 1974 e marco da ruptura que fez com que comunidades indígenas chiapanecas desenvolvessem uma resistência, unindo as etnias participantes, ao perceber interesses comuns e a necessidade de unirem-se para melhor resistir à exploração, marginalização e preconceito (ANDREO,2007). Tendo como base a própria Constituição de 1917, o EZLN encontrou nas armas a única opção para insurgir contra o autoritarismo de um governo que limitava as vias de participação política no país (NOGUEIRA, 2009).

Trechos da Declaración de la Selva Lacandona, a declaração de guerra dos rebeldes ao governo e ao exército federais foram reproduzidos em vários meios de comunicação. Nos dois dias em que os rebeldes ocuparam e permaneceram em San Cristóbal de Las Casas, antiga capital do Estado de Chiapas, o subcomandante insurgente Marcos,

chefe militar e porta-voz do EZLN, deu entrevistas a jornalistas e a correspondentes que chegavam em levadas da capital federal e de várias partes do mundo. [...]o governo mexicano não soube como reagir de imediato. Demorou alguns dias para decidir por uma contra-ofensiva militar e quando ordenou que suas tropas em Chiapas respondessem aos rebeldes, muitos guerrilheiros já haviam recuado aos seus esconderijos na selva ou nas montanhas. Mas alguns enfrentamentos armados ocorreram na cidade de Ocosingo [...]. Manifestações civis na Cidade do México e nas principais cidades do país clamavam por um cessar-fogo e abertura de negociações entre as partes. O EZLN pedia seu reconhecimento com o status de força beligerante e que suas reivindicações básicas por terra, trabalho, pão, teto, liberdade, dignidade e justiça fossem atendidas, ou pelo menos consideradas. O armistício só veio uma semana depois. Por sugestão dos zapatistas e pressões da sociedade civil, o governo aceitou negociar. (ORTIZ, 2005, p. 174)

Então, a Conai (Comissão Nacional de Intermediação), presidida pelo Bispo Samuel Ruiz García e integrada por intelectuais, artistas e dirigentes sociais, foi criada e impulsionou as primeiras negociações entre os zapatistas e o governo federal, a partir de fevereiro de 1994, e manteve-se como a principal instância negociadora do processo de paz até sua dissolução, em 1997.

Um outro aspecto que também tornou o EZLN conhecido, debatido e estudado no mundo todo, foi o uso que o movimento fez das, então ainda aspirantes, redes de comunicação por computador. Segundo Ortiz (2005), o EZLN possuía uma solidária e eficiente rede de comunicação, utilizando os recursos de correspondência eletrônica e das redes de comunicação via Internet eles teceram contato com ativistas de direitos humanos, simpatizantes da causa zapatista e movimentos sociais alternativos por todo o mundo. Desde as primeiras semanas da aparição pública do EZLN, seus comunicados, em especial do subcomandante Marcos, repletos de referências culturais, citações literárias, mitologia indígena e bom humor, podiam ser acessados eletronicamente em diversas partes do globo, além de serem abastecidas diariamente com informações sobre o que acontecia na zona de conflito, muitas delas contradizendo as versões oficiais apresentadas pelo governo.

Por fim, é importante destacar que essa autonomia indígena contemporânea na América Latina, não só no México, mostra a natureza transformadora desses processos. Segundo López y Rivas (2010), quando os zapatistas, por exemplo, assumem o autogoverno a partir do princípio “mandar obedecendo”, com rotação de cargos de autoridade, revogação de mandatos, participação de mulheres e jovens, reorganização equitativa e sustentável da economia, uma identidade anticapitalista e antisistêmica e a busca por

alianças nacionais e internacionais, se leva a cabo uma troca qualitativa no que tange as autonomias, refletindo na transformação dos próprios povos indígenas, suas relações de gênero, suas relações etárias, de apropriação do território e nos seus processos de construção de identidade política, étnica e nacional. A formação e o fortalecimento de um sujeito autônomo, passam também pela ruptura das velhas formas da política, a exemplo da política indigenista na América Latina que, por muitos anos, pois em prática o Estado para manter o controle dos povos e comunidades indígenas, por meio do paternalismo e do clientelismo, em uma “democracia tutelada”.

Fixados no estado de Chiapas desde o levante, o EZLN<sup>38</sup>, em agosto de 2003<sup>39</sup>, decretou a criação da “Junta de Buen Gobierno” nas cinco zonas territoriais sobre seu controle, as quais viriam a chamar de “Caracoles”. Eles possuem nessas cinco zonas territoriais, ou coordenadorias centrais, 30 municípios autônomos como forma de organização territorial em resposta ao Estado burocrático mexicano. Nesses mais de vinte anos de atuação o movimento impulsionou, por exemplo, a criação do Congresso Nacional Indígena (CNI) e o Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, além de enfrentarem a ameaça constante de grupos paramilitares e as dificuldades para a manutenção no ar, desde agosto de 2003, da sua Rádio Insurgente.

### **1.3-Novas subjetividades insurgentes no final do século XX: a virada Pós-Bolchevique na Europa e nos EUA**

As últimas décadas do século passado, foram marcadas pela convergência de duas fortes tendências históricas: de um lado, desde o fim dos anos de 1960 e início dos de 1970, o sistema do capital entrou em sua “crise estrutural”, como defende István Mészáros em vários escritos; e, por outro lado, encontra-se um crescimento incessante da produção (TONET & LESSA, 2012). Tal convergência gerou consequências:

[...] a crise do Estado de Bem-Estar e o neoliberalismo marcaram uma derrota profunda de uma das duas mais importantes vertentes do movimento operário mundial, a socialdemocracia. A partir de 1980, a crise do bloco soviético atingiu seu ápice e a outra vertente mais importante do movimento operário, a stalinista (ou a vertente soviética) também conheceu uma profunda derrota. (TONET & LESSA, 2012, p. 74)

---

<sup>38</sup> Para um estudo e visão mais aprofundada do movimento, pois aqui este não é nosso objetivo, sugerimos o livro “Otras Geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México”, organizado por Giovanna Gasparello e Jaime Quintana Guerrero.

<sup>39</sup> A experiência dos municípios autônomos vem sendo testada pelo movimento desde 1997, de acordo com Ortiz (2005).

Nesse cenário, a expansão global do capitalismo levou, e ainda leva, à expropriação de parcelas crescentes da população e à formação da classe trabalhadora em diferentes contextos regionais e/ou nacionais. No entanto, esse desenvolvimento capitalista é desigual. Por um lado, a acumulação de capital se aproveita de relações de trabalho mais antigas, por outro, cada “nova” classe trabalhadora, carrega em si as especificidades do seu processo de formação, mas pode também beneficiar-se do acúmulo de experiências de luta e projetos políticos desenvolvidos antes e alhures<sup>40</sup>. Assim, a ascensão do capitalismo de cunho neoliberal, posterior as breves experiências do Estado de Bem-Estar social na Europa, levou o mundo do trabalho a diversas mudanças.

Junta-se a isso, como afirma Tonet & Lessa (2012), o fato de que as crises deixaram de ser um fenômeno intermitente para se converter no modo permanente de reprodução da sociedade atual. Conseqüentemente, todas as contradições sociais se intensificam em escala planetária e indivíduos vivem a história como se ela fosse um destino imposto por forças não-sociais. Toda essa situação descrita acima, conduziu a um período de recuo generalizado do proletariado enquanto sujeito revolucionário. Se, do ponto de vista marxista, deve-se compreender o capitalismo como uma totalidade dinâmica e contraditória, o desafio ficaria a cargo de empreender análises e traçar estratégias que levem em conta as complexas relações no interior dessa totalidade. Exemplo disso são muitos dos escritos de Marcuse, como tentaremos demonstrar a seguir no texto.

Importante destacar, também, duas dessas complexidades: a questão relacionada a gênero e a questão relacionada a raça. Do ponto de vista das opressões de gênero, deve-se reconhecer que as relações entre gênero e classe, ou entre capitalismo e patriarcado, foram muitas vezes negligenciadas ou secundarizadas pelas análises de inspiração marxista, contribuindo para o predomínio de um divórcio entre estes e muitas feministas. Um primeiro ponto para se resolver tal separação é a constatação de que as formas patriarcais de opressão são anteriores ao capitalismo, mas sobreviveram à sua emergência e combinaram-se às relações sociais capitalistas de uma forma muito específica. Problema análogo reside na capacidade de entender que as mulheres não experimentam a opressão de gênero de forma homogênea, embora estejam submetidas

---

<sup>40</sup> [http://blogjunho.com.br/o-sujeito-historico-notas-introductorias-para-o-debate-da-esquerda-socialista-no-brasil/#\\_ftn13](http://blogjunho.com.br/o-sujeito-historico-notas-introductorias-para-o-debate-da-esquerda-socialista-no-brasil/#_ftn13)

em seu conjunto ao patriarcado. Diferenças de classe, de etnia e de raça geram distintas formas de subjetividade. Diferentemente das opressões de gênero, cuja base no patriarcado antecede o capitalismo, as opressões justificadas ideologicamente por critérios raciais surgem com o capitalismo, diretamente associadas à legitimação ideológica da escravidão moderna. Assim, posições de gênero interagem com as de classe e raça, atuando de forma complexa na determinação, das formas específicas e hierarquizadas, de como as opressões são vividas subjetivamente<sup>41</sup>.

### **1.3.1-Protestos juvenis, movimento negro, coletivos civis e Marcuse**

O filósofo alemão Herbert Marcuse, foi um importante pensador do marxismo e membro da chamada Escola de Franckfurt, entretanto é bastante comum leituras errôneas sobre seus escritos, em especial sobre o papel do movimento estudantil frente uma transformação social. Ainda na juventude, em Berlim, se aproximou dos espartaquistas e nutria grande simpatia por Rosa Luxemburgo. Segundo Konder (1998), a brutal repressão para com os espartaquistas e sua posterior derrota, marcada pelo assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, marcou indelevelmente a reflexão de Marcuse. O jovem estudante de filosofia refletiu intelectualmente sobre a derrota deste grupo, buscando extrair elementos desse fato que pudessem ajudar a revisar e buscar uma nova forma de atuação, sem recair nos erros do passado, dos quais a direita se aproveita, e buscando entender por que os princípios da justiça não prevaleciam.

Assim, posteriormente, saiu de Berlim rumo a Universidade de Freiburg, onde fez doutorado abordando a temática da historicidade em Hegel, sob orientação de Martin Heidegger, filósofo que o influenciou profundamente até início dos anos de 1930. De acordo com Konder (1998), o adentro na Escola de Franckfurt revitalizou por completo essa influência, levando-o a se debruçar novamente sobre as ideias de Marx, em especial nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. Tentou realizar algumas

---

<sup>41</sup> <http://blogjunho.com.br/ainda-o-sujeito-historico-ou-outros-sujeitos-notas-introductorias-para-o-debate-da-esquerda-socialista-no-brasil/>

combinações entre as ideias de Heidegger e Marx, mas acabou por optar em dar preferência ao segundo.

Da mesma forma que ocorreu com outros pensadores, a exemplo do também membro da Escola de Franckfurt<sup>42</sup>, Theodor Adorno, Marcuse foi obrigado a se exilar, primeiro em Genebra e, depois, nos Estados Unidos após a ascensão de Hitler. Em 1950, a Escola (ou Instituto de pesquisa Social) retornou a Alemanha, mas Marcuse optou por permanecer nos Estados Unidos, lecionando e escrevendo, até sua morte, no ano de 1979.

Segundo Konder (1998), ao longo dos anos de 1930 o autor vai se debruçar principalmente sobre as críticas às insuperáveis ambiguidades estruturais e à ideologia racionalista do liberalismo, entendendo que este não peca por contrapor sua defesa das liberdades individuais ao totalitarismo, mas sim por se deixar infiltrar por critérios que acabam por resultar em convivência com tendências totalitárias. Para o autor, a burguesia, no capitalismo avançado (liberal e neoliberal), proporciona aos indivíduos uma igualdade abstrata, que se realiza em desigualdade concreta, na desigualdade entre consumidores. O capitalismo desenvolveu consumidores com uma nova exigência de felicidade, de desejos, mas o mercado para onde são conduzidos os condena a frustração, visto que apenas uma pequena parcela destes dispõem de poder de compra suficiente para adquirir o que se supõem fazê-los felizes. Porém, é nesse ponto que, para Marcuse, se cria as condições para que se organize a consciência em prol de que a verdadeira felicidade dos seres humanos apenas ocorrerá mediante uma transformação coletiva das condições materiais da existência (KONDER, 1998).

Isso leva o autor a voltar a refletir sobre a necessidade de um sujeito revolucionário nessa atual sociedade. Ele realiza a distinção entre as necessidades falsas e as necessidades verdadeiras, onde as primeiras são determinadas por forças externas ao indivíduo, logo, fora de seu controle. Tais necessidades são produto de uma sociedade totalitária, repressora dos pensamentos e comportamentos humanos (OLIVEIRA & GHEDIN, 2009). Mas, ao mesmo tempo, o autor defendia que essa luta pela transformação social não podia ser usada como justificativa para cobrar dos que lutavam

---

<sup>42</sup> Quando se trata da Escola de Franckfurt, é comum à sua divisão entre primeira e segunda geração. No que abarcaria esse “primeiro grupo”, destacam-se, além de Marcuse, Adorno e Horkheimer, os pensadores Erich Fromm e Friedrich Pollock; já no que tange a chamada “segunda geração”, alguns nomes de destaque são Jürgen Habermas, Franz Neumann e Axel Honneth.

um comportamento de autonegação, de sacrifício acrítico deles mesmos. Como aponta Konder (1998), para Marcuse os indivíduos ansiosos por liberdade e felicidade se dispõem a lutar por seus ideais, visto que, na consciência, se veem como já sendo um pouco livres e felizes. Ninguém lutaria por algo que não conhece. Entretanto, nas condições de manipulação dos sujeitos por meio da publicidade e da cultura de massa do sistema capitalista atual, a possibilidade de mistificação dependerá de alguma concessão real, para que as promessas mistificadoras tenham alguma credibilidade. De acordo com Konder (1998), Marcuse defende que:

O que precisa ser radicalmente denunciado é o fato de que o prazer e a liberdade sofrem uma deformação profunda à medida que não podem ser efetivamente desfrutados por indivíduos concretos. No capitalismo, as pessoas são envolvidas nas malhas de demandas artificiais que exploram os desejos manipulados de individualidades cada vez mais abstratas. Impulsos e necessidades potencialmente enriquecedores são substituídos por carências cultivadas pela hipercompetitividade. (KONDER, 1998, p. 19)

Essa retomada a valorização do prazer e de conceitos como o indivíduo “abstrato” e o indivíduo “concreto”, têm inspiração hegeliana. O primeiro é utilizado por Marcuse para falar sobre o indivíduo que se limita a perceber sua situação imediata de isolamento, em contrapartida ao segundo, que irá designar o indivíduo que reconhece a inserção de seu movimento pessoal no movimento social, no constante intercambiar com os outros. É em Hegel que Marcuse encontra subsídios para tratar da relação entre os indivíduos e a sociedade, entendendo que o primeiro é singular, mas sua liberdade depende de este ter consciência não só da sua diferença, mas também do que têm em comum com os outros, ou seja, a sua universalidade (KONDER, 1998). A grande preocupação de Marcuse, a partir do pós-guerra, é uma teoria do sujeito, um novo sujeito histórico, já que o velho, a classe trabalhadora, tinha se tornado integrada à sociedade de consumo (LOUREIRO, 2005).

Tal movimento no pensamento de Marcuse o aproxima dos estudos da psicanálise, em especial as ideias freudianas. Com base nestas ele irá discorrer sobre a autoridade e a opressão e como o capitalismo extrapolou no desenvolvimento dos meios utilizados para tal, tornando-a assustadoramente mais sutil e eficiente, com seu uso disfarçado e uma sensação de liberdade estimulada pelo poder de escolha entre muitas mercadorias e serviços. Com base nessa vertente da psicanálise ele também se mune do conceito de “mais repressão” e de “princípio de desempenho”. Onde o primeiro está vinculado à ideia de dominação entendida como a consolidação de um determinado grupo

privilegiado que utiliza o progresso técnico, material e intelectual em seu benefício, estando então totalmente imbricada ao segundo conceito, o “princípio de desempenho”, norte de toda a sociedade industrial avançada, na medida em que sob este a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos dos seus membros (OLIVEIRA & GHEDIN, 2009).

Assim, Marcuse se utilizou do legado de Marx e Freud no intuito de desmistificar o mundo erguido pelo capitalismo liberal. A lógica dessa economia, que tende cada vez mais exclusivamente ao mercado, irá enaltecer o exercício de uma autonomia ilusória por parte dos indivíduos (KONDER, 1998).

O capitalismo, em sua forma contemporânea, tornou-se um sistema ainda mais poderoso do que no passado. Criou instrumentos que lhe permitiam "neutralizar" a classe operária (que deixou de ter o "perfil" que tinha na época de Marx). Submetendo a liberdade sexual recém-conquistada aos mecanismos do lucro, foi capaz de absorvê-la e adaptá-la às suas conveniências. Fez prevalecer uma tendência cada vez mais acentuada à unidimensionalidade. (KONDER, 1998, p. 23)

Assim, o filósofo alemão desenvolveu o conceito de “homem unidimensional”. Este, por sua vez, como afirma Bastos (2014), subscreve as condições materiais e subjetivas do homem, sendo esta a crítica de Marcuse a globalização e a um modelo de ser humano consensual aos valores do mercado, ou seja, o homem unidimensional. Este, por sua vez, pretendendo ser o pensamento único, busca se firmar não só por meio de definir as condições concretas e subjetivas para todos, mas também por reproduzi-las mediante o Estado, em especial, por meio das instituições sociais.

Marcuse utiliza também a expressão “sociedade unidimensional” para demonstrar o controle que a sociedade industrial exerce sobre as consciências humanas, onde a tecnologia, como modo de produção e totalidade dos instrumentos, dispositivos, invenções, é uma forma de organizar e modificar as relações sociais, reproduzindo fielmente a manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes (OLIVEIRA & GHEDIN, 2009).

Produz-se, então, uma subjetividade dita dominante, tanto através do desejo inconsciente e da vida simbólica dos indivíduos, quanto na parceria com as instituições sociais. Assim, continua Bastos (2014), refere-se principalmente a um modo de vida condizente com o capitalismo vigente e também se expande de forma consensual e com grande tendência totalizante pelo tecido social e na subjetividade dos sujeitos.

Seguindo tal raciocínio, Marcuse (1966) irá opor a imaginação "poética" à razão empírica e científica, onde o progresso tecnológico é acompanhado da racionalização progressiva. Então, tanto os arquétipos do horror como do prazer, da guerra como da paz, perdem seu caráter catastrófico. Onde o autor defende que esse não é um assunto da psicologia e/ou da ética, mas principalmente da política. Para Marcuse (1966), a meta da autodeterminação autêntica por parte dos indivíduos depende de um controle social eficaz da produção e distribuição das necessidades, em termos do nível de cultura material e intelectual atingido. Isso leva Marcuse (1966), a adentrar ainda mais politicamente a questão do sujeito histórico de transformação social.

A democracia direta e uma sociedade racional e livre, só ocorreria de fato se organizada, mantida e reproduzida por um sujeito histórico essencialmente novo. Abordando as mudanças na classe trabalhadora, advindas do desenvolvimento tecnológico, e críticas ao marxismo empregado na então União Soviética, Marcuse foi designado, por outros pensadores da esquerda, como utópico e acusado de só valorizar a ruptura, ignorando a dimensão da continuidade na histórica (KONDER, 1998).

A partir disso, a grande preocupação de Marcuse será uma teoria de um novo sujeito histórico, já que o "velho" sujeito revolucionário, estava agora integrado à sociedade de consumo. Daí o emprego da psicanálise freudiana, visto que era preciso entender a derrota das revoluções em termos tanto econômicos como políticos, sociais, históricos e psicológicos. O que leva a concepção de que a repressão das pulsões de vida (o que Freud chamou de Eros) é que cria indivíduos aptos a aceitarem uma sociedade repressiva e a temerem sua própria libertação (OLIVEIRA & GHEDIN, 2009).

Para Marcuse (1966), o poder e a eficiência do sistema de capitalismo avançado promove a completa assimilação da mente com o fato, do pensamento com o comportamento exigido, das aspirações com a realidade e militam contra o surgimento de um novo sujeito. Segundo ele, alguns dos sinais que validam a crítica em torno do tipo de sociedade em questão ficam por conta da crescente irracionalidade do todo; desperdício e restrição da produtividade; necessidade de expansão agressiva; ameaça constante de guerra; exploração intensificada; desumanização, etc. Esse contexto indica uma alternativa histórica: a utilização planejada dos recursos para a satisfação de necessidades vitais com um mínimo de trabalho, a pacificação da luta pela existência. Ao pensar essa alternativa, o autor irá defender a teoria dialética e a recusa a então

realidade humana, com sua crescente conquista tecnológica e, conseqüentemente do homem sobre o homem. Segundo Marcuse (1966), no sistema de capitalismo avançado, a dominação funciona como administração e, nas áreas superdesenvolvidas de consumo em massa, a vida administrada se torna a boa vida de todos.

Preocupado em pensar uma saída para tal dominação, ramificada nas diversas dimensões da vida social, advinda do capitalismo, o autor aponta que:

Mas a luta pela solução ultrapassou as formas tradicionais. As tendências totalitárias da sociedade uni dimensional tornam ineficaz o processo tradicional de protesto - torna-o talvez até mesmo perigoso porque preservam a ilusão de soberania popular. Essa ilusão contém alguma verdade: "o povo", anteriormente o fermento da transformação social, "mudou" para se tornar o fermento da coesão social. Aí, e não na redistribuição da riqueza e igualação das classes, está a nova estratificação característica da sociedade industrial desenvolvida. Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não o seja. (MARCUSE, 1966, p. 234-235)

Defende então, ao fim de seu livro *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*, a necessidade e a probabilidade do encontro entre uma consciência humana avançada e uma força explorada, onde então seria possível uma inversão do *status quo* vigente, uma mudança na práxis e na realidade social. Formada tal base de pensamento e entendimento da realidade, Marcuse irá se debruçar sobre a então efervescência do final da década de 1960 e visualiza ali essa possibilidade de mudança.

Valle (2003), aponta que durante a chamada “Era de Ouro”, entre o início do pós-Guerra e a crise da OPEP<sup>43</sup>, em 1973, os países industriais batem vários recordes em termos de desenvolvimento econômico e tecnológico, tornando-se detentores de três quartos da produção mundial, encabeçados pelos Estado Unidos e pelo dólar. Nas economias de mercado desenvolvidas, aumenta-se o padrão de consumo do cidadão médio, simultaneamente ao quase desaparecimento do desemprego. Então, os trabalhadores têm acesso à multiplicidade de bens e serviços oferecidos pelo sistema produtivo, além de um Estado previdenciário. Concomitantemente, os partidos socialistas e os movimentos trabalhistas são, pouco a pouco, enquadrados nesse “novo” capitalismo.

---

<sup>43</sup> Organização dos Países Exportadores de Petróleo.

Porém, o alto padrão de vida por ele propiciado pela constante exploração imperialista do chamado “Terceiro Mundo”, neocolonialismo do período da Guerra Fria, foi deixando e expondo cada vez mais suas marcas e contradições através das formas desumanizantes com que trata “os deserdados da sociedade”, vítimas da discriminação no emprego, na habitação, na educação; nos Estados Unidos, em especial, destacam-se os negros, os mexicano-americanos, os porto-riquenhos, os índios, etc. Essa cumplicidade entre capital e trabalho levou a uma divisão ainda no interior da própria classe trabalhadora e a automação como poderoso instrumento de despolitização (VALLE, 2003). Mas, é justamente nesses setores da sociedade, durante esse período, que Marcuse (1999b, *apud* VALLE, 2003) afirma que se inicia um despertar da consciência para tal situação, da escravidão em meio a abundância e a consciência de que o mundo precisa ser um lugar diferente.

Enquanto um caminho de libertação mundial começa a ser trilhado através das lutas dos povos colonizados pela independência, simultaneamente, nos EUA, o “poder negro” se rebela contra o preconceito racial e o movimento estudantil, lado a lado com os professores e integrantes da Nova Esquerda<sup>44</sup> (GITLIN, 1993, p.2), ocupa as universidades e toma as ruas em manifestações que repudiam a intervenção americana no Vietnã. [...] Marcuse recupera a teoria marxista do capitalismo monopolista ligada à do imperialismo clássico. (VALLE, 2003, p. 46-47).

A crise do sistema monetário no final da década de 1960, inflação, desemprego crônico e a resistência nos países do Sul global davam o contexto para os sinais de desgaste do capitalismo monopolista. As novas formas de oposição que estavam surgindo abriam, para Marcuse, um leque de possibilidades para explorar as rachaduras das grandes contradições da sociedade então estabelecida (VALLE, 2003). Marcuse vê o capitalismo avançado como uma sociedade “democrática totalitária”, em que todo tipo de oposição se encontra integrado. Ou seja, os outsiders, os marginais, as minorias rebeldes, entre

---

<sup>44</sup> “Nova Esquerda”, termo popularizado principalmente pelo escrito de C. W. Mills intitulado “Carta à Nova Esquerda” (disponível em: <https://www.marxists.org/subject/humanism/mills-c-wright/letter-new-left.htm>), é entendida como os movimentos de esquerda ocorridos em diversos países a partir de 1960, orientados, por um lado, por um ativismo mais amplo que o de cunho trabalhista e, por outro lado, buscando evitar os erros dos então antigos partidos da esquerda. Nos Estados Unidos, os exemplos mais conhecidos são o movimento Hippie, os protestos contra a Guerra do Vietnã e as manifestações por direitos civis, diretamente ligados as questões de raça, a exemplo dos Panteras Negras, gênero e a contestação da cultura ocidental. Perderam força ainda na década de 1970. Para maiores informações, sobre esses fatos nos Estados Unidos, sugerimos, por exemplo, o texto disponível em: [https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi5sbqLwr7WAhXDIJAKHfykCPAQFghXMAk&url=http%3A%2F%2Fwww.snh2015.anpuh.org%2Fresources%2Fanaais%2F39%2F1439544737\\_ARQUIVO\\_RairaAbi-Ramia-TextoANPUH2015.pdf&usg=AFQjCNFPmPrledONVfvjI-eiKDpBExbYUw](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwi5sbqLwr7WAhXDIJAKHfykCPAQFghXMAk&url=http%3A%2F%2Fwww.snh2015.anpuh.org%2Fresources%2Fanaais%2F39%2F1439544737_ARQUIVO_RairaAbi-Ramia-TextoANPUH2015.pdf&usg=AFQjCNFPmPrledONVfvjI-eiKDpBExbYUw).

outras indicariam a existência de uma frágil alternativa, mas sem qualquer garantia (LOUREIRO, 2005).

Vale ressaltar que, apesar da eclosão dos movimentos estudantis, de libertação colonial, dos direitos civis, dos hippies, a literatura da *beat generation*, não havia uma organização solidária que promovesse a confluência dessas diversas tendências. Essas contestações econômicas, políticas e culturais, são forças que permitem vislumbrar a chamada “realização da utopia”<sup>45</sup>, desde que estejam dirigidas à ruptura do sistema. Marcuse reconheceu as limitações de tais movimentos e defendia a renovação de conceitos para evidenciar as possibilidades de superação da ordem atual. Alertar e apontar as contradições do capitalismo é o papel da “nova esquerda” que, embora totalmente diversa das forças ortodoxas marxistas da transformação social, deve conservar como prioridade a recusa da já citada ordem social estabelecida (VALLE, 2003). A citação abaixo, mesmo demasiadamente longa, se mostra produtiva para a presente discussão:

O processo de formação destas novas formas oposicionistas deve ser entendido não apenas a partir de seu surgimento, mas também de suas modificações ao longo dos anos 60. A Nova Esquerda nos Estados Unidos, composta por um grupo de intelectuais desde o início desta década, vincula-se à organização SDS - Students for a Democracy Society. Paralelamente ao movimento negro, ela torna-se o centro dinâmico das reivindicações políticas, abrindo caminho para a emergência dos movimentos hippies, feministas e homossexuais. Já a organização mais representativa da juventude negra é a SNCC – Student Nonviolent Coordination Committee– que, assim como a SDS, surge primeiramente como suporte para os grupos pacifistas e para os movimentos dos direitos civis, respeitando os limites democráticos através da resistência passiva e da rebeldia sem violência física. Sob a forte influência de Martin Luther King, a SNCC luta contra a segregação no campus universitário. Apesar das diferenças entre as duas principais organizações estudantis, podemos notar que, frente à conjuntura mais ampla, a SDS e a SNCC estão unidas em torno das questões nevrálgicas deste momento: as lutas contra a guerra no Vietnã e contra a discriminação dos negros. A partir de 1964, o movimento da juventude negra se torna mais extenso, violento e radical, sob a influência da militância de Malcolm X, líder negro e revolucionário nacionalista, que prega a luta armada em legítima defesa e o pan-africanismo. O slogan “Black Power”, que

---

<sup>45</sup> Segundo Loureiro (2005): “Como seria possível então na sociedade industrial avançada fazer explodir essa estrutura de caráter que apoia os senhores e suas instituições? Como seria possível uma “subjetividade rebelde”? Marcuse acredita existir a possibilidade objetiva do que Bloch denominou “utopia concreta”. “Utopia”, porque essa sociedade não existe em lugar algum; “concreta” porque é uma possibilidade histórica real (GR,p.148). O problema seria a inexistência de um sujeito histórico “eficaz” para viabilizar essa utopia que ele vê como possível” (p.12).

passa a ser utilizado pelo SNCC, ecoa em motins como o de 1965 em Watts e aqueles que marcam os verões “sangrentos” de 1966 e de 1967. Esses levantes são divulgados como um passo significativo na escalada da “guerra racial”, levando muitos americanos a acreditar na existência da “guerrilha urbana”. Uma das justificativas para a utilização da violência decorre da própria insuficiência das leis dos direitos civis de 1964 e do direito de voto de 1965. Do ponto de vista estratégico, contudo, não há unanimidade entre os grupos de esquerda, que permanecem internamente divididos entre a luta parlamentar e o confronto. [...] os ativistas do SNCC, do SDS e parte dos intelectuais militantes da Nova Esquerda passam a vislumbrar a possibilidade de aliança com as forças revolucionárias do Terceiro Mundo. A influência da luta armada maoísta torna-se bastante presente nos movimentos de contestação norte-americanos. (VALLE, 2003, p. 49)

A efervescência da década de 1960 e início da de 1970, em especial na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, foi marcada por um forte caráter libertário, com a juventude urbana questionando os valores centrais da cultura ocidental. Seus antecedentes, segundo Pereira (1986), vêm desde o pós-Segunda Guerra, com as transformações nas condições de vida e trabalho, as disputas militares e ideológicas da Guerra Fria, a expansão do ensino superior, o rápido desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, o *american way of life*, a tecnocracia, a afirmação da individualidade, uma dinâmica da política institucional vista como “quadrada” e um sistema cada vez mais repressivo e massificante.

No caso específico dos Estados Unidos, essa “onda” já se anunciava desde os anos de 1950, no entanto é apenas nos anos seguintes que ocorre a explosão político-cultural típica desses movimentos sociais. Um fato característico, e bastante relevante desse quadro, são as revoltas nos campus universitários, que culminaram com a radicalização do movimento estudantil internacional, comumente sintetizada pelo Maio de 1968, na França (PEREIRA, 1986). Lá as insurreições tiveram início com as greves estudantis em protestos contra a administração universitária e a polícia. Em pouco tempo se espalhou pelas camadas populares da sociedade francesa, abarcando diversas etnias, classes, culturas e idades. Marcada por diversas manifestações e greves gerais, perpassada por ideias de cunho esquerdista, comunista e também anarquistas, logo o movimento foi reprimido pelo governo. Segundo Oliveira e Ghedin (2009), Marcuse é visto pelo movimento de Maio de 68 como um dos “maître a penser” da revolta estudantil, fazendo uso seletivo de escritos do filósofo, tais como “Ideologia da Sociedade Industrial” e “Eros e Civilização”.

Esse período é também comumente chamado de “contracultura”. O termo foi inventado pela imprensa norte-americana, com a função de designar um conjunto de manifestações culturais que floresciam, tanto nacional como internacionalmente, especialmente na Europa. Ou seja, o termo visa designar tanto um fenômeno histórico concreto, como uma postura, uma posição de cunho crítico, em especial frente a ideia de “superioridade” de uma dada cultura sobre a outra. Onde cultura é entendida como um produto histórico (PEREIRA, 1986).

De um lado, o termo contracultura pode se referir ao conjunto de movimentos de rebelião da juventude de que falávamos anteriormente e que marcaram os anos 60: o movimento hippie, a música rock, uma certa movimentação nas universidades, viagens de mochila, drogas, orientalismo e assim por diante. E tudo isso levado à frente com um forte espírito de contestação, de insatisfação, de experiência, de busca de uma outra realidade, de um outro modo de vida. [...] De outro lado, o mesmo termo pode também se referir a alguma coisa mais geral, mais abstrata, um certo espírito, um certo modo de contestação, de enfrentamento diante da ordem vigente, de caráter profundamente radical e bastante estranho às formas mais tradicionais de oposição<sup>46</sup> a esta mesma ordem vigente. (PEREIRA, 1986, p. 20)

Mas, como apontado brevemente acima, essas revoltas não se tratavam da revolta de uma elite que, mesmo privilegiada, visasse uma redistribuição da riqueza social ou do poder em favor dos mais excluídos. Também não se tratava de uma “revolta dos despossuídos”. Era justamente a juventude das camadas médias, e altas, com pleno acesso aos privilégios da cultura dominante, devido as suas maiores possibilidades de inserção no sistema de ensino e no mercado de trabalho, que a contestavam (PEREIRA, 1986).

Nesse contexto de efervescência, a temática do sujeito revolucionário em Marcuse, foi motivo de diversas acusações de que o autor havia deixado de lado o marxismo e o proletário, enquanto agente da mudança social, em prol do movimento estudantil, em grande medida devido a Maio de 1968. Entretanto, tal acusação é falsa. Marcuse ainda enxergava na classe trabalhadora o sujeito de transformação, porém as mudanças observadas na dinâmica capitalista fizeram o autor pontuar que, para executar tal mudança, o proletariado precisava primeiro tomar consciência de sua situação e

---

<sup>46</sup> Interessante destacar que essas formas não tradicionais de oposição e, principalmente, a questão da violência (o que é e o que não é; quando ela é justificável ou não, etc), foram motivos de famosa discussão, via cartas, entre Marcuse e seu grande amigo Theodor Adorno, então diretor do Instituto de Pesquisa Social, no período em que o nazismo obrigou este a se transferir para os Estados Unidos. Para uma leitura, da versão digitalizada, de tais cartas, sugerimos: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs240818.htm>.

posição. E, para ele, o agente com maior potencialidade naquele período histórico para promover essa tomada de consciência era o movimento estudantil. Na verdade, segundo Loureiro (1998), Marcuse procurou repensar os fundamentos do marxismo, de forma a preservá-lo da política reformista dos partidos operários tradicionais. É isso que demonstraremos a seguir.

Em um texto que dialoga com a peça "The Greening of America", de Charles A. Reich, Marcuse (2005) aponta três tipos de consciência: a Consciência I seria a antiga tradição americana, a Consciência II corresponde ao "Estado corporativo" e, por fim, a Consciência III, naturalmente, a geração jovem em rebelião contra o *establishment*. Com base nisso, e no seu forte vínculo filosófico com a intrínseca relação entre teoria e prática e a realização da liberdade humana, Marcuse (2005), em diálogo com sua então orientanda Angela Daves, vai deixando mais evidente o seu posicionamento. Marcuse (2005), elogiou o assertivo entendimento de Daves, com base na dialética do mestre e do escravo de Hegel, onde ela assimila o que foi dito sobre essa ideia filosófica e procura traduzi-la para a realidade, tirar o imperativo moral da sala de aula, do campus e ir ajudar os outros. No caso de Daves, não só uma acadêmica, mas também uma ativista, isso se deu em especial no movimento negro da época.

Em Marcuse (2005), fica clara a sua relação positiva com diversos movimentos que afloraram a época, tais como o movimento negro e o movimento feminista, este último tido por ele como o movimento político mais importante daquele período e, potencialmente, o mais radical, mesmo que o próprio movimento não tivesse consciência disso. Entretanto, no que tange a chamada "nova esquerda" como um todo, o próprio Marcuse (2005) demonstra o seu incomodo com más leituras e interpretações sobre os seus escritos. O New York Times, por exemplo, o chamou de líder ideológico da esquerda, posição que ele negou ter e ainda afirmou que, na sua opinião, a esquerda não precisava de um líder ideológico. Essas "falhas" de interpretação fizeram Marcuse (2005) escrever sobre o seu entendimento referente a esquerda e de como ela chegou ao ponto em que se encontrava naqueles anos.

Pensando de forma realista e teórica a situação da esquerda, o autor aponta as duas contradições com as quais o movimento é confrontado. Por um lado, o fato de que a sociedade estava ficando cada vez mais repressiva, destrutiva, das capacidades humanas e naturais para ser livre, determinar a própria vida sem explorar os outros, pela moral

que é exigida, todos aqueles que são explorados pela política de colonização interna e externa, etc. Entretanto, deve-se admitir que a grande parte da população não é ciente disso, não é politicamente consciente dessa necessidade de mudança. Consistindo assim, no primeiro grande problema da estratégia da esquerda de então. O segundo grande problema é que se é constantemente confrontado com as demandas e a moral.

Para Marcuse (2005), não adianta apenas quereremos criar novos seres humanos, devemos nos esforçar para ser esses seres humanos aqui e agora. Para ele, devemos ser capazes de mostrar, mesmo que de forma muito pequena, os modelos do que um dia pode ser um ser humano. E a alternativa, nestes termos, em que ele acredita é o socialismo. Não o socialismo marcado pelo estalinismo e nem pelo pós-stalinismo, mas o socialismo libertário que sempre foi um conceito integral do socialismo. Porém, a obtenção de uma base nas massas, pelo menos nos Estados Unidos, Marcuse (2005) afirma ser aparentemente e igualmente inimaginável.

Como solução a tal situação, ele pondera sobre um “suporte”, uma possível base. Mas, segundo ele, é aqui que se encontram os limites da persuasão democrática (por parte da esquerda), pois uma grande parte da classe trabalhadora está integrada em grande parte no sistema e em uma base material bastante sólida. Entretanto, vale ressaltar que nada é para sempre na história e que as contradições do capitalismo corporativo<sup>47</sup>, a época, eram mais graves do que nunca. A ilusão de uma suposta integração estava por um fio.

Mas, segundo Marcuse, as mesmas circunstâncias que militam contra a persuasão democrática também militam contra o desenvolvimento de um partido de massas revolucionário e centralizado, de acordo com o modelo tradicional. Não apenas porque não havia massas revolucionárias a serem centralizadas, ou porque o aparelho de supressão era infinitamente mais efetivo e poderoso do que antes, mas, principalmente, porque a centralização não parecia ser a maneira mais adequada de trabalhar para a mudança e obtê-la. A tarefa da esquerda é uma “tarefa de iluminação”, uma tarefa de educação, a tarefa de desenvolver uma consciência política (MARCUSE, 2005; 2014).

Discutindo a respeito da estratégia, dos métodos e da organização da então chamada Nova Esquerda, Marcuse (2005), afirma que em primeiro lugar, no que diz respeito ao

---

<sup>47</sup> Um mercado marcado pela predominância das corporações, hierarquia e burocracia. Economias dirigidas para a órbita da regulamentação do mercado. Pode-se ter uma melhor noção disso em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002008000300001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000300001).

alvo: somos confrontados com uma novidade na história, nomeadamente com a perspectiva de, ou com a necessidade de, mudanças radicais frente a uma sociedade industrial tecnicamente avançada e altamente desenvolvida. Esta novidade histórica exige um reexame de conceitos, a exemplo da noção de apreensão do poder. Um segundo conceito que Marcuse (2005) defende, e necessário ao reexame, é o de “nova classe trabalhadora”, na qual, segundo ele, ocorre uma extensão da base de massa potencial, além da tradicional classe trabalhadora industrial, para as novas classes trabalhadoras que estendem a fúria dos explorados.

Essa extensão, que indica um aumento na base, também se mostrou muito difusa e dispersa, mudando a relação entre o que pode se chamar de minorias líderes ou quadros da esquerda, militantes e as massas. Haveria não mais um grande movimento centralizado e coordenado, mas sim ação política local e regional contra queixas específicas, gerando, na sua visão, movimentos de massa com pouca consciência política. Por isso, Marcuse (2005) defende que a atividade política e a educação política devem ir além da discussão e da escrita. A esquerda deve encontrar meios adequados para quebrar o universo conformista e corrompido da linguagem e do comportamento político. Ela deve tentar despertar sua própria consciência e a consciência dos outros, e sair do idioma e do padrão de comportamento do universo político corrupto. E é justamente na efervescência do movimento estudantil da Nova Esquerda, no fim dos anos de 1960, que Marcuse (2005) enxerga, pelo menos temporariamente, uma bem-sucedida saída para o universo repressivo do comportamento político estabelecido até então.

No que tange a organização, Marcuse (2005) aponta que tanto a obsolescência das formas tradicionais de organização, a exemplo de um partido parlamentar, assim como o centralismo revolucionário, são vítimas muito fáceis para o aparelho intensificado e simplificado de repressão. Em contraste com essas formas, o que parecia estar se formando naqueles movimentos emergentes era uma organização inteiramente aberta, difusa, concentrada em pequenos grupos e em torno de atividades locais, pequenos grupos altamente flexíveis e autônomos. Agora, a força da Nova Esquerda pode residir precisamente nesses pequenos grupos, ativos em muitos pontos ao mesmo tempo, uma espécie de força guerrilheira política, concentrados no nível das atividades locais, antecipando o que é, para Marcuse (2005), com toda a probabilidade, a organização

básica do socialismo libertário, nomeadamente conselhos de trabalhadores manuais e intelectuais, soviets.

Resumindo suas perspectivas para a Nova Esquerda, Marcuse (2005) afirma que nesta se encontra a única esperança. Sua tarefa seria preparar a si mesma e aos outros, tanto moral quanto politicamente, para os conflitos e a repressão do capitalismo corporativo que se desenvolvia. Esse seria o trabalho que daria início, que possibilitaria, um verdadeiro socialismo libertário. Porém, o autor não deixa de lado os limites pertinentes a qualquer movimento e afirma que não se pode progredir sempre no mesmo ritmo, mas deve-se pelo menos manter as atividades atuais para conseguir manter perspectivas futuras.

Sendo assim, para o autor, os jovens que lutam pela “grande recusa” e que não estão de acordo, ou alinhados, com os fetichismos da chamada “Antiga Esquerda” e dos “Antigos Liberais”, não são radicais infantis ou intelectuais esnobes, como muitos apontavam, mas são, na ausência de um partido revolucionário, os herdeiros históricos fracos e confusos, mas verdadeiros, da grande tradição socialista. Nessas fileiras estariam homens e mulheres, em preto e branco, suficientemente livres das necessidades e aspirações desumanas agressivas e repressivas da sociedade exploradora, suficientemente livres para serem livres para o trabalho de preparar uma sociedade sem exploração. Mas tal postura, ao contrário do que pode aparentar, não significa que Marcuse abandonou a classe trabalhadora como sujeito revolucionário. Toda essa confusão e problemática de entendimento é rapidamente esclarecida em dois breves textos: “Revolutionary subject and self-government” (MARCUSE, 2014) e “La esfera de la libertad y la esfera de la necesidad: una reconsideración” (MARCUSE, 2006).

Nesse último, o autor afirma que, em primeiro lugar, nunca pensou os estudantes enquanto uma força revolucionária, ou que os movimentos estudantis estavam substituindo a classe trabalhadora como força revolucionária. Para ele tal afirmação era um absurdo. Na verdade, escreve, o movimento estudantil representava não uma vanguarda atrás da qual as massas revolucionárias estão marchando, mas uma minoria militante que articula o que ainda é inarticulado e reprimido entre a grande maioria da população. E nesse sentido, de um movimento intelectual, e não apenas uma vanguarda intelectual, que o movimento estudantil seria mais do que um movimento isolado. Ele é, antes, uma força social capaz, talvez, de articular e desenvolver as necessidades e

aspirações das massas exploradas nos países de capitalistas avançado (MARCUSE, 2006).

O movimento estudantil, nos países inseridos em tal contexto econômico, iluminaria a distância que separa as ideologias tradicionais, incluindo ideologias reformistas, da realidade concreta. Ele tem a potência de revelar a inadequação dos conceitos tradicionais da transição do capitalismo para o socialismo e a inadequação do conceito tradicional de socialismo em vista das possibilidades reais do socialismo naquele contexto histórico. Assim, o movimento estudantil teria redefinido o socialismo e devemos aceitar essa redefinição porque corresponde às possibilidades de construir a sociedade socialista ao nível alcançado pelo desenvolvimento material, técnico e cultural. Essa redefinição do socialismo leva em consideração forças e fatores de desenvolvimento que não receberam atenção adequada na teoria e na estratégia marxista até então. E, segundo o autor, esses fatores e forças não são eventos estranhos, não são os desenvolvimentos superficiais, mas as tendências inerentes à estrutura do capitalismo avançado e resultantes disso. Eles devem ser incorporados na teoria marxista, se esta quiser continuar sua tarefa de orientar a ação radical e revolucionária em prol de uma mudança efetiva<sup>48</sup> (MARCUSE, 2006).

Já no que se refere ao primeiro texto citado, Marcuse (2014) deixa ainda mais clara essa questão. Partindo da pergunta de como podemos identificar hoje o sujeito revolucionário, quando a situação é obviamente diferente do momento em que Marx e Engels escreveram, Marcuse (2014) oferece uma definição dizendo que essa classe ou grupo, em virtude de sua função e posição na sociedade, é uma necessidade vital e é capaz de arriscar o que eles têm e o que eles podem alcançar dentro do sistema estabelecido com o objetivo de substituir esse sistema. Se usarmos essa noção de sujeito revolucionário, devemos dizer que a revolução sem a classe trabalhadora industrial ainda é inimaginável. Por outro lado, nos países mais avançados do mundo capitalista, a maioria das classes trabalhadoras não tem a necessidade vital de fazer a revolução e não a querem, uma vez que não querem arriscar o que eles têm em troca de um sistema social completamente diferente (MARCUSE, 2014). Podemos reconciliar essas duas realidades obviamente conflitantes?

---

<sup>48</sup> Essa reavaliação do marxismo não deve ser entendida ou chamada de “humanismo socialista”, pois para os jovens militantes da nova esquerda, o conceito de humanismo é inseparável da alta cultura afirmativa da sociedade burguesa (MARCUSE, 2006).

Segundo Marcuse (2014), aqui temos um dos casos em que os conceitos da lógica dialética, aparentemente muito abstratos e filosóficos, manifestam seu conteúdo concreto. A tradição marxista distingue entre o sujeito revolucionário “em si” e “para si”. Então, segundo o autor, se aplicarmos essa distinção à situação das classes trabalhadoras nos países industrialmente avançados, podemos dizer que as classes trabalhadoras nesses países são um sujeito revolucionário, uma vez que são a única classe que ainda constitui a base humana do processo de produção material, e a única classe que, em virtude de sua função no processo produtivo, é capaz de parar esse processo e redirecioná-lo.

Mas, enquanto as classes trabalhadoras industriais ainda são o sujeito revolucionário “em si”, elas não são o sujeito revolucionário “para si”, não possuem a consciência política e de classe que continua a ser uma força decisiva no processo revolucionário. Fato que ocorre porque elas são amplamente integradas ao sistema capitalista, integradas não só em virtude da dinâmica do próprio processo trabalhista, mas também porque compartilham, em grande parte, necessidades e objetivos do sistema capitalista (MARCUSE, 2014).

Então, Marcuse (2014) se pergunta: quais as possibilidades existentes para acentuar o potencial revolucionário objetivo das classes trabalhadores industriais? Em resposta, ele afirma que a chamada sociedade de consumo é intolerável por sua agressividade, seu desperdício, sua brutalidade e sua hipocrisia. Essas condições intoleráveis, apesar de existentes, não geraram sozinhas a consciência política e a necessidade vital de uma mudança radical. Não existe, no contexto observado pelo autor, um partido revolucionário que tenha a função de desenvolver essa consciência e essa práxis política. Pelo contrário, a maioria dos partidos comunistas demonstrou, muitas vezes, suas tendências social-democráticas, consideradas por Marcuse como conservadoras. Então, ele vê na inteligência e na experiência estudantil, não uma força revolucionária em si, mas um detonador, um catalisador. Um meio pelo qual desenvolver a consciência da classe trabalhadora. E encerra o texto afirmando que o movimento estudantil militante é potencialmente um grupo revolucionário porque, a partir desse grupo, o capitalismo recrutará seus futuros quadros para o processo produtivo, seus técnicos, cientistas, engenheiros, matemáticos, até mesmo sociólogos e psicólogos, e até mesmo

filósofos. Este grupo assumirá um papel cada vez mais básico no mesmo processo produtivo (MARCUSE, 2014).

So, "as a dialectical thinker Marcuse was always sensitive to the possibilities for social change while at the same time he was very aware of the impediments to social change. This has made reading Marcuse difficult for some who would like to make a decisive claim about the direction in which our society is headed. Marcuse's analysis of social change does not make it possible for one to make a decisive claim about the direction in which society is headed but it does make one aware of the potential for change and the potential for further repression. With this awareness one is in a better position to develop a strategy for social change. [...]In the last period of his thought, Marcuse often said that the holders of rebellion against the capitalist system recruited from different social classes, and not only from the "blue collar", i.e. traditionally conceived working class. In that process, the working class will not have an initial role, since its transformation also led to the integration in the existing order. Thus Marcuse emphasizes that the working class should not be fetishised, and that it must first change itself in order to become a force acting towards the transition to socialism. Existing total domination can be demolished only by total opposition and negation, precisely because it affects and endangers the entire community, and not only the working class<sup>49</sup>. (KALIK, 2013, p. 171-172)

### **1.3.2-A Segunda Onda do feminismo**

No decorrer do desenrolar histórico das diversas sociedades, em especial no que tange a sociedade ocidental, as mulheres enfrentaram as desvantagens às quais foram submetidas por um regime de patriarcado, este diretamente alinhado com o sistema capitalista, estabelecido em diversos tempos e lugares, no qual as relações entre os sexos são baseadas na submissão e na distribuição desigual de poder. Porém, as mulheres não permaneceram inertes frente esse cenário, posicionando-se, muitas vezes,

---

<sup>49</sup> Em tradução livre: "Como um pensador dialético Marcuse sempre foi sensível às possibilidades de mudança social e, ao mesmo tempo, muito consciente dos impedimentos para a mudança social. Isso tornou difícil ler Marcuse para aqueles que gostariam de fazer uma reivindicação decisiva sobre a direção em que a nossa sociedade está dirigida. A análise de Marcuse sobre a mudança social não permite que alguém faça uma reivindicação decisiva sobre a direção na qual a sociedade se dirige, mas faz a consciência do potencial de mudança e do potencial de uma nova repressão. Com essa consciência, está em melhor posição para desenvolver uma estratégia de mudança social. Por isso, Marcuse nunca cede à paralisia do pessimismo ou ao efeito opiátrico do otimismo cego ". [...] No último período de seu pensamento, Marcuse dizia que os detentores da rebelião contra o sistema capitalista eram recrutados de diferentes classes sociais, e não apenas do "colarinho azul", isto é, classe trabalhadora tradicionalmente concebida. Nesse processo, a classe trabalhadora não terá um papel inicial, uma vez que sua transformação também levou à integração na ordem existente. Assim, Marcuse enfatiza que a classe trabalhadora não deve ser fetichizada, e que deve primeiro mudar-se para se tornar uma força que age para a transição para o socialismo. A dominação total existente só pode ser demolida pela oposição e negação total, precisamente porque afeta e põe em perigo toda a comunidade e não apenas a classe trabalhadora".

contra a sua condição social e jurídica; e fizeram-no com um grau mais elevado de organização a partir de meados do século XX, continuando suas lutas até os dias atuais (SIQUEIRA, 2015).

Nesse intervalo de tempo, o projeto do feminismo manteve entrelaçado teoria e prática, mas o movimento passou por diversas mudanças em sua organização e em suas pautas de reivindicação, o que motivou, principalmente nos estudos de cunho acadêmicos, sua periodização em ondas (NARVAZ & KOLLER, 2006). Segundo Siqueira (2015), a premissa das adeptas a essa periodização é que, desde que experimentou, em meados do século XIX, um momento de reivindicações mais intenso e organizado, houve o amadurecimento dos movimentos de mulheres através da descoberta de novos aspectos das relações entre os sexos, reivindicando novos direitos e realizando críticas constantes de suas próprias demandas, assim como da configuração e da atuação política do movimento feminista como um todo. Inspiradas por circunstâncias históricas, seria possível enxergar pontos que separam a chamada “primeira onda” da “segunda”, assim como esta da “terceira” e, para autoras como Matos (2010), há ainda uma “quarta onda” do feminismo. No que tange o cerne dessa pesquisa, em especial o período histórico abordado a essa altura do texto, as décadas de 1960 e 1970, é importante destacar o que comumente é chamado de “segunda onda do feminismo”.

As feministas denunciam que as experiências masculinas foram privilegiadas ao longo da história, enquanto as femininas estiveram negligenciadas e desvalorizadas. Elas demonstraram que o poder foi, e ainda é, predominantemente masculino (NARVAZ & KOLLER, 2006). Com isso, o sujeito que reivindica um lugar político legítimo, para esse movimento, é centrado na mulher. Dentro do próprio movimento há quem defenda a premissa centrada no aspecto biológico, onde só é possível ser feminista se se for mulher; por outro lado, há quem defenda a premissa de que o feminismo é uma força política e o que define a participação de algum membro são suas ideias e ações, com base em identidades auto definidas e políticas<sup>50</sup>. Para além dessa, ainda atual, discussão teórica do movimento, é importante destacar o seu debruçar, ao longo do tempo, sobre as várias especificidades das subjetividades femininas, os diferentes lugares desses sujeitos e as diversas intersecções que os perpassam, tais como a classe, a raça, a

---

<sup>50</sup> Para uma melhor discussão sobre esse aspecto do movimento ver: <https://midiaindependente.org/pt/red/2005/10/331550.shtml> e [http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/S/Sonia\\_Weidner\\_Maluf\\_06.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/S/Sonia_Weidner_Maluf_06.pdf).

questão geracional, o local geográfico, etc (não temos um feminismo, mas vários feminismos). Essas “mudanças” na principal pauta levantada pelo movimento em diferentes momentos históricos, foi o que gerou essa categorização em ondas. Segundo Siqueira (2015), conforme a época, os movimentos feministas apresentavam demandas específicas, evoluindo em direção a outras pautas conforme a passagem do tempo e as mudanças na sociedade, que traziam tanto questões novas, como o amadurecimento do próprio movimento feminista.

Em um cenário social, que ainda hoje é marcado por um forte e amplo patriarcado, com uma distribuição desigual de poderes entre homens e mulheres gerando, estereótipos, violência e discriminações social e institucional, opressão, submissão, tanto no âmbito público quanto no privado, sempre esteve presente tentativas, individuais ou coletivas, para que houvesse a quebra dos padrões opressores. Assim, mesmo sendo possível destacar iniciativas de defesa da mulher em vários pontos da história, a teoria feminista compreende que os primeiros indícios de um movimento minimamente estruturado de reivindicações podem ser localizados no século XIX. Para Vivas (2005), a Revolução Francesa é considerada o berço do movimento feminista, posteriormente despontando na Inglaterra, aos fins do século citado, encontrando nas sufragistas o seu primeiro marco.

Inicialmente, as reivindicações estavam fortemente ligadas aos direitos políticos femininos e a direitos sociais e econômicos, tais como o voto, o direito ao trabalho, à propriedade, à herança, etc. Esses aspectos caracterizam o que foi denominado de primeira onda (SIQUEIRA, 2015).

A primeira geração (ou primeira onda do feminismo) representa o surgimento do movimento feminista, que nasceu como movimento liberal de luta das mulheres pela igualdade de direitos civis, políticos e educativos, direitos que eram reservados apenas aos homens. O movimento sufragista (que se estruturou na Inglaterra, na França, nos Estados Unidos e na Espanha) teve fundamental importância nessa fase de surgimento do feminismo (NARVAZ & KOLLER, 2006).

Ainda sobre esse período inicial, vale destacar que, entre as décadas de 1930 e 1940, as reivindicações das mulheres foram, mesmo que apenas formalmente, atendidas, a exemplo do voto e do ingresso em instituições escolares. Tornou-se extremamente importante valorizar a participação da mulher no mercado de trabalho, devido a Segunda Guerra Mundial, para “libertar” a mão-de-obra masculina para as frentes de batalha. Assim, é com o fim da guerra e a volta dessa massa de trabalhadores homens,

que a ideologia que reforça a diferenciação dos papéis por sexo, reservando para as mulheres o espaço doméstico, é fortemente reativada (VIVAS, 2005). Posteriormente, nos anos de 1960, o movimento feminista volta a ganhar maior destaque e força dentro da sociedade ocidental, no que ficou conhecido, em grande parte dos estudos acadêmicos, como a “segunda onda” do feminismo.

Especificamente sobre a periodização acima mencionada, Siqueira (2015) aponta que ela estaria centrada nas questões privadas e do corpo, nas diferenças relevantes entre os sexos. Tal período se localiza nos anos de 1960, no ritmo dos movimentos políticos que agitaram 1968, perdurando até a década de 1970 e começo de 1980, em especial nos Estados Unidos e na França (BARBOSA & LAGE, 2015; NARVAZ & KOLLER, 2006). De acordo com Narvaz e Koller (2006), as feministas americanas enfatizavam a denúncia da opressão masculina e a busca da igualdade (o chamado “feminismo da igualdade”), enquanto as francesas postulavam a necessidade de serem valorizadas as diferenças entre homens e mulheres, dando visibilidade, principalmente, à especificidade da experiência feminina (o “feminismo da diferença”).

Enquanto o movimento feminista de países como Itália e França definiu seus eixos durante esse período em questões referentes à autonomia do corpo das mulheres, como o controle das funções reprodutoras e a descriminalização do aborto, o movimento estadunidense esteve lutando contra opressão das mulheres e contra o poder patriarcal na questão da sexualidade, buscando redefinir a esfera do público e do privado. Nos Estados Unidos, com o Movimento de Libertação da Mulher (Women’s Liberation Movement), as manifestações ganharam força, sendo uma de suas grandes lideranças Betty Friedan. [...]O sufocamento causado por essa vivência, denunciado por Betty Friedan, embalaria a segunda onda feminista nos Estados Unidos, em busca de outros papéis para as mulheres que não fossem os de esposa e mãe (ZUCCO, 2005).

Importante apontar também a existência, até então, de duas gerações de feministas, em conjunturas sucessivas, separadas pelo intervalo entre a conquista dos direitos políticos e um renascimento do feminismo a partir de 1960. A segunda onda, para aqueles adeptos a essa categorização, também funciona como um marco dentro do momento, com o fato de abranger o período de pós-guerras mundiais. Manteve-se a luta pelo fim da discriminação e pela efetivação da igualdade entre os sexos proposta na então primeira onda, mas o feminismo desse momento deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado, em defesa da libertação feminina e não apenas sua emancipação, sendo marcado pela frase “o privado é político” (SIQUEIRA, 2015; VIVAS, 2005).

A utilização de tal slogan se deve, principalmente, pelo que Siqueira (2015) destaca como importante nesse período, a questões de violência sexual e familiar contra a mulher, alegando-se que era uma questão a ser publicamente discutida e solucionada. Outras pautas colocadas pelas ativistas dos anos de 1960 e 1970, é o aborto, a defesa da liberdade sexual, rejeição ao determinismo biológico, a natureza fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo e, conseqüentemente, o questionamento dos papéis de gênero, apresentando-se como uma propagação libertária contra a subalternidade (BARBOSA & LAGE, 2015). Foi nesse momento histórico que o conceito de gênero foi elaborado, de forma a servir como ferramenta para a teorização de tais questões.

[...]à questão filosófico-epistemológica da igualdade-diferença sobrepõe-se a questão política, sugerindo que diferentes subjetividades, masculinas e femininas, mesmo não sendo idênticas, podem ser iguais, no sentido de serem equivalentes. Introduce-se, assim, a noção de equidade e paridade no debate igualdade-diferença dentro dos movimentos feministas. Nos anos 1980, a crítica pós-modernista da ciência ocidental introduz o paradigma da incerteza no campo do conhecimento. As feministas francesas, influenciadas pelo pensamento pós-estruturalista que predominava na França, especialmente pelo pensamento de Michel Foucault e de Jacques Derrida (ver Pereira, 2004), passam a enfatizar a questão da diferença, da subjetividade e da singularidade das experiências, concebendo que as subjetividades são construídas pelos discursos, em um campo que é sempre dialógico e intersubjetivo. (NARVAZ & KOLLER, 2006, p. 649).

Porém, é necessário ter bastante cuidado para não tratar ou entender essas ondas, em especial a segunda onda, como tendo sido um fenômeno homogêneo em diversos países. Nancy Fraser (2007, *apud* MATOS, 2010, p. 73), afirmou que a segunda onda do feminismo norte-americano poderia ser dividida em três “fases”: inicialmente, a dos anos 1960, marcados pela efervescência dos chamados “novos movimentos sociais” e pela ampliação do “imaginário feminista” através da exposição pública de aspectos da dominação masculina; uma outra fase, agora relativa à “política de identidades”, com a incorporação, a partir da perda do vigor do utopismo da Nova Esquerda e do “imaginário culturalista”, que buscou reinventar a política como reconhecimento; por fim, a fase do feminismo transnacionalizado, ocupando vários espaços no contexto global. Ainda segundo Fraser, a segunda onda teria sido especialmente desenvolvida pelos feminismos da América do Norte, e a terceira, pelos feminismos na Europa Ocidental.

Entretanto, Matos (2010) ressalta, em análise sobre os escritos de Fraser, que o ponto crítico e limitante nessa ideia é a espécie de reducionismo, a partir do Norte global, ao qual Fraser submeteu a discussão dos feminismos no mundo. Ela teria associando os feminismos à parâmetros e experiências exclusivas do movimento norte-americano que, no caso, opera por meio de um enquadramento exclusivamente liberal e capitalista. Assim, Matos (2010), defende ser demasiado limitador problematizar a dinâmica dos feminismos na contemporaneidade, partindo de sua necessária subjugação à chave capitalista liberal e a partir das referências ao Norte globalizado. Logo, o enquadramento então proposto não seria traduzível para as experiências feministas na América Latina, por exemplo.

Fraser opera o efeito de condensar todo o período da década de 1970 até os dias atuais em uma única onda (a segunda onda) feminista (ainda que a mesma “contenha” três fases), em que haveria então uma agenda e um discurso confluindo com as demandas por redistribuição, reconhecimento e representação no primeiro momento, e no segundo haveria a conformação de um backlash (uma onda reversa), em que a agenda (atual), a partir da fragmentação do discurso feminista, seria utilizada e resignificada pelo discurso neoliberal. [...] Nestes termos, parece-me evidente que os feminismos latino-americanos não podem ser reduzidos a tal desenho e trajetória propostos. Conforme sabemos, e veremos na última sessão desse artigo, os feminismos latino-americanos têm suas próprias vicissitudes e idiosincrasias históricas e não foram (ou são) utilizados ou recrutados (não por inteiro) pelas estratégias de cunho neoliberal, pois, conforme é sabido, a força do Sul global surgiu exatamente a partir daí: da sua na negação, sua reação e oposição aos avanços do neoliberalismo (MATOS, 2010, p. 74).

Autoras, como Mohanty, denunciaram tal problemática, procurando evidenciar os modos de apropriação e de codificação de conhecimentos acadêmicos sobre as mulheres do chamado “Terceiro Mundo”, que são forjados a partir de categorias analíticas desenvolvidas exclusivamente pelas teóricas anglo-saxãs e europeias. Tal autora insiste em reforçar a necessidade da formação e/ou construção de estratégias de coalizão entre as dimensões de classe, raça ou cor e nacionalidade na construção de tradições acadêmicas feministas contra-hegemônicas. Também é apontado como as teorias feministas ocidentais estariam construindo uma representação distorcida, estável, a-histórica e reducionista a respeito desses sujeitos do feminismo no Sul global (MATOS, 2010).

No Brasil, e no restante da América latina como um todo, o momento de eclosão das ideias feministas características da segunda onda coincide com a luta pela redemocratização e por direitos políticos durante ditaduras militares, a exemplo da

iniciada no Brasil em 1964 (MATOS, 2010). Esse teria sido o momento em que o feminismo brasileiro ganhou caráter de um movimento de massa (SIQUEIRA, 2015). Brasileiras e brasileiros tiveram contato com experiências feministas no exterior, no período de exílio, e, posteriormente, através da realização de leituras vindas de diversos países para o Brasil. Entretanto, segundo Barbosa & Lage (2015), foi somente em 1988 que a Constituição Federal assegurou os direitos que até então eram inexistentes na legislação nacional. Um outro exemplo de como a segunda onda, no caso latino-americano, foi acompanhada lado-a-lado pela questão dos governos autoritários presentes na região durante essas décadas, é a atuação das Mães da Praça de Maio, na Argentina (VIVAS, 2005).

Mas, vale ressaltar, que o nosso foco aqui não é uma aprofundada discussão sobre o movimento e os conhecimentos do feminismo. Aqui ele está sendo brevemente colocado, em especial a segunda onda, para se produzir uma aproximação entre as teorias de Marcuse, sobre o seu entendimento de sujeito revolucionário com base nos acontecimentos da década de 1960, assim como aproximações feitas por autores trabalhados aqui anteriormente. Sendo assim, encerarei esse tópico apresentando brevemente no que consistiria, dentro de uma perspectiva que aceita a divisão do feminismo em ondas, a “terceira onda”, também interessante por permitir alguns insights sobre o nosso tema central.

A terceira onda, recente do ponto de vista histórico, reivindica não mais a diferença entre homens e mulheres, mas as diferenças entre as próprias mulheres. A partir dos anos de 1980, observa-se intensamente a intersecção entre o movimento político de luta das mulheres e a academia, quando começam a ser criados nas universidades, inclusive em algumas universidades brasileiras, centros de estudos sobre a mulher, estudos de gênero e feminismos. A proposta dessa terceira onda concentra-se na análise das diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade. Com isso, desloca-se o campo do estudo sobre as mulheres e sobre os sexos, para o estudo das relações de gênero. O desafio nesta fase é pensar, simultaneamente, a igualdade e a diferença na constituição das subjetividades femininas e masculinas. Porém, não devemos deixar de lado o fato de que as diferentes propostas características de cada uma das “ondas” do feminismo sempre coexistiram, e ainda coexistem, na contemporaneidade (NARVAZ & KOLLER, 2006).

Com o exemplo dos diferentes momentos dentro do movimento feminista, já conseguimos perceber uma virada epistêmica pela qual vem passando o entendimento e a teorização em torno do tema sobre um sujeito revolucionário ao longo da história, e das várias vertentes do pensamento social.

#### **1.4- De Foucault a Spivak: a filosofia política da fala subalterna**

##### **1.4.1-Discurso, poder e subjetividade em Foucault**

A vasta e importante obra de Michel Foucault, já é conhecida e amplamente divulgada em diversos meios acadêmicos. Para o presente fim deste estudo, entretanto, optou-se por fazer um recorte de seus escritos, utilizando em especial o texto *El sujeto y el poder* (FOUCAULT, 1988), onde ele faz um aparato geral de suas ideias e desenvolvimento de suas obras. É preciso entender que, para Foucault, o sujeito é fruto de uma série de discursos permeados por relações de poder (SILVA & JÚNIOR, 2016).

Com a formação do estado moderno, após profundas mudanças na ordem medieval de até então, decorridas da expansão econômica (mercado não mais apenas local) e de mudanças sociais, baseada nos direitos de propriedade e nas obrigações individuais, no Renascimento e na Reforma Protestante, toda a moral e o caráter estático e localista do sistema feudal deu lugar a uma nova moral, a uma nova ideia de homem (agora livre e racional), novos centros comerciais e uma nova forma de conceber o poder. As contradições entre a moral predominante e o sistema econômico de até então não mais se encaixavam perante a vasta expansão no comércio internacional e os progressos da ciência e da tecnologia, logo os imperadores, reis e papas passaram a depender da burguesia ascendente. Já no início do século XVII, os fundamentos do Estado moderno tinham sido construídos<sup>51</sup> com toda a solidez e uma nova ideia de soberano e de teoria política se fazia presente (CROSSMAN, 1980)

Trabalhando a questão do soberano e do exercício do poder, Foucault indica, em seu livro *O nascimento da biopolítica*, que o tema do *homo economicus*, que atravessou todo o pensamento econômico, em especial o liberal, desde meados do século XVII, constitui o que ele entende como um átomo de interesse insubstituível e irreduzível.

---

<sup>51</sup> Para um melhor entendimento sobre a origem do Estado moderno, em especial o papel da Inglaterra nessas transformações, ver o livro *Liberty and Property*, de Ellen M. Wood. PDF disponível em: [http://studerende.au.dk/fileadmin/studerende.au.dk/Arts/Studiestart\\_2017/Arts\\_KA/ellen-meiksins-wood-liberty-and-property-a-social-history-of-western-political-thought-from-renaissance-to-enlightenment.pdf](http://studerende.au.dk/fileadmin/studerende.au.dk/Arts/Studiestart_2017/Arts_KA/ellen-meiksins-wood-liberty-and-property-a-social-history-of-western-political-thought-from-renaissance-to-enlightenment.pdf).

Essa irreduzibilidade do *homo economicus* ao sujeito de direito teria acarretado modificações importantes na questão do exercício do poder (FOUCAULT, 2008). Colocando em questão a relação entre direito, economia e política.

De fato, ante o *homo economicus*, o soberano, o Estado, não se encontra na mesma posição que ante o sujeito de direito. O sujeito de direito pode, sim, pelo menos em certas concepções ou análises, aparecer como algo que limita o exercício do poder soberano. Em compensação, o *homo economicus* não se contenta em limitar o poder do soberano. Até certo ponto, ele o destitui, faz surgir uma incapacidade de domínio da totalidade da esfera econômica. Em decorrência disso, o espaço de soberania passou a ser habitado por sujeitos econômicos (FOUCAULT, 2008).

A governabilidade ou a governamentalidade- perdoem-me esses barbarismos – desses indivíduos que, como sujeitos de direito, povoam o espaço da soberania, mas nesse espaço de soberania são ao mesmo tempo homens econômicos, sua governamentalidade só pode ser garantida, e só pode ser efetivamente garantida pela emergência de um novo objeto, de uma nova área, de um novo campo que é, de certo modo, o correlativo da arte de governar que está se construindo nesse momento em função deste problema: sujeito de direito - sujeito econômico. [...]E é esse novo conjunto que é, a meu ver, característico da arte liberal de governar. (FOUCAULT, 2008, p. 401-402)

Ou seja, temos aqui um novo campo de referência, um espaço de soberania agora povoado por sujeitos econômicos, que, segundo o autor supracitado, é a sociedade civil (com o nome de nação no fim do século XVIII). Essa última, portanto, não seria uma ideia filosófica e sim um conceito de tecnologia governamental, uma autolimitação que não infringe nem as leis do direito nem as leis econômicas.

O *homo economicus* e a sociedade civil são, portanto, dois elementos indis[soci]áveis. O *homo economicus* é, digamos, o ponto abstrato, ideal e puramente econômico que povoa a realidade densa, plena e complexa da sociedade civil. Ou ainda: a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente. Logo, *homo economicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal. (FOUCAULT, 2008, p. 403)

A sociedade civil não seria esse dado histórico que serve como oposição ao Estado e as instituições políticas, ela é uma tecnologia governamental moderna. Ela é comparável a loucura ou a sexualidade, enquanto uma realidade de transação, um jogo de relações de poder, que tem por objetivo sua própria autolimitação. Sobre o que a caracteriza: a noção de sociedade civil mudou completamente no decorrer do século XVIII; segundo, ela assegura a síntese espontânea dos indivíduos, no sentido de que não haveria uma

soberania por uma espécie de pacto de sujeição, a síntese seria simplesmente por uma soma das satisfações individuais no próprio vínculo social. Sem esquecer que: a sociedade civil é muito mais que a associação dos diferentes sujeitos econômicos, mesmo que a forma na qual esse vínculo se estabelece seja tal que os sujeitos econômicos poderão tomar lugar nela, que o egoísmo econômico poderá representar nela o seu papel. Porém, esse vínculo econômico se encontra em uma posição ambígua porque ele surge na sociedade civil, só é possível nela e, de certa forma, une-a. Mas, por outro lado, também a desfaz (FOUCAULT, 2008).

A terceira característica da sociedade civil é que ela é uma matriz permanente do poder político. Não são necessárias a renúncia a certos direitos e a aceitação da soberania de algum outro para que o poder político apareça e atue no interior dela. Conseqüentemente, o poder precede o direito que vai instaurar, justificar, limitar ou intensificá-lo. Antes que o poder se regule, se delegue, se estabeleça juridicamente, ele já existe. A estrutura jurídica do poder vem sempre depois. Ponto que leva o autor a concluir que o homem, sua natureza, sua linguagem, os outros, a comunicação, a sociedade, o poder, etc, tudo isso constitui um conjunto sólido característico da sociedade civil (FOUCAULT, 2008).

A quarta característica é que a sociedade civil constitui o que podemos chamar de motor da história. Ela é a articulação da história com o vínculo social.

[...]estamos, a meu ver, num cruzamento importante, já que,[primeiro], vemos abrir-se um campo de relações, de relações sociais, de vínculos entre os indivíduos, que constituem, para além do vínculo puramente econômico, unidades coletivas e políticas, sem ser por isso vínculos jurídicos. (FOUCAULT, 2008, p. 417)

Assim, a partir do fim do século XVIII, a questão que passa a ser fundamental em todo pensamento político é o problema das relações entre a sociedade civil e o Estado. Hora o Estado aparece como uma das dimensões e formas da sociedade civil, hora se tem genética e histórica, hora uma análise tipológica, existe também o entendimento do Estado como consciência de si e realização ética da sociedade civil, etc. No século XVI-XVII, a regulação do exercício do poder não era mais feita com base na sabedoria, mas no cálculo, não procurava mais se regular o governo pela verdade, mas sim pela racionalidade. Atualmente essa regulação não se dá mais pela racionalidade do indivíduo soberano, mas sim pela racionalidade dos que são governados, governados

como sujeitos econômicos, sujeitos de interesse, onde para se satisfazer esses interesses utiliza-se certo número de meios, e utilizam como querem (FOUCAULT, 2008).

E é nisso que vocês veem no mundo moderno, o mundo que nos conhecemos desde o século XIX, toda uma série de racionalidades governamentais que se acavalam, se apoiam, se contestam, se combatem reciprocamente. [...] São todas essas diferentes artes de governar, essas diferentes maneiras de calcular, de racionalizar, de regular a arte de governar que, acavalando-se reciprocamente, vão ser, *grosso modo*, objeto do debate político desde o século XIX. O que é a política, finalmente, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexadores e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? É aí, parece-me, que nasce a política. (FOUCAULT, 2008, p. 424)

Com base nesse entendimento das relações entre as diferentes artes de governar, Foucault, diferente de concepções mais correntes, vai tentar explicar o poder sem um soberano como sua fonte e natureza. Ele vai se debruçar sobre relações assimétricas que instituem a autoridade e a obediência (ALBUQUERQUE, 1995).

Dentro dessa lógica, nos é apresentado que enquanto o sujeito estiver em relações de produção e significação, ele estará igualmente em relações de poder, que por sua vez são extremamente complexas. Se, por um lado, teoria e história econômica juntamente com linguística e semiótico, são bons instrumentos para a análise das relações de produção e significação; por outro lado, o mesmo não acontece com a análise do poder, fazendo necessário que Foucault amplie as dimensões da definição de poder, para só então ser possível entender a objetivação do sujeito (FOUCAULT, 1988).

Mas, para tal trabalho analítico era necessário uma conceitualização, um pensamento crítico e uma revisão constante. Ou seja, a conceitualização não se fundar em uma teoria do objeto, e sim levar em conta as condições históricas que motivam nossa conceitualização. Assim, a problemática do poder não só configura uma questão teórica, mas também é parte das nossas experiências. Sendo necessário assim, o que ele chama de “economia das relações de poder”, em outras palavras, prevenir a razão de ir além dos limites dado pela experiência. Tal assertiva serve de ponta pé para abordar a óbvia relação entre racionalização e poder político, em especial os seus abusos (FOUCAULT, 1988).

Mas então, o que Foucault propõem se fazer com esse fato? Sem desmerecer os trabalhos da Escola de Frankfurt sobre o tema, o que o autor propõe é não tomar como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisar tais processos em

seus vários campos, cada um tendo como referência uma experiência fundamental, a exemplo da loucura, do crime, da sexualidade, etc. Ao invés de evocar constantemente o progresso e a racionalização em geral, dar ênfase na análise de racionalidades específicas. Os estudos desenvolvidos então pelo autor vão sugerir outra maneira de avançar para uma nova economia das relações de poder, de forma mais empírica, implicando uma maior relação entre teoria e prática, o que consiste em tomar como ponto de partida, as formas de resistência contra diferentes formas de poder (FOUCAULT, 1988). O que aproxima cada vez mais este autor do tema discutido nessa dissertação.

Mas que analisar a racionalidade do poder do ponto de vista interno, propõem-se analisar relações de poder por meio de antagonismos de estratégia. Assim, como ponto de partida, apresenta-se uma série de oposições desenvolvidas nas últimas décadas: a oposição do poder entre gêneros, a de pais sobre as crianças, da psiquiatria sobre doenças mentais, da medicina sobre a população, da administração burocrática sobre a vida das pessoas, etc. Muito mais do que lutas antiautoritárias, elas também têm em comum alguns outros pontos trazidos por Foucault (1988) e que são importantes para se pensar os atuais usos do lugar de fala por alguns movimentos sociais: são transversais, não se limitando a um único país ou forma política e econômica de um dado governo (apesar de que, a depender, elas podem se desenvolver mais facilmente); o objetivo dessas lutas são os efeitos do poder em si (a exemplo do poder da medicina sobre os corpos dos outros – o problema não é a medicina enquanto profissão); são imediatas, pois questiona-se instâncias de poder mais próximas, que exercem suas ações sobre os indivíduos, não se referem ao “inimigo principal”, como o próprio autor diz, mas ao inimigo imediato e também não se referem a solucionar problemas como o término da luta de classes; lutam contra privilégios do conhecimento e as representações mistificadas que nos são impostas, como o conhecimento circula, funciona e se relaciona com o poder; todas estas lutas giram em torno da pergunta “quem somos nós? São entendidas como rejeição as abstrações da violência econômica e ideológica, que, segundo o autor, ignora a nós individualmente, o principal objetivo dessas lutas não é atacar determinada instituição de poder, grupo, elite ou classe, mas sim uma técnica, uma forma de poder.

Finalmente, elas são lutas que questionam o status do indivíduo, onde por um lado, afirma-se o direito de ser diferente e destacar tudo o que torna os indivíduos verdadeiramente indivíduos, por outro lado, atacam o que separa os indivíduos uns dos outros, e o obriga a retornar a si mesmo, atar a sua identidade de forma construtiva. Identidade, para o Foucault (2000), entendida em relação de direta com semelhança e em oposição a diferença, como um jogo, como procedimento para favorecer relações sociais<sup>52</sup>.

As formas de poder apresentadas por Foucault, emergem no cotidiano, categorizam sujeitos, marca a individualidade, o une a sua identidade e impõem uma lei de verdade que o sujeito reconhece e, ao mesmo tempo, os outros devem reconhecer nele. Com isso, o autor aponta que há dois significados para a palavra “sujeito”: estar sujeito a outro; e estar constrangido a sua própria identidade e autoconhecimento. Ambos, segundo Foucault (1988), sugerem uma forma de poder que subjuga e constitui o sujeito.

Daí, temos três tipos de luta em geral: contra as formas de dominação, contra as formas de exploração e lutas contra a sujeição, contra formas de submissão de subjetividades. Lutas com diversos exemplos ao longo da história, seja de forma separada ou misturada, mas sempre com a prevalência de uma<sup>53</sup>. Mas recentemente, a luta contra as formas de sujeição, têm se tornando cada vez mais importante, mesmo quando lutas contra formas de dominação e exploração não desapareceram (FOUCAULT, 1988). E, segundo o autor, essa não é a primeira vez que nossa sociedade é confrontada com esse tipo de luta, a exemplo da Reforma Protestante, que pode ser analisada como uma grande crise da experiência ocidental de subjetivação e uma revolta contra as formas de poder religioso e moral que moldaram, durante a Idade Média, a subjetividade de então. E é nessa luta por uma nova subjetividade que Foucault começa a introduzir a relação entre poder/conhecimento/subjetividade.

Esses mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de dominação e exploração, mas estes não seriam o eixo central de muitos

---

<sup>52</sup> Para conferir uma entrevista de Foucault sobre a temática da identidade, acessar: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2016/07/10/michel-foucault-uma-entrevista-sexo-poder-e-a-politica-da-identidade-michel-foucault/>.

<sup>53</sup> Como apresentado em tópicos anteriores neste texto.

dos mecanismos fundamentais. E a razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade se dá pelo fato de que, desde o século XVI, uma nova forma de poder político se desenvolve continuamente: o Estado. Geralmente percebido como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, que apenas considera os interesses da totalidade, de uma classe ou de um grupo de cidadãos. Isso, de fato, ocorre, mas o que Foucault (1988) destaca, é o fato de que o poder do Estado é uma forma de poder ao mesmo tempo individualizante e totalizante, o que também constitui um dos motivos para a sua força. Essa dualidade ocorre por que o Estado moderno ocidental se integrou em uma nova forma política, e uma velha técnica de poder, que tem sua origem nas instituições cristãs: o poder pastoral (ou melhor, um “novo poder pastoral”), que a luz de um código ético-moral difunde novas relações de poder.

Segundo Foucault (1988), tal forma de poder é voltada para a salvação, em oposição ao poder político, oposta também ao princípio da "soberania", sendo individualizante, coextensivo, estando ligada à produção da verdade, uma verdade do indivíduo em si mesmo. E, a partir do século XVIII, esse poder individualizante pode ser entendido como uma moderna matriz de individualização, ou uma nova forma de poder pastoral, onde a individualidade pode ser moldada de maneira diferente do que era antes e é submetida a uma série determinada de especificidades.

Foucault (1988) caracteriza esse “novo poder pastoral” em três aspectos: uma mudança de objetivo, onde a salvação sai do plano abstrato do céu e se volta para o plano concreto deste mundo, a palavra “salvação” passa a significar saúde, bem-estar, seguridade, etc.; os oficiais desse poder se multiplicam para além dos aparatos do Estado, como, por exemplo, a iniciativa privada; por fim, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral centralizou o desenvolvimento do conhecimento humano em torno de dois papéis: um, globalizante e qualitativo, concernente à população; outro, analítico, referente ao indivíduo.

Tendo como base os escritos de Kant, Foucault (1988) aponta que devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrar desse tipo de ligação dupla, a individualização e a totalização simultâneas das estruturas de poder modernas. Assim, o problema político, ético, social e filosófico dos dias atuais não é tentar libertar o indivíduo do Estado e das instituições deste, mas libertar-nos de ambos, do Estado e do tipo de individualização que está ligado a ele. Devemos promover novas formas de

subjetividade através da rejeição deste tipo de individualidade que nos foi imposto durante séculos.

Isso leva o autor a colocar a questão de “como é exercido o poder?”. Ele se propõe a responde-la de forma diferente: saber se é legítimo imaginar um poder que una um “que”, um “porquê” e um “como”. O que caracteriza o poder que está sendo analisado é que este coloca em jogo as relações entre os indivíduos (também podendo ser entre grupos), as estruturas e os mecanismos de poder. O que não é a mesma coisa em relação as relações comunicativas. A produção e circulação dos elementos de significado podem ter como objetivo ou como consequência certos resultados no "reino" do poder, mas os últimos não são simplesmente um aspecto do primeiro. Não se deve confundir relações de poder, relações de comunicação e capacidades objetivas; nem tão pouco achar que o campo das coisas, o campo dos signos e o campo da dominação são três domínios separados entre si. Na verdade, essas relações e campos sempre se sobrepõem uns aos outros, são reciprocamente mantidos e usam um ao outro como meio para um fim. Mas, não é algo uniforme nem constante (FOUCAULT, 1988).

Tentando deixar de forma mais compreensível seu ponto, o autor supracitado traz como exemplo as instituições de ensino, sua distribuição espacial, os regulamentos que regem sua vida interna, as diferentes atividades ali organizadas, as diversas pessoas presentes ali, cada uma com sua função, e seu caráter bem definido. Todas essas coisas constituem estruturas, com técnicas, discursos e relações de poder, e constituem o que Foucault (1988) chama de “disciplinas”. Não no sentido de obediência, mas no sentido de um processo de ajuste cada vez mais racional e econômico entre atividades produtivas, recursos de comunicação e o papel das relações de poder.

Assim, no exercício do poder não é visto simplesmente a relação entre “jogadores” individuais e coletivos, mas sim um modo em que certas ações modificam outras. Logo, o poder existe apenas quando é colocado em ação, mesmo que seja integrado em um campo disperso de possibilidades relacionadas a estruturas permanentes. Isso também significa que o poder não é uma função do consentimento, não é uma transferência de direitos de cada um e de todos para alguns delegados, ele não é, por natureza, a manifestação de um consenso ou violência. O que definiria então uma relação de poder é ser um modo de ação que não opera direta ou imediatamente nos outros. Em vez disso, o poder age sobre as ações dos outros: uma ação sobre outra ação, em ações já

existentes ou futuras. Por outro lado, uma relação de poder só pode ser articulada baseado em dois elementos indispensáveis: "o outro", aquele em que o poder é exercido, amplamente reconhecido e mantido até o final da ação; e todo um campo de respostas, reações, resultados e possíveis invenções para quem está enfrentando uma relação de poder. Ou seja, poder é toda uma estrutura de ações trazidas para alimentar possibilidades de ações, é uma forma de atuar sobre os sujeitos (FOUCAULT, 1988).

Conseqüentemente, "governar" não seria apenas formas legitimamente constituídas de sujeição política ou econômica, mas também modos de ação mais ou menos considerados e calculados, visando atuar sobre as possibilidades de ação de outros. Governar, nesse sentido, é estruturar o campo de ação possível dos outros. Foucault (1988) então nos traz um elemento muito importante dentro dessa lógica de entendimento: a liberdade. O poder é exercido apenas sobre sujeitos livres, e somente enquanto eles estão livres.

Foucault (1988), com base em sua definição de poder apresentada anteriormente, se pergunta como podemos analisar essas relações de poder. Responde dizendo que devemos focalizar cuidadosamente determinadas instituições. Mesmo essas relações podendo apresentar alguns problemas para a análise, o autor faz essa ressalva, ele aponta que o que é próprio de uma relação de poder é que esta é para ser um modo de ação sobre outras ações, assim as relações de poder estão profundamente enraizadas no nexos social e não reconstituídas "sobre" a sociedade como uma estrutura suplementar da qual podemos imaginar seu desaparecimento radical. Afinal, uma sociedade sem relações de poder só poderia ser uma abstração.

A análise, elaboração e questionamento das relações de poder, o agonismo entre as relações de poder e a intransitividade da liberdade são tarefas políticas permanentes inerentes a toda a existência social. Então, especificamente, a análise das relações de poder, apresentada por Foucault (1988), requer o estabelecimento de certos pontos: um sistema de diferenciações, que permite atuar sobre as ações dos outros; os objetivos dirigidos por aqueles que agem sobre as ações dos outros, a exemplo da manutenção de privilégios; os meios de existência e manutenção dessas relações, a exemplo das diferenças econômicas e dos efeitos produzidos pelas palavras, pelo discurso; formas de institucionalização, podendo combinar predisposições tradicionais, estruturas legais, fenômenos relacionados aos costumes e etc, podendo também formar sistemas

complexos equipados com múltiplos dispositivos, como no caso do Estado; graus de racionalização: colocar em jogo as relações de poder como as ações em um campo de possibilidades podem ser mais ou menos elaboradas em relação à eficácia dos instrumentos e à certeza dos resultados, ou mesmo em proporção ao custo possível. Segundo o autor, o exercício do poder não é um fato, um direito institucional ou uma estrutura que é mantida ou destruída: é elaborado, transformado, organizado, e mais ou menos ajustados a uma situação.

Importante destacar que cada relação de poder, em última instância, envolve, potencialmente, uma estratégia de luta, na qual as forças não se sobrepõem, não perdem sua natureza específica e não se confundem. Cada um deles constitui um tipo de limite permanente para o outro, um ponto possível de retrocesso. Não seria possível que as relações de poder existissem sem pontos de insubordinação, os quais, por definição, são meios de fuga. Cada intensificação, cada extensão das relações de poder para sujeitar o insubordinado só pode resultar nos limites do poder. Ou seja, cada estratégia de confronto procura se transformar em uma relação de poder e cada relação de poder se volta para a ideia de que, se seguir sua própria linha de desenvolvimento e encontrar um confronto direto, pode se tornar uma estratégia vencedora (FOUCAULT, 1988).

Por fim, o pensador francês destaca que entre uma relação de poder e uma estratégia de luta há uma atração recíproca, uma união perpétua e um revés perpétuo. Em cada momento, uma relação de poder pode ser transformada em um confronto entre adversários. Da mesma forma, a relação entre adversários em uma sociedade pode, a cada momento, dar origem à colocação em funcionamento de mecanismos de poder. De fato, são precisamente as disparidades entre as duas leituras que tornam visíveis os fenômenos fundamentais de "dominação" que estão presentes em um grande número de sociedades. Mas o que constitui a dominação de um grupo, uma casta ou uma classe, juntamente com as resistências e revoltas que essa dominação encontra, um fenômeno central na história das sociedades, é que o entrelaçamento das relações de poder com os relacionamentos de estratégias e os resultados de sua interação se manifestam de forma massiva e universalizada.

Mas, segundo o próprio autor, seu foco não é em si o fenômeno do poder e nem, necessariamente, os fundamentos para a análise de tal fenômeno, sua preocupação maior sempre foi elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres

humanos são constituídos enquanto sujeitos, lidando com três tipos de objetivação: os discursos, a investigação para dar a si mesmo o status de ciência, a exemplo da linguística e da economia; em segundo lugar estão as práticas divisórias, onde o sujeito está dividido em seu interior e frente aos outros, a exemplo dos loucos e dos considerados normais; por fim, seus estudos abordaram os modos em que os seres humanos se transformam a si mesmos em sujeitos, a exemplo de seus textos sobre a sexualidade (FOUCAULT, 1988).

Nesse contexto, iremos encontrar uma espécie de essencialidade do discurso. Este último, visto pelo autor, em sua realidade material, como a coisa pronunciada ou escrita, de uma existência transitória, mas legitimado por instituições, o discurso está na ordem das leis e seus usos servem como uma espécie de substrato para a dinâmica das relações de poder. Para entender essa relação entre as palavras (o discurso), os sujeitos e o poder, Foucault (1999) vai se perguntar: o que há de tão perigoso no fato das pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde está o perigo?

A hipótese que o autor defende é de que em toda sociedade a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos com a função de conjurar seus poderes e perigos, de dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua materialidade. Conseqüentemente, o discurso terá uma ligação direta com os processos de exclusão, de interdição. Não se tem o direito de dizer tudo, em qualquer circunstância, por qualquer um. Não se pode falar de qualquer coisa, existiria direitos privilegiados ou exclusivos, a exemplo do sujeito do discurso na política. Por mais que, aparentemente, o discurso seja pouca coisa, as interdições que o atingem logo revelam sua ligação com o desejo e com o poder (FOUCAULT, 1999).

Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isso a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar. (FOUCAULT, 1999, p. 10)

Também existiria na nossa sociedade outro princípio de exclusão que não o da interdição, mas o da separação, da rejeição, a exemplo da oposição entre razão e loucura, existente desde a alta Idade Média. São aqueles separados, rejeitados, que Foucault entende como o sujeito revolucionário para os parâmetros adotados nessa presente pesquisa.

Foucault (1999), afirma que com o desenvolvimento da nossa sociedade pode-se aparentar que essas velhas separações não existam mais. Engana-se, pois basta pensar em todo o vasto aparato de saberes mediante o qual deciframos as coisas (e não outros saberes), em toda a rede de instituições que permite a alguém o ir e vir, o falar e o não falar, o que falar, o fazer e o não fazer, o que é verdadeiro e o falso, etc. Esta última, recaindo no que Foucault trabalho como “discurso verdadeiro”. Essa verdade variou historicamente e já não reside mais no que era o discurso ou no que ele fazia, mas reside no que ele diz: a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo de enunciação, para o próprio enunciado, para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e referência. Assim, essa “vontade de verdade”, da mesma forma que outros sistemas de exclusão, se apoia sobre um suporte institucional. Desses três sistemas de exclusão (a palavra proibida, a segregação e a vontade de verdade), o autor falará mais do terceiro, pois, se os dois primeiros não cessam de se tornarem mais frágeis e incertos, na medida em que são atravessados pela vontade de verdade, esta última, em contrapartida não cessa de se reforçar e se aprofundar. Ignoramos essa vontade de verdade como um aparato para excluir todos aqueles que em nossa história procuraram contornar essa vontade de verdade e coloca-la em questão.

Mas não existem apenas esses procedimentos de controle e delimitação do discurso, classificados por Foucault como externos. Existem também os internos, procedimentos que funcionam, em especial, como princípios de classificação, ordenação, distribuição. São formulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias determinadas, e permanecem. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: textos religiosos, jurídicos, literários e, em certa medida, textos científicos (FOUCAULT, 1999).

Foucault (1999), também dá destaque ao que ele chama de “autor”, não enquanto individuo falante que pronuncia ou escreve um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações e coerência. Esse princípio não está em voga em toda parte e não é constante, a exemplo das conversas cotidianas logo esquecidas. Mas, nos domínios em que a atribuição a um autor é regra, ela não desempenha sempre o mesmo papel, a exemplo das diferenças entre um discurso científico e um discurso literário. O “autor” seria o que faz a intersecção, o elo, entre o real e o discurso. Vale ressaltar que o autor não elimina a

existência de um indivíduo que escreve e inventa, mas ele faz isso a partir de uma “posição de autor”. Se opondo ao autor, temos outro princípio de limitação: as disciplinas, um princípio que “permite construir, mas conforme um jogo restrito”.

A disciplina se define por um domínio de objetos, conjunto de métodos, corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e definições, técnicas e instrumentos, um sistema autônomo de disposições para quem quer ou pode servir-se dele. Para que haja uma disciplina é preciso que haja possibilidade de formular indefinidamente proposições novas. Uma disciplina também não é tudo o que pode ser dito de verdadeiro, ou ser aceito, sobre algo. Ela precisa dirigir-se a um plano de objetos determinados, a exemplo da botânica e da medicina. No interior dos seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas, podendo variar historicamente. Ela também tem uma função coercitiva e restritiva, pois: a disciplina é um princípio de controle na produção dos discursos, ela fixa os limites a partir de um jogo de identidades que tem a forma de uma reatualização permanente das regras (FOUCAULT, 1999).

Um outro fator de controle do discurso (lembrando que os vários discursos são fundamentais para a constituição de um sujeito social), são as determinações das condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que pronunciam tal discurso um número de regras e, conseqüentemente, não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. É o que Foucault (1999) chama de “rarefação dos sujeitos que falam”. Aqui, um dos pontos mais importantes do pensamento desse autor para pensar o tema da presente pesquisa, pois na rarefação dos sujeitos que falam, ninguém entra na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, pelo menos de início, qualificado para fazê-lo. Aspecto facilmente observado na dinâmica de alguns grupos onde o sujeito que fala, ou que tem maior legitimidade de fala, deve estar dentro de um “perfil”.

A forma mais superficial e mais visível desses sistemas de restrição é constituída pelo que se pode agrupar sob o nome de ritual; o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que

determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedade singulares e papéis preestabelecidos. (FOUCAULT, 1999, p. 39)

Desenvolvendo esse pensamento, Foucault (1999) apresenta as doutrinas como um discurso que se difunde socialmente, e é pela partilha de um conjunto de discursos que os indivíduos, tão numerosos, definem sua pertença recíproca. Ela é o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia: de classe, de raça, de status social, de interesse, de luta, de resistência ou aceitação. Ela liga indivíduos e ao mesmo tempo os diferencia de outros. Assim, a doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo. E é preciso também reconhecer grandes planos no que se refere a apropriação social dos discursos, a exemplo da educação, onde seu sistema consiste em uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, o que pode e o que não pode, o que é verdadeiro e o que é falso, legítimo ou não; com os saberes e os poderes que eles trazem consigo. Uma ritualização da palavra, uma fixação de papéis para os sujeitos que falam.

O que nos leva a questão do conhecimento, de uma ética do conhecimento, e principalmente a relação entre discurso e experiência: o nível de experiência proporciona uma espécie de reconhecimento primitivo. Ou seja, para Foucault (1999), uma cumplicidade primeira com o mundo fundaria para nós a possibilidade de falar dele, nele; de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e de conhecê-lo, finalmente sobre a forma da verdade. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante.

Claro que na totalidade do pensamento de Foucault, discurso, poder e sujeitos estão intrinsecamente ligados, em uma atuação constante sobre o mundo social, pois, segundo Dyrberg (2016) nessa concepção poder é inseparável desses relacionamentos de força (um lado mais forte que o outro). Para esse autor, o sujeito revolucionário, aquele que irá contestar a realidade instituída socialmente, e não resultante de um processo natural, será justamente os excluídos dessas relações de poder perpassadas e mantidas por tais discursos. É interessante notar como tais proposições fazem bastante paralelo com o uso que comumente se faz do lugar de fala, legitimando enquanto mais ou menos verdadeiro um dado discurso com base nas experiências de relações de poder concretamente vividas por aquele que fala.

Seguindo essa linha de raciocínio, cairemos nos apontamentos de Foucault (2006) sobre subjetividade e verdade e, conseqüentemente, nos paralelos que Dyrberg (2016) faz

entre participação política e experiência, por meio da parrhesia. Segundo Dyrberg (2016), as discussões de parrhesia em Foucault fornecem um terreno fértil para elevar uma série de questões pertinentes a teoria política, relacionadas, entre outras coisas, com a crítica, a cidadania e a autoridade política. Foucault situa a parrhesia em sua grade analítica de poder/conhecimento/ética, que mapeia a participação política e a experiência, onde o conhecimento é vital para dizer a verdade de um ponto de vista partidário e para tomar decisões informadas e equilibradas.

A parrhesia captura algumas das dimensões mais vitais da vida política, principalmente em torno de como exercer o poder político da autoridade de uma maneira que é verdadeira e confiável legítima. Ponto este bastante elucidativo quando se pensa as práticas do lugar de fala. Isso se dá, pensando com base nos apontamentos de Dyrberg (2016), pois o vínculo entre a parrhesia como discurso sincero e confiável em relação ao triângulo relacional poder/conhecimento/ética, por um lado; e a autonomia e integridade do domínio político, com sua construção política de cidadãos livre e igual, por outro lado, está no centro do ataque que Foucault faz sobre a hierarquia e a submissão e o seu apoio a uma cultura política democrática na qual a confiança em si mesmo e em outros pode florescer. A maior parte do argumento aqui trabalhado, se baseia nos três tipos exclusões apontados anteriormente. Eles compõem as condições necessárias para falar da autonomia do domínio político e sustentam a interação política como a prática de cidadãos livres e iguais. Por isso, Dyrberg (2016) afirma que Foucault, ao longo de seus estudos, prestou cada vez mais atenção aos tipos de política que enquadravam as relações de poder/conhecimento hierárquicas enraizadas em todos os tipos de instituições na sociedade moderna.

O que isso implica para criticar a dominação e a subordinação e quais são as implicações para entender a natureza do jogo político e especialmente a autoridade política? Penso que a resposta geral a tais questões tem a ver com uma crescente atenção, por parte de Foucault, no raciocínio político público e na tomada de decisões como enquadramento de práticas políticas, que sustentam a especificidade e autonomia do domínio político em geral e autoridade política em particular. [...] As práticas políticas organizadas em torno desta matriz (1) enquadram o institucional contextos em que, por exemplo, as tecnologias disciplinares e biopolíticas estão operando e (2) estabelecem um domínio político que goza de algum grau de autonomia vis-à-vis seu meio ambiente. [...] Esses tipos de relações de poder / conhecimento estabelecem um regime de verdade baseado em hierarquia e subjetivação / objetivação, que tem uma qualidade de lei

que corresponde à configuração legal do poder soberano (DYRBERG, 2016, p. 269-270)<sup>54</sup>

Consequentemente, segue-se que a política não pode ser explicada em termos de uma combinação de discursos jurídicos e mecanismos disciplinares. Isso consiste em uma crítica reducionista, isto é, de ver a política determinada por outra coisa. Este tipo de argumento foi uma parte significativa das tendências de pós-esquerdistas no final da década de 1970 e se disseminaram ao longo da década de 1980. Uma das reivindicações centrais era que o reducionismo e a dominação eram dois lados da mesma moeda. Foucault está ligado a algo semelhante, mas ao invés de criticar o determinismo econômico, a necessidade histórica, e assim por diante, como os pós-marxistas, ele se concentrou em questões sociais, estratificação, conhecimento especializado e normalização como incompatíveis com a admissão da autonomia do domínio político, que se baseia nos cidadãos como livre e igual (DYRBERG, 2016).

Segundo Dryreck (2016), a obediência e a parrhesia são, para os estudos de Foucault, diretamente opostos, e a autonomia da política, que é a decolagem democrática para a parrhesia, é uma maneira de chamar a atenção para essa oposição. Entretanto, não se deve deixar de lado que, afirma Dryreck (2016), a parrhesia é um discurso suplementar da verdade e um esquema ético elaborado para o domínio político: como elemento-chave de um regime de verdade democrático, aborda as pessoas "com total franqueza, usando o idioma da razão e da verdade para persuadi-los". Mas, como suplemento político, ela não pode ser um ato performativo. A parrhesia caminha em uma corda bamba entre veracidade e confiabilidade, por um lado, e manipulação e demagogia, por outro lado. A parrhesia sinaliza, por um lado, a possibilidade da legítima ascensão de autoridades políticas competentes, visionárias e prudentes e, por outro lado, o perigo de medíocres, de mentalidade estreita e de curto prazo. O mesmo vale para os críticos

---

<sup>54</sup> No original: "What does this imply for critiquing domination and subordination and what are the implications for understanding the nature of the political game and especially political authority? I think the overall answer to such questions has to do with an increasing attention, on the part of Foucault, on public political reasoning and decision making as a framing of political practices, which underpin the specificity and autonomy of the political realm in general and political authority in particular. [...]Political practices organized around this matrix (1) frame the institutional contexts in which, say, disciplinary and bio-political technologies are operating and (2) establish a political realm that enjoys some degree of autonomy vis-à-vis its environment. [...]These types of power/knowledge relations establish a truth regime based on hierarchy and subjectivation/objectivation, which has a law-like quality that matches the legal set-up of sovereign power."

daqueles que estão no poder. Em ambos os casos, estamos lidando com os desafios e armadilhas de um estado de verdade democrático.

#### **1.4.2-Spivak e a importância do sujeito subalterno**

Diversos autores, ao longo dos anos, levantaram críticas aos apontamentos de Foucault, Coutinho (2010), por exemplo, caracteriza o pensador francês como tendo dado continuidade ao estruturalismo (não rompeu, apenas radicalizou alguns princípios, adotou uma episteme que se transforma no tempo), de concepção de mundo abertamente anti-humanista, na medida de um homem não mais produto de si mesmo, de sua práxis socializada. Onde o maior peso no terreno da racionalidade recai sobre o exame das regras formais do discurso e o anti-humanismo seria resultado da necessidade imposta pelas novas formas do saber. Para Coutinho (2010), Foucault se utiliza de uma pseudo-historicidade (eliminando uma concepção dialética e materialista da história), seu “método arqueológico” é idealista e o homem (sua consciência e sua prática) é encarado como produto de uma manipulação. Os homens poderiam pensar, dentro de um novo arranjo da episteme, mas não agir. Assim, seu método provocaria reduções arbitrárias.

Outro autor que, não negando a importância e contribuições de Foucault, tece críticas a seus escritos é Silva (2011). Segundo ele, nunca foi suficiente ter simplesmente uma teoria de como os indivíduos são convocados a ocupar seus lugares por meio de estruturas discursivas. E, complementa, apontando que na teorização sobre o sujeito e a identidade, uma das implicações das novas concepções de poder desenvolvidas em Foucault é a radical desconstrução do corpo e sua reconstrução em termos de formações históricas, genealógicas e discursivas:

O corpo é construído, moldado e remoldado pela intersecção de uma variedade de práticas discursivas disciplinares. [...] Embora possamos aceitar esse argumento, com todas as suas implicações radicalmente “construcionistas” (o corpo torna-se infinitamente maleável e contingente), não estou certo de que possamos ou devemos ir tão longe a ponto de declarar como Foucault que “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente estável para servir de base para o autorreconhecimento ou para a compreensão de outros homens”. Isso não porque o corpo se constitua em um referente realmente estável e verdadeiro para o processo de autocompreensão, mas porque, embora possa se tratar de um “falso reconhecimento”, é precisamente sob essa forma que o corpo tem funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo e essa função não pode ser descartada apenas porque, como Foucault tão bem mostra, ela não é “verdadeira”. (SILVA, 2011, p. 121-122)

Também tecendo críticas a Foucault, ao mesmo tempo em que dialogou com as contribuições desse pensador, temos Gayatri Spivak (2010). A principal preocupação da autora, no livro *Pode o subalterno falar?*, é desafiar os discursos hegemônicos e as crenças dos leitores enquanto leitores e produtores de conhecimento e saber. Consequentemente, a relação entre o saber e o sujeito será uma constante. Ela traz uma crítica de base marxista, pós-estruturalista e desconstrucionista, alinhada ao feminismo contemporâneo, ao pós-colonialismo e ao multiculturalismo. Assim, Spivak (2010) busca teorizar sobre um sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois o sujeito subalterno é irredutivelmente heterogêneo.

Mas, é importante ressaltar que não se pode usar o termo “subalterno” para se referir a qualquer sujeito marginalizado. Para Spivak (2010), deve-se retomar o significado atribuído por Gramsci<sup>55</sup> ao se referir ao “proletariado”, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida, se referindo às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de serem membros plenos do estado social dominante. Assim, nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que tal ato esteja imbricado no discurso hegemônico. A autora põe em voga a legitimidade do intelectual, que julga poder falar pelo outro e aponta os perigos de se construir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento. Questiona-se o próprio lugar de onde teoriza.

Metodologicamente falando, para levantar tais questionamentos, Spivak (2010) lança mão do termo “representação”, distinguindo-o em dois sentidos: falar por, que se refere a assumir o lugar do outro em um viés político do termo; e re-presentar, que se refere a performance, encenação. Mas, ambos são um ato de fala e possuem uma relação intrínseca. Entretanto, esse espaço dialógico, ocupar uma posição discursiva, de interação não se concretiza nunca para o sujeito subalterno. Isso não significa que a autora esteja afirmando que o subalterno, os grupos marginalizados e oprimidos, não possam falar ou que tenham que recorrer a discursos hegemônicos para tal. Ela está se referindo ao fato da fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada,

---

<sup>55</sup> Segundo Sader (2012), a formação objetiva dos grupos sociais subalternos em Gramsci ocorre via desenvolvimento e transformações que se verificam no mundo da produção econômica, se difundem quantitativamente e se originam de grupos sociais preexistentes, dos quais, por um certo tempo, conservam a mentalidade, a ideologia, os fins. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e nem podem ser enquanto não se puderam converter em “Estado”.

geralmente por um intelectual que crê poder falar pelo outro, quando na verdade sua função, segundo a autora, é criar espaços por meio do qual esse subalterno possa falar. Em *Pode o subalterno falar?* ela questiona principalmente o agenciamento como uma forma de ação validade institucionalmente.

Questionando o lugar do investigador, Spivak parte de um ponto diferente do qual partiu Foucault na abordagem referente ao sujeito. Ela parte da crítica aos esforços contemporâneos do Ocidente para problematizar tal questão e aponta que a produção intelectual ocidental é, de várias formas, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente. Aqui, assim como vimos no tópico referente a Foucault, ela irá abordar a construção do conhecimento, entretanto criticando a produção na qual o próprio Foucault se insere. Apesar disso, ela não desconsidera tal autor. Pelo contrário: Spivak (2010) reconhece e considera, sem, no entanto, deixar de tecer críticas, a importância, para os estudos subalternos<sup>56</sup>, de Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida.

Em *Pode o subalterno falar?*, Spivak (2010) inicia suas proposições a partir da interação entre os autores acima mencionados por que, segundo ela, esta desfaz a oposição entre a produção teórica da autoridade e a prática conversacional desprevenida, permitindo vislumbrar a trilha percorrida pela ideologia. A autora aponta que o diálogo entre esses autores está demarcado por dois sujeitos em revolução, monolíticos e anônimos. Por outro lado, os intelectuais são nomeados e diferenciados. E complementa, apontando o não peso dado a divisão internacional do trabalho e todos os problemas advindo dela. Conseqüentemente, Deleuze e Guattari localizariam o vínculo com a luta dos trabalhadores apenas no desejo, em uma definição advinda da revisão da psicanálise. E essa definição não altera a especificidade do sujeito desejante. Onde essa nova “hegemonia do desejo” é definida mediante sua oposição a “falsa consciência”, no sentido de “ser enganado”.

Ou seja, ao deixar de considerar as relações entre desejo, poder e subjetividade, os autores supracitados são incapazes de articular uma teoria dos interesses, há uma indiferença à ideologia. Esse mesmo ponto serve para Foucault, onde Spivak (2010)

---

<sup>56</sup> Perspectivas teóricas que permitem reconstruir os espaços de emissão dos discursos em sociedades em que se instalou o saber/poder da colonialidade, destacando o resgate da história, do conhecimento e do sujeito subalterno na luta por autonomia (AGUIAR, 2016).

aponta que a especulação genealógica do autor o impede de localizar, em nomes como Marx e Freud, os grandes divisores de um fluxo contínuo da história intelectual, em uma resistência a mera crítica ideológica.

[...] em nome do desejo, eles introduzem novamente o sujeito indivisível do discurso do poder. Foucault frequentemente parece atrelar “indivíduo” e “sujeito”; e o impacto disso em suas próprias metáforas é talvez intensificado em seus seguidores. [...] E esse ponto radiante, que anima um discurso efetivamente heliocêntrico, preenche o espaço vazio do agente com o sol histórico da teoria – o Sujeito da Europa. Foucault articula um outro corolário da negação do papel da ideologia ao reproduzir as relações sociais de produção: uma valorização não questionada do oprimido como sujeito, o “ser objeto”. (SPIVAK, 2010, p. 29)

Assim, Spivak (2010) aponta que muitos autores, a exemplo de Deleuze e Foucault, não parecem estar cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho. Então, mantem-se, por meio de um deslize verbal, a contradição não-reconhecida de uma posição que verbaliza a experiência concreta do oprimido, ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao papel histórico do intelectual.

Após esses apontamentos no que tange a ideologia, para dar continuidade à elaboração do argumento que ela apresenta no livro, a autora insere uma discussão sobre o termo “representação”. Spivak (2010), traz dois sentidos do termo: em um viés político, representação como “falar por” (*vertreten*); e em um aspecto filosófico e da arte, representação como “re-presentação” (*darstellen*). No contexto da formação do Estado e da lei, por um lado; e da afirmação do sujeito, por outro, esses dois sentidos estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos. E encobrir essa descontinuidade reflete novamente uma forma paradoxal de privilegiar o sujeito. Aqui a autora critica a banalidade da nomeação, por parte de intelectuais, de subalternos politicamente perspicazes e capazes de autoconhecimento. Segundo ela, as distinções que se alteram entre a representação no âmbito do Estado e da economia política, de um lado, e da teoria do sujeito, de outro lado, não devem ser apagadas.

A partir daí, Spivak (2010) vai trabalhar os dois sentidos do representar por meio de Marx e da sua ideia de classe, esta entendida enquanto definição descritiva diferencial de uma classe, ou seja, sua separação e diferença de todas as outras classes. A formação de uma classe é artificial e econômica e o agenciamento econômico ou o interesse é impessoal porque é sistemático e heterogêneo. Segundo a autora, esse agenciamento ou

interesse está ligado à crítica hegeliana sobre o sujeito individual, visto que marca o lugar vazio desse sujeito nesse processo sem sujeito que é a história e a economia política.

Meu argumento é que Marx não está trabalhando para criar um sujeito indivisível, no qual o desejo e o interesse coincidam. A consciência de classe não opera com esse objetivo. [...] Marx é compelido a construir modelos de um sujeito dividido e deslocado cujas partes não são contínuas nem coerentes entre si. (SPIVAK, 2010, p. 34)

Então, as lacunas entre a fonte da influência (no caso de Marx, onde a autora trabalha o livro *O 18º Brumário*, esta seria os pequenos proprietários camponeses), o representante e o fenômeno histórico-político (no caso abordado: o controle executivo), implicaria não apenas uma crítica ao sujeito como um agente individual, mas também seria uma crítica à subjetividade de um agenciamento coletivo. A cumplicidade entre os dois aspectos do termo representação, sua “identidade na diferença” como o local da prática, só pode ser apreciada se os termos não forem agrupados simplesmente como um jogo de palavras. A autora tenta mostrar que tanto o homem do senso comum como o intelectual contemporâneo podem exibir o mesmo positivismo.

Para Spivak (2010), as formulações de Marx, sobre a questão da família e, posteriormente, a classe e consciência de classe, mostram um cauteloso respeito pela crítica do agenciamento subjetivo individual e coletivo. Os projetos de consciência de classe e de transformação da consciência são assuntos descontínuos para ele. Por outro lado, segundo ela, as invocações contemporâneas da chamada “economia libidinal” e do desejo como interesse determinante, combinados com a prática política dos oprimidos, no contexto do capital socializado, que falam por si mesmos restauram a categoria do sujeito soberano no cerne da teoria que mais parece questioná-la.

No entanto, poderíamos consolidar nossa crítica da seguinte maneira: a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – de formações de sujeito que, micrológica e, muitas vezes, erráticamente, operam os interesses que solidificam as macrologias. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria da representação. Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*. Na minha opinião à prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo. (SPIVAK, 2010, p. 42-43)

Spivak (2010) se mune do argumento de Edward W. Said quando este afirma que o poder em Foucault é uma categoria cativante e mistificadora que lhe permite “obliterar o papel das classes, o papel da economia, o papel da insurgência e da rebelião”. E a autora acrescenta a noção do “sujeito clandestino do poder e do desejo” para apontar a responsabilidade institucional do crítico. Assim, muitos desses intelectuais, atados a uma “corrida de revezamento” da prática, deixando de lado os problemas da prática teórica, se associam aos exploradores da divisão internacional do trabalho. Segundo Spivak (2010), é impossível para os intelectuais franceses contemporâneos, por exemplo, imaginar o tipo de poder e desejo que habitaria o sujeito inominado do outro da Europa.

Com base nas proposições apresentadas acima, Spivak (2010) irá apontar que, por mais reducionistas que a análise econômica possa parecer, os intelectuais correm o risco de esquecerem de que toda essa iniciativa tinha sido determinada no interesse de uma situação econômica dinâmica, requerendo que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fosse deslocado. Logo, invocar tal deslocamento, agora como uma descoberta radical que diagnostica as condições de existência que separam as “classes” descritivamente como parte de um ultrapassado mecanismo de análise, pode ser uma forma de continuar o trabalho desse deslocamento e ajudar a assegurar “um novo equilíbrio de relações hegemônicas”. Assim, com essa possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do outro como a sombra do eu, uma possibilidade de prática política para ele seria pôr a economia “sob rasura” para perceber como o fator econômico é tão irreduzível quanto reinscrito no texto social. Para Spivak (2010), o mais claro exemplo para essa violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, abrangente e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como outro. Trata-se de demonstrar como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas, exemplificado no livro da autora por meio da análise da narrativa da codificação da lei hindu.

No que convencionou-se chamar de “terceiro mundo” (a autora também aponta as problemáticas dessa denominação), a educação dos sujeitos coloniais, uma educação de formação disciplinar, com base em leis e autoridades específicas, são as melhores fontes para a inserção do intelectual não especialista na civilização do outro (SPIVAK, 2010). A partir de tal situação, a autora defende que o outro, a população em geral, como

sujeito é inacessível para intelectuais como Foucault e Deleuze. Os dois últimos, afirmam, a partir do “primeiro mundo”, que se os oprimidos tiverem a oportunidade e por meio da solidariedade, por meio de uma política de alianças, podem falar e conhecer suas condições. Logo, levanta-se a questão: do outro lado da divisão internacional do trabalho, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e da educação imperialista, pode o subalterno falar?

É aí que Spivak (2010) se mune do trabalho de Antônio Gramsci, para determinar a produção da história como uma narrativa, que critica a posição vanguardista do intelectual leninista, se preocupando com o papel do intelectual no movimento cultural e político do subalterno no âmbito da hegemonia. Assim, a autora propõe que a possibilidade da existência da própria coletividade seria persistentemente negada pela manipulação do agenciamento feminino (apontamento que será retomado em breve) e que o desenvolvimento do subalterno é complicado pelo projeto imperialista, tema bastante presente nos chamados “estudos subalternos”. O problema da “permissão de narrar” é que certas variantes da elite local (o espaço colonizado) são muitas das vezes informantes nativos para os intelectuais do “primeiro mundo” interessados na voz do “outro”. Em contraposição a isso, existe a “política do povo”, tanto fora quanto dentro do circuito de produção colonial.

Argumentei que, na conversa entre Foucault e Deleuze, um vocabulário pós-representacionista esconde uma agenda essencialista. Nos estudos subalternos, devido à violência da inscrição epistêmica imperialista, social e disciplinar, um projeto compreendido em termos essencialistas deve trafegar em uma prática textual radical da diferença. O objeto de investigação do grupo – neste caso, nem mesmo do povo como tal, mas da zona intermediária ou amortecedora flutuante da elite subalterna regional – é um desvio de um ideal – o povo ou os subalternos – os quais são definidos como uma diferença da elite. (SPIVAK, 2010, p. 59)

Com isso, tendo em vista o interesse em termos de ser social (e não libidinal), a autora afirma que para o grupo subalterno “verdadeiro”, em que a identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não existe nenhum sujeito irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo. A solução do intelectual não é se abster da representação, o problema é que o itinerário do sujeito subalterno não foi traçado de maneira a oferecer um objeto atrativo ao intelectual representante. Acrescente-se a isso o fato de que tornar visível o que não é visto pode significar uma mudança de nível, reconhecer como tendo aquilo que não havia sido reconhecido como possuindo algum valor moral, estético ou

histórico. Partindo desse ponto, Spivak (2010) passa a trabalhar em sua obra a questão da ideologia como fundamental para a questão. Segundo ela, o marxismo ortodoxo herdou uma ideologia positivista. Então, essa variante do marxismo “internacionalista”, que acreditaria em uma forma pura e recuperável de consciência simplesmente para depois dispensá-la, fecharia o que em Marx permanece como momentos de desconcerto produtivo, podendo ser assim o objeto de rejeição do marxismo por autores como Deleuze e Foucault e a motivação crítica do Grupo de Estudos Subalternos. Assim, os três estão unidos na pressuposição de que há uma forma pura de consciência.

No marxismo intelectual “internacionalista” ortodoxo, quer seja no Primeiro ou no Terceiro Mundo, a forma pura de consciência continua sendo um fundamento idealista que, descartado como um problema de menor importância, frequentemente ganha a reputação de ser racista e sexista. No Grupo de Estudos Subalternos, faz-se necessária uma elucidação dessa questão de acordo com os termos não reconhecidos de sua própria articulação. (SPIVAK, 2010, p. 63)

Onde, para tal articulação é necessário pensar em termos de ideologia, mais especificamente, Spivak (2010) vai se referir a importância que tem em um trabalho de um intelectual aquilo que não é dito. Ou seja, a importância de se medir os silêncios. E mesmo que “o que se recusa a dizer” possa parecer apenas um descuido, em trabalhos desse tipo a recusa pode ser ideológica, assim uma recusa ideológica coletiva poderia ser diagnosticada, segundo a autora, pela prática legal sistematizada do imperialismo. Quando se pensa esse ponto em paralelo a questão da consciência do subalterno, essa noção daquilo que não se diz torna-se importante.

Para trabalhar tal assertiva, Spivak (2010) utiliza a noção do feminino, já que, segundo ela, no contexto do itinerário do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. Apesar de ambos os sexos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Ou seja, segundo a autora, se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente obscurecido. E não só isso, a mulher, em tal contexto, é duplamente obscurecida. Isso ocorre devido ao fato de que com as telecomunicações modernas e a emergência das economias capitalistas avançadas nos dois extremos da Ásia, conservar a divisão internacional do trabalho ajuda a manter o suprimento de trabalho barato nos países compradores. É a cada vez maior terceirização internacional. E, se por um lado, há a crença de uma política de alianças globais (muito influenciado

por essas novas tecnologias de comunicação e desenvolvimento dos transportes, facilitando o trânsito de pessoas), a exemplo do “feminismo internacional”; do outro lado está aqueles que se encontram mais afastados de qualquer possibilidade de aliança, ou seja, as mulheres do subproletariado urbano.

Com esses apontamentos, Spivak (2010) continua suas críticas ao pensamento de Deleuze e de Foucault, afirmando que eles ignoram tanto a violência epistêmica do imperialismo quanto a divisão internacional do trabalho e que isso teria menos importância se eles não tocassem nos assuntos do Terceiro Mundo.

Foucault continua a crítica ao marxismo invocando a descontinuidade geográfica. A verdadeira marca da “descontinuidade geográfica (geopolítica)” é a divisão internacional do trabalho. Mas Foucault usa o termo para distinguir entre a exploração (extração e apropriação de mais-valia; leia-se, o campo de análise marxista) e a dominação (estudos de “poder”), e para sugerir o maior potencial deste para uma resistência baseada em uma política de alianças. Ele não pode admitir que tal acesso monista e unificado ao conceito de “poder” (metodologicamente pressuposto em Sujeito-de-poder) é possibilitado por um certo nível de exploração, pois sua visão de descontinuidade geográfica é geopoliticamente específica para o Primeiro Mundo. [...] Foucault é um pensador brilhante do poder nas entrelinhas, mas a consciência da reinscrição topográfica do imperialismo não faz parte de suas pressuposições. Ele é cooptado pela versão restrita do Ocidente produzida por essa restrição e, assim, colabora para consolidar seus efeitos. (SPIVAK, 2010, p. 72-73)

Ou seja, lhe faltaria uma leitura das narrativas mais amplas do imperialismo. Spivak está comprometida na defesa de que uma nostalgia por origens perdidas pode agir em detrimento da exploração das realidades sociais na crítica ao imperialismo, a ocorrência de uma usurpação do sujeito não reconhecido do Ocidente. Segundo a autora, a preocupação substancial com a política dos oprimidos (frequente, segundo ela, em Foucault, por exemplo), pode ocultar um privilégio do intelectual e do sujeito “concreto” da opressão que, na realidade, acaba por agravar o apelo.

Para Spivak (2010), o itinerário do reconhecimento por meio da assimilação do outro pode ser traçado de maneira bem mais interessante por meio da constituição imperialista do sujeito colonial, mais do que nas repetidas incursões da psicanálise, ou da “figura” da mulher, embora ela reconheça a importância dessas duas intervenções dentro da desconstrução (desmistificação ideológica) e que não deva ser minimizada. Reconhecendo com isso a pertinência de trabalhos de autores europeus, a exemplo de Derrida com a sua sustentação e desenvolvimento sobre a mecânica da constituição do

outro; e de Foucault, com as suas mecânicas do disciplinamento e da institucionalização.

Assim, no contexto da questão “Pode o subalterno falar?”, a questão da mulher é evidenciada como a mais problemática. Isso ocorre muito provavelmente devido, como aponta Silva (2011), a função paradigmática da diferença sexual frente aos outros eixos de exclusão, já que a identidade funciona por meio da construção discursiva de um eixo constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, a produção de um exterior, de um domínio de efeitos inteligíveis. Mas, segundo destaca a autora:

Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do contexto do Primeiro Mundo para o contexto pós-colonial (que não é idêntico ao do Terceiro Mundo), a condição de ser “negra” ou “de cor” perde o significado persuasivo. A estratificação necessária da constituição do sujeito colonial na primeira fase do imperialismo capitalista torna a categoria “cor” inútil como um significante emancipatório. [...] a analogia da consciência de classe, mais do que a consciência de raça nessa área, parece ser histórica, disciplinar, e praticamente proibida tanto pela direita quanto pela esquerda. Não é apenas uma questão de um duplo deslocamento, já que não é simplesmente o problema de encontrar uma alegoria psicanalítica que possa conciliar a mulher do Terceiro Mundo com a do Primeiro. As preocupações que acabo de expressar são válidas apenas se estamos falando da consciência da mulher subalterna – ou, mais aceitável, do sujeito subalterno. (SPIVAK, 2010, p. 85)

Levando em consideração que o trabalho de Spivak (2010) parte da mescla da violência epistêmica com o avanço do conhecimento e da civilização, em uma sociedade onde capitalismo e patriarcado são algo convenientemente contínuo, há a tendência da mulher subalterna continuar tão muda como sempre esteve.

É interessante apontar que, Spivak (2010) afirma que questionar a inquestionável mudez da mulher subalterna não é o mesmo que invocar uma identidade sexual definida como essencial e privilegiar experiências associadas a essa identidade. O problema do sujeito emudecido da mulher subalterna não é resolvido por meio de uma busca essencialista. Isso por que, segundo a autora, a posição do investigador continua não sendo questionada. E pior: se esse debate se volta ao Terceiro Mundo, não se discerne nenhuma mudança na questão do método. Nas palavras da autora, “no caso da mulher como uma subalterna, não se pode coletar ingredientes para a constituição do itinerário do rastro de um sujeito sexuado para localizar a possibilidade de disseminação” (p. 90).

Enquanto defensora do alinhamento entre feminismo, crítica ao positivismo e desfeticização do concreto, Spivak (2010) irá afirmar que essa formação ideológica masculino/imperialista faz parte da mesma formação que origina a categoria monolítica da “mulher do Terceiro Mundo”. Consequentemente, articular essa formação ideológica no abjeto de investigação é parte do projeto que a autora chama de “dezaprendizagem”. A título de exemplo, dentro do contexto indiano onde ela se insere, a autora utiliza a maneira como Freud, ao seu ver, utilizou a mulher como “bode expiatório” em diversos textos, revelando assim seus interesses políticos. Dizer que o sujeito é um texto não autoriza a proposição inversa, ou seja, o texto verbal é um sujeito.

A relação entre o sujeito imperialista e o sujeito do imperialismo acaba sendo ambígua e, não raro, remete a relação entre o público e o privado e, mais do que isso, do que pode ou não ser caracterizado como científico. Como exemplo em seu livro, Spivak (2010) aponta: “a transposição do *suttee* da esfera privada para a pública tem uma relação clara e complexa com a conversão de uma presença britânica mercantil e comercial para uma presença territorial e administrativa” (p. 96). Consequentemente, a história da lógica do capital é a história do ocidente, o imperialismo como uma missão civilizatória. Ignorar o subalterno hoje é, querendo ou não, continuar o projeto imperialista e sua ideia de estabelecimento da boa sociedade via adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie. O imperialismo foi ideologicamente imbuído do sentido de uma “missão social”. Esse campo de batalha ideológico, marcado pelo agenciamento individual, se caracteriza, então, pela restrita possibilidade de recuperar um sujeito (sexualmente) subalterno. De acordo com Spivak (2010), essa assimetria legalmente programada do status do sujeito, que efetivamente define a mulher como objeto de um marido, obviamente opera quanto ao interesse do sujeito-status legalmente simétrico do homem. Ou seja, a reprodução ideológica de um sujeito sexualmente subalternizado no próprio texto institucional, nas leis.

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro mundo”, encurralada entre a tradição e a modernidade. [...] O caso do *suttee* como exemplo da mulher no imperialismo desafiaria e desconstruiria essa oposição entre sujeito (lei) e objeto de conhecimento (repressão) e marcaria o lugar do “desaparecimento” com algo que fosse diferente do silêncio e da inexistência – uma violenta aporia entre o status de sujeito e de objeto. (SPIVAK, 2010, p. 119-120)

Assim, se torna fundamental entender que a auto degradação ideológica das mulheres distingue-se de uma atitude desconstrutiva com relação ao sujeito essencialista e que não que não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno, destacadamente o sujeito subalterno sexuado, possa falar.

“Pode o Subalterno Falar?” destaca o inexorável descentramento do sujeito. Segundo Carvalho (2011), o trabalho de Spivak refere-se ao tema da agência dos sujeitos e sua autonomia. Problematiza-se suposições do pensamento pós-colonialista e dos chamados estudos subalternos, sobretudo noções de resistência e ação política expressas por muitos autores dessas correntes. A temática particular do trabalho, então, reflete tanto diferenças da autora em relação a essas vertentes teóricas, quanto aproximações. Por um lado, enfatiza a crítica a quaisquer concepções baseadas na soberania do sujeito e, por outro, manifesta uma divergência às ênfases que autores do pós-colonialismo dão a certas capacidades de agência de indivíduos, grupos e movimentos sociais. Consequentemente, a cultura, aqui, não pode ser tida por uma instância monolítica ou estanque que determinaria as ações ou um sujeito. Enfatiza-se o trabalho com categorias que refletem movimentos abrangentes e caracterizados pela heterogeneidade. Daí a importância de o intelectual não falar no lugar do subalterno, dado que tal ação sempre tende a pressupor uma essência a ser articulada pelo discurso especializado. Um exemplo seria a categoria “trabalhador” que, quando referenciada a um contexto mundial, nega a divisão internacional do trabalho e as conjecturas do capitalismo global; ou a categoria “mulher”, que também segue essa mesma lógica.

#### **1.4.3- O Grupo Modernidade/Colonialidade**

O Grupo Modernidade/Colonialidade foi aos poucos sendo estruturado por meio de seminários, diálogos paralelos e publicações no final dos anos de 1990. Com isso, em 2000, foi lançado uma das publicações mais importantes do grupo: “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”.

Para entender o surgimento e atuação desse grupo, é preciso colocar, brevemente, a própria genealogia do chamado pós-colonialismo. Tal termo remete a, basicamente dois entendimentos: um diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas até então; o outro entendimento, diz respeito a um conjunto de contribuições teóricas vindas

especialmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. Remete ao descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, do método de desconstrução dos essencialismos e de uma proposta de epistemologia crítica frente as concepções dominantes de modernidade, além da análise de opressão diversas (BALLESTRIN, 2013).

Aqui, o pós-colonialismo é tido como uma corrente ou escola de pensamento da relação antagônica do colonizado e a do colonizador. Segundo Ballestrin (2013), a ideia de uma fixação binária de identidades essencializadas foi rompida por escritos como os de Albert Memmi, Edward Said, Gayatri C. Spivak e Homi Bhabha. Porém, tal situação foi permitida pela identificação de uma “diferença colonial”. Nesse sentido, a relação colonial é uma relação antagônica pois a presença do outro me impediria de ser totalmente eu mesmo e a relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas.

Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade. Dois grupos que representam essa proposta de ruptura com a lógica de intermediação entre saberes e práticas é a chamada “triáde francesa” (com Césaire, Memmi e Fanon) e, formando-se na década de 1970 no sul asiático, o Grupo de Estudos Subalternos. Em um contexto de globalização, a cultura, a identidade (classe/etnia/gênero), a migração e a diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar e entender as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais. Mas, na América Latina, alguns intelectuais buscavam ir além do que já vinha sendo colocado pelos dois grupos supracitados. Em 1992, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas fundaram o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Inspirado principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos. A voz mais crítica e radical do grupo era Walter Mignolo, que já demonstra seu descontentamento também com os estudos subalternos “originais”. O autor afirma que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico, conseqüentemente é preciso buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina. Mignolo inclusive denuncia um certo imperialismo por parte dos

estudos culturais, pós-coloniais e subalternos, por entender que estes não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (BALLESTRIN, 2013).

Então, afirma Ballestrin (2013), devido a algumas divergências teóricas, voltadas, principalmente, para uma incapacidade do grupo em romper com a episteme centrada no Norte dos estudos regionais estadunidenses e dos estudos subalternos indianos; o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foi desagregado em 1998, mesmo ano em que ocorreram os primeiros encontros entre os membros que posteriormente formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade. Com esse objetivo e rompimento, nos 2000, ocorreram sete reuniões/eventos oficiais do iniciante M/C (nos anos 2001, 2002, 2003, 2004, 2006), o qual incorporou e dialogou com nomes como: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos. Outros estudiosos associados ao grupo são Jorge Sanjinés, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas.

Ballestrin (2013) aponta ainda que, muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como Quijano e Wallerstein, com a sua Teoria do Sistema-Mundo. Consequentemente, a identidade grupal do M/C acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX. Assim, formado por intelectuais latino-americanos de diversas universidades, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica das ciências sociais na América Latina nesse início de século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no nosso continente por meio da noção de “giro decolonial”. O grupo atualizou a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões, para compreender e atuar no mundo, ainda marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

Outro ponto importante, que Ballestrin (2013) destaca, é que o M/C compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, com conceitos chaves relativamente originais, tais como: colonialidade do poder (já visto em outro tópico deste capítulo), Modernidade/colonialidade (que permitiu e ajudou a reconfiguração da ideia original de sistema-mundo de Wallerstein, pensado agora em termos de “sistema-mundo moderno/colonial”, tendo em vista que aqui a América é

vista não somente como a primeira periferia do sistema-mundo, mas também como a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital), Geopolítica do conhecimento (que diz da diferença colonial e geopolítica do conhecimento, paralela à própria geopolítica da economia, ligada a noção de violência epistêmica elaborada por Foucault, mas esta sozinha é tida como insuficiente para captar o silêncio oriundo do racismo epistêmico ou a negação da alteridade epistêmica, aqui não se trata da substituição de um novo paradigma nos termos de Kuhn, mas do surgimento de paradigmas outros; diferentemente da modernidade, a colonialidade não é um ponto de chegada) e o conceito de Giro decolonial. Este último diz respeito ao movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade e, inclusive, rejeitam a validade do marxismo como a única utopia radical, crítica e anticapitalista, para o século XXI. O objetivo é romper com a lógica monológica da modernidade

Com isso:

[...] resta a explicação de um detalhe referente à identidade do coletivo M/C. Trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão “decolonização” – com ou sem hífen – e não “descolonização” (Mignolo, 2008, 2010). A supressão da letra “s” marcaria a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria. Além disso, insere-se em outra genealogia de pensamento, sendo o constitutivo diferencial do M/C [...] (BALLESTRIN, 2013, p. 108)

Assim, segundo aponta Ballestrin (2013), esse conceito remete a um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder. Mesmo com elementos do pós-colonialismo em sua base, o Grupo Modernidade/Colonialidade recusa o pertencimento e a filiação a essa corrente. Ele pode ser lido como contraponto e resposta à tendência histórica da divisão de trabalho no âmbito das ciências sociais, onde o Sul Global fornece experiências, enquanto o Norte Global forneceria e aplicaria teorias (por exemplo: ao esforço de teorização no Brasil e na América Latina cabe o rótulo de “pensamento” e não “teoria” social e política). Nesses termos, fica o questionamento do M/C ao universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico. E tais esforços englobam um conjunto de elaborações

denominadas Teorias e Epistemologias do Sul. Assim, o M/C acaba somando-se a um movimento mundial em curso de refundação e descolonização epistemológica.

No entanto, assim como outros movimentos, o M/C também é passível de críticas. Ballestrin (2013), aponta que, mesmo com méritos importantes, com um trabalho reflexivo coletivo, transdisciplinar e engajado, oferecendo novas leituras analíticas; a estratégia do coletivo consiste mesmo na revisão do que é considerado clássico. Se, por um lado, temos contribuições importantes, como: a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento. Por outro lado, temos que muitos dos pontos problemáticos das propostas aqui colocadas surge desses mesmos horizontes, de diagnósticos romanceados e reprodutores de maniqueísmos. Inicialmente, uma questão importante que não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do grupo, como apontado por Ballestrin (2013), é a discussão sobre e com o Brasil. O M/C acaba por privilegiar a análise da América hispânica em detrimento da portuguesa e chama pouca atenção aos processos de colonialidade e subimperialismo dentro do continente, à exceção dos Estados Unidos. E outro ponto problemático colocado é uma certa ausência de elaboração e preocupação com a teoria democrática no espectro da modernidade/colonialidade.

## **CAPITULO 2 – A aporia do “lugar de fala”**

Neste capítulo, tendo como principais linhas de raciocínio os estudos desenvolvidos por Jodi Dean e Nancy Fraser, abordaremos as implicações do capitalismo e do neoliberalismo na atuação política da esquerda com base nos reflexos desses fenômenos frente os próprios sujeitos. Aqui, os discursos e seus efeitos simbólicos e a noção de democracia serão bastante relevantes, em especial para se pensar um sujeito político, de transformação social. Também voltaremos a trabalhar as questões em torno da identidade e da diferença, trazendo um paralelo com a opressão, as desigualdades e a relação entre uma esfera política e uma esfera cultural. Todo esse levantamento visa demonstrar os caminhos sem saídas que certos usos do lugar de fala pela esquerda vem percorrendo nos últimos anos.

### **2.1- A ênfase liberal da política: o indivíduo como categoria ideológica**

Nas ciências humanas, metodológica e cientificamente não se deve “importar” teorias elaboradas para uma dada realidade social e aplicá-las de modo exatamente igual em uma outra realidade para explicar este ou aquele fenômeno inserido ali. Mas, em vários contextos de pesquisas, essas teorias podem oferecer instrutivos *insights* para o pesquisador pensar seu objeto. Para a presente pesquisa, exemplo disso serão os escritos de Jodi Dean (2009; 2016) que, pensando o contexto norte-americano, em especial o governo Bush, acaba oferecendo importantes contribuições para se questionar o lugar de fala no ambiente militante, em especial a militância jovem e universitária, por sua discussão em torno da ideologia, do individualismo e da atitude da esquerda frente ao cenário contemporâneo.

Fazendo um paralelo, por meio do exemplo da crescente popularização da extrema-direita, mas oferecendo importantes apontamentos para pensar as práticas de muitos movimentos sociais dentro da esquerda contemporânea brasileira, pode-se pensar: como a extrema valorização do ato de dizer, as vezes mais do que o conteúdo do que se diz, impacta na dinâmica política.

A valorização de uma verdade pessoal e autoproclamada, uma verdade do indivíduo, uma verdade determinada pelo publicar nas redes sociais, coloca o valor dessa autoverdade muito menos no que é dito e muito mais no fato de dizer. É esse deslocamento, de onde está o valor, que pode ajudar a compreender a ressonância de personagens como Jair Bolsonaro e Donald Trump. Uma pesquisa de junho de 2018

feita pelo Datafolha mostrou que a maioria das pessoas que declaram voto em Jair Bolsonaro (PSL), candidato de extrema-direita a presidência da república nas eleições do referido ano, são jovens na faixa dos 16 aos 34 anos. E o uso das redes sociais tem grande peso nisso, pois são usadas para disfarçar discursos de ódio em forma de memes e vídeos divertidos. Outro fator a contribuir é que com a valorização da verdade autoproclamada, o discurso se volta para a ética, a moral. A legitimidade da verdade, do falar a verdade, está em quem fala mais do que no que se fala. A estética é decodificada como ética (não estamos excluindo a necessidade de se dar voz a quem não a tem, e sim a necessidade de se atentar a como isso pode se desenvolver). A autoverdade não é um fenômeno exclusivamente brasileiro e, assim como nos Estados Unidos, igrejas fundamentalistas e sua narrativa do mundo a partir de uma leitura distorcida da Bíblia, produzem uma retórica do bem contra o mal (ou também: vítima e opressor). Assim, a autoverdade atravessaria o discurso fundamentalista como conceito e como estética. O conteúdo não importa quando quem questiona o inquestionável é automaticamente um inimigo, capaz de usar qualquer “mentira” para atacar um alguém de bem (ou pensando, dentro de um ambiente militante, novamente aquele que acusa de alguma infração e o acusado – se o mundo por muito tempo foi visto como cinza, hoje ele é cada vez mais visto como preto e branco, bem e mal, honesto e corrupto, etc<sup>57</sup>). Este é o mecanismo que tem se alastrado no Brasil e se intensificado por meio de movimentos políticos e ideológicos, como o “Escola Sem Partido”. O pensamento múltiplo e o debate das ideias são os principais instrumentos para devolver importância aos fatos e ao conteúdo, mas estão sendo deixados de lado. A personificação, a valorização do indivíduo, do “Um” que é só ele e jamais um+um, garante que personagens como, Trump, Bolsonaro e Sergio Moro (juiz da investigação do caso Lava Jato) passem a ser vistos como “O Um”. “O Um” contra o mal, ungido pelas pessoas de bem, dispostas a linchar quem estiver no caminho. Afinal, se a luta é do bem contra o mal, tudo não só é permitido como abençoado. A autoverdade desloca o poder para a verdade do um, destruindo a essência da política como mediadora do desejo de muitos. Nessa parte da pesquisa

---

<sup>57</sup> Para uma discussão mais aprofundada, usando como metáfora as histórias de super-heróis dos quadrinhos, ver: <https://www.netflix.com/watch/80243386?trackId=200257859>.

abordaremos justamente isso, de forma mais aprofundada e focando nas práticas políticas da esquerda<sup>58</sup>.

Tudo isso, justifica o uso de Dean (2009; 2016) por conta da crítica filosófica-política que essa autora constrói às noções de subjetividade e ação social, presente na versão militante da categoria “lugar de fala”, como apontado na introdução. Ou seja, os apontamentos feitos pela autora supracitada impulsionam uma crítica ao lugar de fala, principalmente com a identificação de cinco fantasias resultantes do neoliberalismo: abundância, participação, unidade, livre comércio e liberdade. Para um entendimento mais didático, seu argumento foi aqui dividido em subseções temáticas.

### **2.1.1- Capitalismo comunicativo**

Para tal empreitada crítica, a autora aborda o contexto em que a esquerda está contemporaneamente, que ela denomina, no decorrer de seus escritos, como “capitalismo comunicativo”. Este, definido como sendo a materialização dos ideais de inclusão e participação nas tecnologias de informação, entretenimento e comunicação, havendo uma intensificação do capitalismo global. Aqui, a Web 2.0 e suas ferramentas, a exemplo das redes sociais, fornecem a infraestrutura necessária para uma multidão que pode ver/assistir, gostar e/ou compartilhar; onde vários tipos de mensagens, inclusive de ódio, circulam facilmente. Assim como outros espaços, essas ferramentas são regidas pela lógica do capital e pelo fetiche da mercadoria, a ênfase no consumo, no entretenimento, no marketing e na competição. No capitalismo comunicativo, as opiniões, manifestações e expressões dos mais variados aspectos se convertem à forma-mercadoria, onde o valor de uso contido no convencimento do outro, cede espaço ao valor de troca dos “likes”, números de acessos e compartilhamento, quantidade de seguidores, etc. Cria-se habitats discursivos específicos, recheados de consumismo, personalização e terapeutização, implicado em mudanças fundamentais nas condições de possibilidade de credibilidade, por exemplo. O capitalismo comunicativo baseia-se na fantasia da abundância que acompanha a reformatação das mensagens como contribuições e a fantasia da participação que acompanha o fetichismo tecnológico. É um contexto que tende a afastar cada vez mais a noção de um “nós”(DEAN, 2009).

---

<sup>58</sup> Parágrafo desenvolvido com base no texto de Eliane Brum, disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/16/politica/1531751001\\_113905.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CC](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/16/politica/1531751001_113905.html?id_externo_rsoc=FB_CC).

Pensando a partir de uma realidade social marcada pela comunicação, o marketing, o consumo e, conseqüentemente, com reflexos no próprio psicológico dos sujeitos, Dean (2009) aponta que as mudanças políticas, econômicas e sociais das últimas décadas até a atualidade foram acompanhadas por ênfases crescentes no singular, individual e pessoal. As mídias, cada vez mais integradas, não são apenas de muitos para muitos, como os primeiros entusiastas da internet enfatizaram, mas de eu para alguns e para mim mesmo. Assim, fazendo um paralelo, esse isolamento pode ser visto como uma repetição do crescente isolamento de muitos trabalhadores tradicionais, à medida que as empresas otimizam ou flexibilizam sua força de trabalho, cortando ou terceirizando empregos para empregados autônomos e temporários. E, na medida em que muitos acadêmicos da esquerda têm celebrado o isolamento como liberdade, não se consegue fornecer boas razões para apoiar abordagens coletivas para problemas políticos, sociais e econômicos.

Para tentar deixar mais clara a sua abordagem, Dean (2009) vai trazer mais detalhadamente o papel da tecnologia no momento recente, sua atuação no nosso dia-a-dia, sua influência na constituição do sujeito e seus usos na política. Para ela, chegamos em um ponto de fetiche tecnológico. Este, acaba por cobrir uma falta ou ausência fundamental na ordem social: protege a fantasia de unidade ou integridade, dissipa uma ideia de abundância e participação. As tecnologias são investidas de esperanças, com aspirações a algo melhor. Um fetiche que nos leva a acreditar que tudo o que precisamos é estender uma tecnologia específica e então teremos uma ordem social democrática ou reconciliada. Essas fantasias dão às pessoas a sensação de que nossas ações on-line são significativas em termos políticos, que elas fazem a diferença. Claro que a internet tem lá a sua parcela de importância social, especialmente devido ao ainda grande alcance e influência da chamada grande mídia (ou mídia tradicional), a autora não nega isso. Mas, destaca que os ativistas de esquerda parecem cada vez mais atraídos por eventos espetaculares que conscientizam, momentaneamente, mas fazem pouco no sentido de construir as instituições necessárias para sustentar uma nova ordem política. A internet ainda é uma ferramenta e um terreno de luta, mas a demasiada valorização dela como chave para inclusão política e participação democrática, acabam por fazer as tecnologias midiáticas fortalecerem o domínio do neoliberalismo e o privilégio do 1% mais rico da parcela da população mundial.

### **2.1.2- Neoliberalismo**

Dean (2009; 2016) propõe-se a entender a não unidade da esquerda e a sua dificuldade em assumir a responsabilidade pelo seu fracasso. A esquerda, em grande medida, acabou por aceitar e desfrutar os valores do neoliberalismo, disparando seus próprios salvos no Estado e celebrando as liberdades imaginárias e as transformações socioeconômicas oferecidas pela ascensão do neoliberalismo a partir dos anos de 1970.

Mas no que, especificamente, consistiria em o que a autora nomeia de neoliberalismo? Para Dean (2009), nos últimos anos, os estudiosos produziram análises significativas sobre o termo enquanto um conjunto de suposições políticas que favorecem as corporações, como inseparáveis da globalização e do imperialismo, como um "projeto de restauração do poder de classe", como uma forma específica de governabilidade e como uma nova forma de Estado. A liberdade, em vez de justiça ou igualdade, é o valor político fundamental. O neoliberalismo atribui ao Estado um papel ativo na defesa dos mercados, na produção de sujeitos e condições para os mercados, embora não pense que o Estado deva, pelo menos idealmente, intervir nas atividades do segundo. Inevitavelmente, isso nos leva a questão da governabilidade. Dean (2009), usando os trabalhos de Michel Foucault, mostra que há duas diferenças fundamentais: primeiro, o neoliberalismo inverte o modelo inicial do Estado como um princípio externo limitante que supervisiona o mercado para fazer com que o mercado forme o princípio regulador subjacente ao Estado. Segundo, o neoliberalismo se baseia em uma noção diferente do indivíduo ou sujeito. Para os liberais clássicos, como Thomas Hobbes e John Locke, o indivíduo livre e racional é o próprio fundamento do Estado, aquele que fundamenta e limita o governo legítimo. Os neoliberais, em vez disso, veem o sujeito como agindo e reagindo de acordo com vários incentivos e desincentivos econômicos. Para os neoliberais, então, um objetivo da governança é construir sujeitos responsáveis cuja qualidade moral é baseada no fato de que eles racionalmente avaliam os custos e benefícios de um certo ato em oposição a outros atos alternativos. Em suma, o neoliberalismo não confia em condições preexistentes, cria novas formas, reformatando a vida social e política em termos de seu ideal de competição nos mercados (DEAN, 2009).

Ao combater a hegemonia predominante anteriormente, o keynesianismo, nos círculos acadêmicos e políticos, os neoliberais lentamente reuniram o apoio das elites. Um elemento crucial desse sucesso foi o estabelecimento de instituições alternativas: uma

enorme rede internacional de fundações, institutos, centros de pesquisa, publicações, relações públicas, etc; que desenvolveram, empacotaram e impulsionaram a doutrina neoliberal. Em seguida, no fim da década de 1970 e início da de 1980, a ideologia neoliberal passou a dominar a política econômica. As décadas precedentes foram seu apogeu, onde diversos Estados em todo o mundo adotaram políticas neoliberais de privatização, desregulamentação e financeirização. No final do século XX, o neoliberalismo havia substituído o keynesianismo como a abordagem reinante na economia, no Estado, no desenvolvimento e até mesmo na subjetividade<sup>59</sup>. Prevalece o senso comum da ideologia neoliberal: não há alternativa. E essa ideologia neoliberal baseia-se em uma outra fantasia, a do livre comércio. Tal fantasia promete que um mercado sem restrições beneficia a todos. Por quê? Porque os mercados são as formas mais eficientes de garantir que todos façam o que lhes for mais adequado e consigam tudo o que querem. A fantasia do mercado livre é que todos vão ganhar. Para garantir que todos venham a ganhar, o mercado tem que ser liberado, livre de restrições, liberado para realizar o seu e todo o nosso potencial. Como agentes racionais livres armados com toda a informação, as pessoas farão as escolhas certas, mas, novamente, somente enquanto nada influenciar ou restringir essas escolhas, desde que nada atrapalhe a liberdade do mercado (DEAN, 2009).

Como base nessas colocações, Dean (2009) traz o pensamento de Slavoj Žižek para analisar o papel da fantasia do livre comércio do neoliberalismo. O primeiro ponto a ser colocado é que a fantasia não está escondida sob declarações e políticas oficiais. Não é como algum tipo de truque ou ilusão enganando as massas, pobres e ingênuas. Pelo contrário, a fantasia é manifesta em nossas práticas reais; essas práticas, o que as pessoas realmente fazem, são a localização das crenças ideológicas. A ideologia neoliberal se concentra no comércio, isto é, nas práticas de troca. As trocas comuns de pessoas comuns, tomadas e entendidas como decisões racionais e sob condições ideais. Segundo a autora supracitada, quando os neoliberais falam em livre comércio, a maioria de nós tende a imaginar essas trocas individuais. Podemos pensar em pequenos agricultores e empresas locais ou em como é bom escolher o que queremos de itens de consumo abundantes e atraentes nos supermercados. Apenas raramente, e com grande esforço, nos focamos em bancos, cartões de crédito, hipotecas, dívidas, troca de moeda,

---

<sup>59</sup> Dentre as várias leituras histórico-críticas sobre o tema, para uma discussão mais aprofundada da supracitada afirmação ver Wendy Brown em “Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution”.

seguradoras, etc. O fantástico apelo do neoliberalismo deriva, em parte, do modo como as trocas individuais substituem os fluxos globais do capital.

O segundo aspecto que Zizek, e consequentemente Dean (2009), sustenta é que a fantasia responde à pergunta "O que sou do outro?". Nos Estados Unidos, por exemplo, a resposta típica é "livre", um povo livre, uma nação livre. O neoliberalismo afirma, e amplia, essa auto compreensão em termos de liberdade. Caminhando lado-a-lado com isso temos a ideia de que nós (pelo menos em termos de Ocidente) somos aqueles conectados uns aos outros através da troca, da troca de mercadorias, e com a internet somos ainda mais livres para comprar qualquer coisa de qualquer lugar a qualquer hora.

Em terceiro lugar, a autora explica que a fantasia oculta um impasse original. Na ideologia neoliberal, a fantasia do livre comércio abrange a persistência do fracasso do mercado, as desigualdades estruturais, a proeminência dos monopólios, o privilégio dos contratos sem licitação, a violência da privatização e a redistribuição nada justa da riqueza. O livre comércio sustenta, portanto, no nível da fantasia, o que procura evitar no nível da realidade; ou seja, livre comércio entre iguais, participantes iguais com oportunidades iguais para estabelecer as regras do jogo, informações de acesso, distribuição, e assim por diante. Mas, paradoxalmente, o livre comércio é invocado como um mantra. Por um lado, o pensamento neoliberal enfatiza a necessidade de competição. Por outro lado, ao mesmo tempo em que o neoliberalismo enfatiza a competição, ele se apegua à noção de que todos são vencedores, mas essa é uma noção que está em desacordo com a concorrência, porque nesta há vencedores e perdedores (DEAN, 2009). É o que a gente vê, em termos de economia global, na relação entre os chamados "países do Terceiro Mundo", ou "em desenvolvimento", e os países do chamado "Primeiro Mundo".

E esta mesma promessa de que ninguém perderá reaparece, por exemplo, ao nível da escola, aponte Dean (2009). Crianças hoje são ensinadas que todo mundo é um vencedor, todo mundo ganha algum tipo de prêmio se fizer por merecer, se se esforçar (como se não existissem aspectos externos a influenciar esses ganhos e perdas, como os meritocratas adoram pensar). Logo, as escolas e os professores são classificados e avaliados, mas geralmente não os alunos, porque todos são vencedores.

Em quarto lugar: a fantasia constrói uma cena em que o gozo de que somos privados se concentra no outro que a roubou de nós. O *insight* trazido por Zizek aqui é que uma das

maneiras pelas quais a fantasia mantém nosso desejo intacto como desejo é nos dizer por que não o cumprimos. Dean (2009), fazendo um paralelo, aponta: o livre comércio encena a cena do gozo roubado como uma promessa de cumprimento deferido quando realizamos nossas trocas no mercado, nossas necessidades e desejos serão atendidos. Essa é a própria definição de um mercado perfeito. Ele atenderá às necessidades e desejos de todos. Em um sentido bruto, os mercados financeiros, de ações, títulos e commodities são apostas nesse futuro. Poderíamos também incluir aqui hipotecas, empréstimos, cartões de crédito, todos os tipos de instrumentos financeiros que dependem de uma presunção de satisfação futura. A fantasia do livre comércio nos diz que todos ganham, se alguém perde, isso simplesmente indica que alguém trapaceou, não jogou pelas regras. Dentro do quadro da fantasia, a solução para essa falha é a supervisão, preferencialmente por pessoas familiarizadas com a prática em questão. Ou seja, o governo pode e deve garantir que os outros não estejam lá fora, roubando nosso prazer, os frutos de nosso trabalho, através de seus negócios desonestos e injustos. Assim, novamente, temos outro paradoxo: o governo pode se envolver excessivamente, pode ultrapassar seus limites e impedir o "livre comércio". Embora pareça estar em tensão com a fantasia de manter o comércio livre, a noção de supervisão sustenta o prazer roubado de uma maneira que reforça a influência da fantasia. A fantasia do livre comércio, então, acolhe uma série de tensões e ansiedades associadas à nossa incapacidade de desfrutar. Desloca essas ansiedades para longe das brutalidades e incertezas do mercado neoliberal e do Estado como instituição para abordagens coletivas de problemas sociais, econômicos e sistêmicos (DEAN, 2009).

E mais, prossegue Dean (2009), a fantasia de livre comércio na ideologia neoliberal também explica a falta de gozo ou o gozo em termos de excesso. Em uma abordagem psicanalítica, a autora aponta que a maneira como a fantasia explica os perdedores é, na verdade, menos interessante do que as reviravoltas notáveis que ela emprega para explicar o fracasso dos vencedores em desfrutar. Isso se daria pois há uma diferença entre o mercado e o preenchimento espiritual. A espiritualidade faz sentido nos negócios, por exemplo: nos Estados Unidos, variedades materialistas do cristianismo evangélico desempenham um papel vital na suplementação do neoliberalismo<sup>60</sup>. Assim, as igrejas respondem e reiteram os componentes básicos do consumismo

---

<sup>60</sup> Aqui também poderíamos pensar em termos de Weber (2004) com a sua análise da ética protestante e o espírito do capitalismo.

contemporâneo, tentando preencher as lacunas produzidas através do capitalismo neoliberal (inseguranças financeiras ocasionadas pela perda de empregos e pelas inseguranças sociais ocasionadas pela ausência de comunidade) e por reaproveitar as lições da publicidade, do marketing e das relações públicas. Um elemento da confiança proporcionada por muitas mega-igrejas e pastores evangélicos populares é a promessa de abundância material integrada na mensagem espiritual. Dean (2009) complementa: outra maneira pela qual a fantasia do livre mercado da ideologia neoliberal explica o fracasso dos vencedores combina a divisão entre valores materiais e espirituais com o problema do excesso. A fantasia de um livre mercado responde na medida em que comprar e vender, investir e até mesmo deixar de receber é um ciclo que nunca para. O mercado continua, sempre em expansão e intensificação. O empreendedor não pode ter tudo porque não há limites. Porém, o erro envolvido no sacrifício excessivo em prol do sucesso é o da superidentificação, da identificação excessiva com a ideologia neoliberal.

Para explicar o modo como as formações ideológicas interligam um conjunto de promessas conflitantes e contraditórias de prazer e de explicações para a falta desse prazer, Dean (2009) continua fazendo uso do pensamento de Slavoj Žižek: as formações ideológicas, então, funcionam para proibir, permitir, dirigir e obter prazer. Consequentemente, a categoria de desfrute é um acréscimo importante à teoria da ideologia na medida em que acentua a maneira como uma formação ideológica é mais do que um conjunto de significados, imagens e os efeitos acumulados de práticas dispersas. Em vez disso, a ideologia "toma conta" do sujeito até mesmo no aspecto do prazer. E são essas fantasias que organizam esses remanescentes, levando em conta as falhas, rupturas e inconsistências das sociedades de maneira que prometem e produzem prazer. Ao fazê-lo, elas vinculam os sujeitos a certos conjuntos de relações, estruturando e confinando seus pensamentos e ações, de modo a ligá-los a padrões aparentemente inescapáveis de dominação, padrões que eles bem podem reconhecer como dominação, mas que continuam seguindo.

Para Dean (2009), o capitalismo comunicativo, e sua ideia de liberdade, capta nossas intervenções políticas, formatando-as como contribuições para seus circuitos de afeto e entretenimento: nos sentimos políticos, envolvidos, como colaboradores que realmente importam. Como já apontado, tal formatação não significa necessariamente que a comunicação em rede conduza inevitavelmente ao neoliberalismo, ou vice-versa, mas o

neoliberalismo, enquanto um projeto político e econômico, é marcado pela sensação de que não há alternativa (esse é um componente fundamental da ideologia neoliberal). Assim, para ter sucesso, o neoliberalismo depende da ocupação política organizada e da direção dos governos, do uso dos aparatos burocráticos, legais e de segurança do Estado de forma a beneficiar os interesses corporativos e financeiros. Ao mesmo tempo, para manter sua posição dominante, o neoliberalismo, como uma formação ideológica, tem de oferecer algo às pessoas cujas vidas são moldadas. Tem que estruturar suas expectativas e desejos para que pareça certo e permaneça tudo como está.

Assim, a autora destaca um problema específico que o neoliberalismo cria para a política de esquerda, ou seja, a mudança nas posições de sujeito disponíveis para o desdobramento político. Enquanto o estado de bem-estar keynesiano interpela os sujeitos em identidades simbólicas específicas, como a (o) trabalhadora, a dona de casa, a (o) estudante ou a (o) cidadã (o), o neoliberalismo baseia-se em identidades imaginárias. Não apenas a multiplicidade e a variabilidade de tais identidades impedem que elas sirvam de *locus* da ação política, mas sua inseparabilidade das injunções do consumismo reforça o controle do capitalismo (DEAN, 2009).

Contudo, vale ressaltar, a fantasia do livre comércio e da liberdade são apenas algumas das fantasias que animam o neoliberalismo como uma formação ideológica. Como já mencionado acima por Dean (2009), por mais importante que seja o nível dessas fantasias para entender como o neoliberalismo organiza o prazer, a categoria de fantasia sozinha não pode explicar o domínio do neoliberalismo. Precisa-se de suplementos, a exemplo do religioso. O neoliberalismo tem que empregar uma variedade de meios para assegurar seu domínio, e produzir os assuntos de que precisa. Mas, para a presente pesquisa, o ponto mais importante é que sob o neoliberalismo o trabalhador e o cidadão-consumidor se fragmentam em uma miríade de identidades imaginárias.

### **2.1.3- Declínio da eficiência simbólica e vitimização**

Tendo em vista esses apontamentos, Dean (2009) apresenta a existência de um declínio da eficiência simbólica<sup>61</sup>. Segundo ela, a base lacaniana de Žižek introduz a ideia do

---

<sup>61</sup> Relacionada a sociedade do gozo, este entendido como o saciar impossível do desejo do sujeito. Para uma discussão mais aprofundada ver: <http://zizekstudios.org/index.php/IJZS/article/viewFile/8/8>. Enquanto eficiência simbólica, Žižek (2016) afirma que ela diz respeito a um mínimo de reificação em razão da qual não basta todos nós, indivíduos em questão, saber de um dado fato para que ele se torne operativo; a instituição simbólica também deve saber, registrar, esse fato para que se sucedam as

declínio da eficiência simbólica, entendendo a ordem simbólica como a ordem da linguagem e do significado. O simbólico é o que conta como nossa experiência cotidiana, nossa compreensão do papel dos nomes, nossas expectativas em relação às referências. Podemos dizer que o simbólico aqui se refere ao que todos aprendem. E existem diferentes modos na operação do simbólico. Assim, existiriam quatro tipos de discursos: o do mestre, o histórico, o universitário e o analista. Esses, por sua vez, seriam formas diferentes do elo social estabelecido através da linguagem.

O discurso do mestre é o primeiro desses quatro elos sociais fornecidos na comunicação, e que Dean (2009) nos apresenta. Sua estrutura está enraizada na autoridade absoluta da palavra do mestre. A palavra do mestre é lei, mesmo que pareça injusta ou sem sentido. Qualquer injunção é aceitável dentro do discurso do mestre simplesmente porque o mestre disse. O segundo discurso, o histórico, toma forma quando o sujeito desafia a palavra do mestre, segue uma lógica de "protesto e resistência" de exigências que nunca podem ser realmente atendidas, que mudam perpetuamente porque elas nunca são realmente sobre o que é de fato exigido. No terceiro discurso, o discurso da universidade, o conhecimento ocupa a posição de agente falante, conseqüentemente, lê-se o vínculo político estabelecido por esse discurso como a regra dos especialistas. Finalmente, o vínculo político próprio do discurso do analista é "política revolucionária radical". Aqui, o ponto excluído e sintomático da situação é a posição de falar. Os riscos de tal formação política aparecem no fato de que essa fórmula é também a do discurso perverso. No discurso perverso, o objeto que fala se posiciona como um instrumento em favor do outro, instrumento fundamentado no conhecimento do que é melhor para o sujeito ou outro (elos que remetem ao pensamento de Spivak e dos estudos decoloniais, como colocado no capítulo um).

O imaginário, o simbólico e o real estariam emaranhados uns nos outros, rompendo, fortalecendo-se e cobrindo seus próprios excessos e carências. Mais detalhadamente, para Dean (2009), o declínio da eficiência simbólica se refere a uma quebra na significação. Identidades, argumentos ou sinais que são claros e convincentes, em alguns contextos adquirem pouco peso e em outros não. Identidades, argumentos e signos são limitados em seu poder e alcance, não conseguem ser completamente

---

consequências performativas do ato de afirmá-lo. É sobre o reconhecimento do outro de uma característica que determina minha identidade simbólica; há um momento em que a decisão ou medida se torna de fato operativa, registrada pelo outro da instituição simbólica, a exemplo da burocracia.

convincentes em uma variedade de contextos e tem repercussões diferentes para os sujeitos. Consequentemente, muitas vezes somos céticos sobre o que ouvimos. É possível descrever a eficiência simbólica com a pergunta: "no que você acredita, seus olhos ou minhas palavras?" Por exemplo, como coloca Dean (2009), reconhecemos que o juiz não é apenas o homem que vemos, mas o cargo que ocupa.

O declínio da eficiência simbólica está ligado à mudança da sociedade disciplinar para a sociedade de controle. Lógicas disciplinares funcionaram principalmente dentro das instituições da sociedade civil para produzir sujeitos. Essas instituições, a família, o sindicato, a escola, o bairro, etc., estão agora em crise. O sujeito político, o sujeito-cidadão de uma esfera política autônoma, o sujeito disciplinado da sociedade civil, não pode mais ser considerado como existente (DEAN, 2009). Os espaços, lógicas, práticas e normas antes reunidas em instituições sociais e econômicas desmoronaram e se separaram. Abriu-se espaço para subjetividades fluidas, híbridas e móveis como locais de liberdade, como se sua singularidade fosse uma propriedade natural, em vez de ela mesma imposta, inscrita e tecnologicamente gerada a serviço do capitalismo. Quando o declínio da disciplina enfraqueceu as estruturas de individuação, novas técnicas tecnologicamente mediadas de individuação tomaram seu lugar. Aqui, problemas sistêmicos são tratados como os efeitos de escolhas individuais, preferências e sorte. Existe uma hipervalorização do virtual em detrimento das potencialidades dos corpos ao ar livre em coletividades. A ilusão de que o indivíduo é e pode ser um objeto de ação (e não uma forma de fechamento e contenção) paira no ar (DEAN, 2009).

As implicações deste ponto também são amplas: assim como não se pode mais dizer que o sujeito disciplinado da sociedade civil existe, há também uma fragmentação entre as identidades mobilizadas politicamente na sociedade civil. Ao longo da segunda metade do século XX, as categorias de inclusão social e exclusão foram politizadas e mobilizadas. Movimentos sociais organizados ao longo das linhas de raça, sexo, etnia e sexualidade transformaram radicalmente a vida cotidiana à medida que procuravam eliminar hierarquias entrincheiradas. Como resultado do trabalho crítico desses movimentos, bem como o conseqüente declínio do estado de bem-estar social e empoderamento do neoliberalismo, as identidades raciais, sexuais e étnicas são menos fixas, menos estáveis. A categoria "nós" parece ter sido permanentemente questionada e, em seu lugar, são identidades imaginárias fluidas, híbridas e móveis (DEAN, 2009).

Segundo Dean (2009), a variedade de identidades disponíveis e a mutabilidade que caracteriza as relações dos sujeitos contemporâneos com suas identidades, tornam essa identidade imaginária extremamente vulnerável.

A luta pela sobrevivência é a característica fundamental de uma identidade imaginada como digna e heroica porque tem que se produzir por si mesma. Uma identidade imaginária além do individualista: o sobrevivente. Diferentemente da identidade simbólica das instituições (o lugar a partir do qual a pessoa se vê atuando), a identidade imaginária é a imagem que se adquire de si mesmo. A sobrevivência como um fato moralmente significativo: fazer isso por conta própria é o que confere dignidade (DEAN, 2016).

Essa lógica ocorre, segundo escreve Dean (2016), pois a confiança em outras pessoas exige reconhecer a insuficiência de alguém como indivíduo, a incapacidade de sobreviver sozinho. A hostilidade permite que tal indivíduo desloque sua necessidade para os outros e assim fortaleça uma individualidade frágil e impossível. Assim, o que se têm é uma ênfase na responsabilidade individual, uma ideologia de "gerenciamento de carreira". Ou seja, como todos são vítimas de forças econômicas fora de seu controle, nem as empresas nem os funcionários se devem nada. Proprietários e trabalhadores querem ganhar dinheiro da maneira que puderem, o sucesso vem de fazer "o que for preciso" para sobreviver, conseguir o próximo trabalho.

Conseqüentemente, aponta Dean (2016), o "sobrevivente" é uma figura não de uma cultura do narcisismo, mas de uma cultura psicótica. Se a cultura narcísica é caracterizada pelo desalojamento da autoridade simbólica, a cultura psicótica é caracterizada por seu encerramento. Resumindo, com base em Lacan, a autora define a psicose em termos da exclusão do Nome-do-Pai ou do significante-mestre. Que o significante mestre seja excluído significa que ele não estabiliza o significado; a cadeia significante carece de uma âncora que possa mantê-la unida. A perda generalizada de poder simbólico afeta o sujeito de tal forma que ele sente que essa autoridade agora ausente é mais próxima, mais poderosa e intrusiva. Em uma cultura psicótica, então, a desconfiança é penetrante, consumidora. Cada um deles confronta o poder diretamente e sozinho. Apesar de todas as suas ênfases na autoconfiança, eles querem ser reconhecidos. Eles querem que alguém ouça suas histórias, valide o que realizou. E o

capitalismo comunicativo fornece justamente a infraestrutura necessária, a multidão de muitos que podem ver, “curtir” ou compartilhar.

No desenrolar sócio-histórico, a sociedade capitalista comunicativa é menos narcisista do que psicótica, orientada por uma aliança do imaginário e do real, na esteira da perda do simbólico. Em vez de suportar um excesso de conhecimentos, somos inundados por opiniões múltiplas, conflitantes e irreconciliáveis. Incapaz de determinar completamente o que é certo, temos que decidir por nós mesmos. O poder não é apoiado por autoridade nem conhecimento, aparecendo e se manifestando como violência e a interiorização desse peso continua a aliviar as corporações e o Estado das responsabilidades sociais, intensificando a concentração em indivíduos (DEAN, 2016).

Os quadros de referência que dão significado e valor se transformam. Assim, o outro lado da multiplicidade de identidades imaginárias, é uma redução e acumulação anormal da identidade em lugares massivos ou “atratores estranhos”<sup>62</sup>. A governabilidade neoliberal fornece o consumo como terreno no qual minha identidade, meu estilo de vida, pode ser construído, comprado e transformado. Isso gera uma relação dual que Dean (2009) coloca em termos de consumidor (comandado para desfrutar) e o criminoso (a sempre presente ameaça de perda, a perda que a fantasia do livre comércio nega). Essa dualidade que a autora irá apresentar é importante para nós para pensarmos a prática do chamado “escracho”<sup>63</sup>, recorrente na dinâmica interna de muitos movimentos sociais e militantes, geralmente ligadas as questões indenitárias que pautam as falas ali dentro.

Em decorrência de tal contexto, de acordo com Dean (2009), temos que o crime foi redramatizado. A imagem do delinquente como um sujeito desfavorecido, de necessidade, agora desapareceu. Em vez disso, as imagens tendem a ser representações estereotipadas de jovens indisciplinados, predadores perigosos e criminosos de carreira

---

<sup>62</sup> Os textos de Dean (2009, 2016) aqui utilizados não possuem tradução em português, sendo assim a tradução desse termo do inglês foi colocada em seu sentido mais direto. Para um melhor entendimento, entenda-se “atrator” no sentido de atrair a atenção, fonte de inspiração.

<sup>63</sup> É uma forma de denuncia pública, geralmente via redes sociais, e entendida como uma forma alternativa de justiça e responsabilização. Basicamente é a exposição pública de um indivíduo acusado de prática de algum tipo de violência. O escracho é também conhecido como “detonação”, que seria uma forma particular de assassinato da reputação de alguém. Muitas vezes usado para desacreditar, disfarçado pela retorica do conflito honesto. Pode ser feita de forma privada ou num ambiente de grupo; na cara ou pelas costas; através de ostracismo ou por meio de denúncia aberta. Para discussão mais detalhada, ver: <http://passapalavra.info/2017/09/115002>.

incurrigíveis. Acompanhando essas imagens, e na resposta retórica a elas, o novo discurso da política criminal invoca consistentemente um público raivoso, cansado de viver com medo, exigindo fortes medidas de punição e proteção. Os criminosos hoje, por exemplo, figuram como “atratores estranhos” em fantasias de vingança. O criminoso é a figura imaginária que cobre e sustenta um excesso de perda. Sua monstruosidade marca o horror de perder nossa incapacidade de explicar contingências inevitáveis. O criminoso neoliberal, portanto, está fora do domínio do risco calculável: nunca podemos estar seguros contra a perda que ele nos inflige. Daí a lógica ser de tolerância zero. Se antes o discurso dominante da criminologia era de um criminoso como alguém que se desviava das expectativas sociais, o discurso da criminologia contemporânea é outro. Considera o crime como rotina. Crimes são as respostas de indivíduos normais a escolhas e incentivos disponíveis, então a melhor saída é a preventiva: pegue-os antes que eles possam pegá-lo.

Correspondendo a essa mudança, há uma mudança no foco da preocupação, já que a sociedade do controle enfatiza a vítima. As declarações de impacto da vítima são apresentadas para individualizar o impacto do crime, para mostrar como a ofensa afetou essa vítima específica, em toda a sua particularidade, em toda a sua especificidade humana. O criminoso então é menos uma pessoa do que a imagem que representa um acontecimento horripilante. Injustiça é o que acontece com a vítima; a vítima é aquela injustamente privada de oportunidade, vida, gozo. O criminoso é imaginado como o instrumento monstruoso da privação. Assim, na análise da fantasia na ideologia neoliberal temos a percepção de como o criminoso acaba por se tornar um “estranho atrator” para as ansiedades deslocadas em torno da brutalidade da economia neoliberal. Quanto mais ansiosas e desesperadas as condições econômicas se tornarem, ou seja, quanto mais falsa e frágil a fantasia do livre comércio for, mais monstruosas e mortais se tornarão aquelas figuras imaginadas como criminosas em nosso meio e mais elas terão que pagar (DEAN, 2009).

Para Dean (2009), como a ideologia neoliberal se baseia em mais do que fantasias, ela também envolve uma reestruturação da possibilidade política. O neoliberalismo fornece uma multiplicidade de identidades imaginárias fluidas e adaptáveis que se convergem em torno de “estranhos atratores”, destacadamente do consumidor e do criminoso. Essas identidades, segundo a autora, são muito efêmeras e instáveis para servir eficientemente

como locais de politização. Tal formatação não apenas reforça, mais uma vez, a suposição de que o livre mercado, por si só, encontrará soluções para problemas importantes, mas é construído sobre a exclusão de abordagens coletivas para problemas sistêmicos. As fantásticas suposições da ideologia neoliberal tornaram-se parte do ar que respiramos, elementos de nossas suposições mais fundamentais sobre como o mundo funciona: todo mundo é um indivíduo com uma identidade única.

Em vez de aceitar a responsabilidade por esse fracasso e pelo gozo dos benefícios e prazeres dos meios de comunicação e entretenimento ligados ao consumo, a esquerda tende a continuar culpando os outros - conservadores e neoconservadores, republicanos, democratas tradicionais, neoliberais, religiosos fundamentalistas, etc. Afinal, atribuir culpas é muito mais fácil do que imaginar alternativas ao capitalismo global (DEAN, 2009). Decorrente dessa postura, a autora aponta o surgimento de uma tendência de “posição de vítima”, que ela vai apontar como seguindo a mesma lógica cristã bíblica. Embora muitas vezes ligado à correção política da esquerda, falar como vítima está em desacordo com a longa história do movimento trabalhista bem como com a política da nova esquerda. É preciso apenas recordar toda uma série de pretensões ao poder, a exemplo do “Black Power”: reduzir o discurso político para testemunhar o sofrimento das vítimas inverte essas reivindicações de poder e subverte o espírito ativista desses movimentos. Além do mais, interpela um vínculo duplo: para falar, eles têm que demonstrar como são prejudicados e vulneráveis, como são fracos, inadequados ou sofridos. Eles devem falar como aqueles que são perdedores, aqueles que sentem o impulso político para lutar, que estão prontos para uma luta contra a injustiça. Logo, para muitos nos atuais movimentos da esquerda, a atração da posição da vítima é dupla: sempre é moralmente correto - quem pode negar o sofrimento da vítima? - e nunca politicamente responsável - porque as vítimas são muito fracas e feridas para governar (DEAN, 2009). Essa crítica se relaciona, e nos ajuda a pensar, as questões em torno do conceito de lugar de fala (o lugar de fala militante) pois está diretamente ligada a um pressuposto de verdade, a uma forma de legitimidade a ser adotada e que tem ressonância na ação política dos grupos que se utilizam dele.

Seguindo essa linha de raciocínio, Dean (2009) nos traz que a linguagem da vitimização prospera em uma variedade de habitats discursivos, não apenas nos da esquerda. Por exemplo: evangélicos e fundamentalistas cristãos falam como vítimas. Posteriormente, é

fácil notar, as reivindicações pelos direitos das vítimas estimularam o aumento da brutalidade do sistema de justiça criminal (conectando-se a questão do criminoso abordada anteriormente). Famílias de vítimas exigem penas cada vez mais severas, o criminoso como sendo *locus* singular e causa da monstruosa injustiça. As perdas inevitáveis do neoliberalismo são deslocadas de problemas sistêmicos, que precisam de soluções coletivas, e se concentram na imagem fantástica do criminoso individual a ser aprisionado, punido, torturado, escrachado e até mesmo morto.

E, mesmo assim, as várias vertentes dentro da esquerda pouco ou nada fazem para desafiar essa “hegemonia da vítima”. Em vez disso, fala Dean (2009), abraça-se e encoraja-se a condição atual em que aqueles que não falam como vítimas não têm legitimidade. A armadilha é mortal: quem não fala como vítima não deve falar ou reclamar (são privilegiados, do que eles têm para reclamar? O que eles sabem do sofrimento?). E a trajetória política que se segue é o aumento da vigilância e do controle, policiamento e segurança, já que a matriz vítima-segurança é tão fortemente estruturada e a esquerda tende a reforçá-la. A mensagem específica de alguém é aceita como um fundamento universal.

A essa altura, inevitavelmente, o que se coloca é a questão da ética, da moral e sua ligação com o discurso, a fala, o lugar e o pensamento da esquerda. Para além da questão da vitimização, Dean (2009) vai compartilhar sua preocupação com a futilidade de uma política baseada em garantir que ninguém se ofenda, uma convicção em termos de uma ética que leva o ego a ser a base e a medida do julgamento moral. Tendo como base o pensamento de Judith Butler, Dean (2009) não exclui a necessidade da existência de momentos para condenação e para a denúncia, mas adverte contra esses modos de julgamento na medida em que podem carregar com eles uma certeza e uma opacidade que impedem conexões com os outros.

A exposição e a normatividade que nos condicionam também condicionam o outro. Nossa relação com o outro, a dependência mútua através da qual nos sobrepomos, condensa-se em uma espécie de tensão irreduzível e enigmática. Para Butler, afirma Dean (2009), viver como um sujeito dividido entre as normas através das quais emergimos e a vida corpórea e finita que conduzimos significa que devemos nos tornar críticos. Ela desenvolve essa ideia ao repensar a responsabilidade, argumentando que, enquanto permanecermos estranhos a nós mesmos, a responsabilidade não pode

repousar num mito de transparência, mas deve ser entendida como dependente do que é impossível conhecer, do limite, do trauma interno e necessário para cada um. Crucial, então, para cada relato é um limite que condiciona o surgimento de sujeitos e nos lembra como as normas éticas não apenas orientam a conduta, mas também decidem quem e o que é humano. Embora não escolhamos as normas pelas quais emergimos, aponta Dean (2009), na medida em que falamos nelas, ou reconhecemos outras, transmitimos essas normas e, assim, assumimos a responsabilidade por suas consequências. Logo, uma ética que não envolve crítica, que não põe em dúvida essas normas e suas consequências, é em si mesma antiética, culpável, indiferente ao desqualificar as relações de poder das quais depende.

Consequentemente, e aqui eu volto a trazer a prática do escracho em sua relação com o lugar de fala e seus usos dentro do meio militante, a condenação e a denúncia podem funcionar como formas rápidas de postular uma diferença ontológica entre juiz e julgado, até mesmo para se “purificar” do outro, como coloca Dean (2009). A condenação se torna a maneira pela qual nós estabelecemos o outro como não reconhecível. Nesse sentido, a condenação pode funcionar contra o autoconhecimento, na medida em que moraliza um eu ao negar comunhão com os julgados. A condenação tende a fazer precisamente isso, purgar e externalizar a própria opacidade. Assim, o julgamento pode ser uma maneira de deixar de possuir as próprias limitações (parcialmente cegos de si mesmos, constitutivamente limitados). Mas, vale ressaltar que essa condenação que pode funcionar contra o autoconhecimento não significa que a condenação em todos os lugares sempre faz isso. A condenação nem sempre moraliza um eu através da recusa, buscando expurgar e externalizar a opacidade e, necessariamente, deixando de possuir suas limitações (DEAN, 2009). Simplificando: se eu condenar o racismo, a homofobia ou a crueldade em outro, eu não estou necessariamente negando racismo, homofobia ou crueldade em mim mesmo.

Tal condenação pode muito bem ser minha responsabilidade ética e também política, na medida em que busco transformar o conjunto de normas nas quais me encontro, mudando assim os contextos nos quais os outros são tratados. Se eu condeno alguém por defender uma noção de guerra preventiva, por exemplo, eu não preciso basear essa condenação no sentido de que meu conhecimento é mais certo. Posso basear-me no sentido de que o perseguidor da guerra preventiva visa produzir um futuro que rejeito,

ou mesmo que esses não sejam seus objetivos de fato. Minha condenação pode ser uma maneira de lidar, de confrontar, elementos adicionais dos contextos visados, elementos que envolvem poder, hierarquia e responsabilidade por outros futuros, outros contextos, outros seres. Importante para esse argumento é o fato de que a ética não precisa impedir a condenação e que ela pode e deve ser aguçada de modo a dar conta de tais momentos políticos e divisores. Mas, quando se condena com base em “meu conhecimento é mais certo”, é como se a ética se encontrasse presa dentro de um discurso que ela rejeita (DEAN, 2009).

Isso levanta a questão da separação entre condenação e crítica e do lugar e função política de cada um. Ou seja, a condenação como um ato de soberania empenhado em apagar suas próprias condições de apoio, muitas vezes existindo até um exagero no poder do discurso. Ao mesmo tempo, a condenação pode funcionar em uma direção diferente. A fraqueza em um aspecto pode permitir outro tipo de força, uma capacidade de formar novas alianças e conexões. Assim, a condenação e a denúncia podem produzir novos elos. Quando condeno, exemplifica Dean (2009), posso fazê-lo no contexto de me dirigir a outro, alguém que não estou condenando. Se em uma reunião política eu condenar o presidente, estarei me dirigindo a outros, tentando politizar (ou despolitizar) e mudar a cena em que nos encontramos, seja em termos positivos de conexões com outros sujeitos ou no sentido negativo, a exemplo do uso da condenação por parte de um sujeito, ou grupo, para desenvolver conexões visando o aparelhamento de um dado grupo militante ou movimento social.

Porém, na medida em que ocorre dentro de um contexto de discurso, a condenação é situacional, contando com sua eficácia em um conjunto de normas anteriores que reitera um conjunto de práticas e valores prévios aos quais ela se conecta. Se o desenrolar individual do sujeito ocorre em relação às normas nas quais ele se encontra, então diferentes conjuntos de normas condicionarão sentidos diferentes de si mesmo e dos outros e maneiras diferentes de conceber essa relação. Uma vez que enfatizemos essas lacunas e conflitos fundamentais, a política não pode ser evitada. Diante dessas inconsistências e responsabilidades, tomamos decisões, decisões políticas a favor e contra, decisões das quais podemos permanecer inconscientes (na medida em que deixamos de observar como em nossas práticas cotidianas repetimos e reforçamos determinados arranjos), mas que não são menos político por esse desconhecimento.

Logo, tal desconhecimento condicionaria a ética, por conseguinte a política também (DEAN, 2009).

Nossas escolhas políticas para condenar e denunciar, as conexões que buscamos através do que excluímos, ocorrem sob determinadas condições. A decisão por isso, e não por aquilo, envolverá necessariamente um tipo de violência, uma exclusão da possibilidade do futuro que teria resultado se decidíssemos de outra forma. Quando intervimos na política, atuamos em situações que não são de nossa própria autoria, muitas vezes em termos de representações e práticas que poderíamos, de outra forma, criticar. Por meio de nossas ações, afetamos essas representações e práticas, modificando-as e a nós mesmos de maneiras que não podemos prever. Associando a condenação e a denúncia com a soberania, evita-se uma política de convicção como necessariamente incompatível com as condições éticas que sustentam a cena do discurso. No entanto, a condenação e a denúncia não precisam estar associadas a uma noção de domínio. Em vez disso, elas podem ser respostas políticas necessárias e adequadas à alguma violência, podem encorajar as políticas de esquerda. Mas, a condenação de um pode ser a maneira como nos dirigimos a outro, respondendo à falta que nos excita e formando uma nova conexão militante (DEAN, 2009), seja para um benefício geral ou para um em específico, uma ou outra pauta dentro de um movimento.

Novamente, isso tende a uma outra questão, a da credibilidade. Principalmente para pensarmos a credibilidade da esquerda, seja frente a militantes ou frente a cidadãos comuns. Dean (2009), defende que o relato sobre o declínio da eficiência simbólica pensada em conjunto a ideia lacaniana de psicose é instrutivo para entender a ausência de condições que possibilite algo como crença ou credibilidade.

Para Dean (2009), estamos céticos, mas muitas vezes nosso ceticismo é combinado com um tipo de certeza ou convicção. Nós não desafiamos ou rejeitamos tudo o tempo todo, temos que manter alguns aspectos de nossas vidas estáveis e seguros. Precisamos de pontos de referência para navegar. O ceticismo, por exemplo, em relação ao *mainstream* das notícias, então combina-se com uma divisão maior entre quem observa o que e quem confia em quem. A ideia do declínio da eficiência simbólica incide nessa fragmentação, na incapacidade de elementos que florescem em um hábitat discursivo para criar raízes e prosperar em outro. Existe uma suposição de que tudo o que o outro diz não é completamente errado, ou seja, o chamado "princípio da caridade": uma

presunção de acordo subjacente sobre o qual a discordância repousa. Com tudo, o declínio da eficiência simbólica aponta para o desaparecimento desse princípio de caridade. E há fortes explicações tecnológicas e materiais para isso. Não são apenas as tecnologias de comunicação, fazendo conexões com outras máquinas, mas a interconexão de cada vez mais pessoas nos permite encontrar aqueles que compartilham nossas convicções (até as de que não precisamos acreditar). Antes, podemos ter ficado isolados em nossos pontos de vista, agora somos sempre parte de um discurso, uma comunidade, um movimento, etc.

Um segundo elemento útil para pensar sobre os problemas contemporâneos em torno da credibilidade e da certeza, além da perda de eficiência simbólica, são as crises da chamada investidura simbólica. Segundo Dean (2009), a investidura simbólica refere-se à forma como uma pessoa se torna dotada de um novo status social que informa sua identidade na comunidade. Exemplos: a ordenação de um sacerdote, uma cerimônia de casamento, um diploma, a obtenção de um prêmio prestigiado, etc. Os sujeitos, então, se compreendem como nunca ocupando totalmente suas identidades. Eu não sou apenas uma mãe, professora, mulher, americana. Há sempre mais no assunto do que seu papel de posição. E isso significa, nos apontamentos de Dean (2009), que os papéis em si são menos do que já foram. Eles carregam menos significados e peso. Eles são menos impressionantes, menos eficazes. Totalmente conscientes da distância entre a pessoa e seu papel, estamos inclinados a ver o papel como uma farsa, um artifício, uma cobertura para corrupção e abusos. Sentimos o caráter tautológico dos papéis simbólicos e das instituições sociais. Assim, a crise da investidura simbólica revela a violência e a compulsão.

Tipicamente, os sujeitos esquecem ou reprimem seu conhecimento da violência. Esse esquecimento e a repressão é necessária para a função continuada do campo social e para a credibilidade das identidades simbólicas. Nos pontos de crise, no entanto, o conhecimento da dependência da função social da coerção torna-se difícil de reprimir (DEAN, 2009). A crise da investidura simbólica, ampliando o relato sobre o declínio da eficiência simbólica, ao conectar a crise da investidura simbólica à psicose paranoica, oferece a lição de uma perda generalizada de poder simbólico que pode gerar sentimentos de superproximidade. Ou seja, confrontado com a proximidade excessiva da autoridade (em uma sociedade do controle em contexto de capitalismo

comunicativo), o sujeito não pode continuar a jogar o jogo da vida cotidiana, um jogo que exige que ele negue os impasses e dilemas do poder e da autoridade simbólicos. A perda traumática da autoridade simbólica impacta, assim, o sujeito de tal forma que ele sente que essa autoridade agora ausente é mais próxima (DEAN, 2009).

Para uma melhor compreensão dessas colocações, e para entender as implicações do declínio da eficiência simbólica e da crise da investidura simbólica, Dean (2009) aponta que o declínio da eficiência simbólica é a grande marca desse cenário de um movimento de profundo ceticismo. Esse ceticismo é acompanhado por uma sensação de certeza ou confiança. Nem tudo é questionado ao mesmo tempo, e algumas fontes são mais confiáveis do que outras. Por isso, por exemplo, os norte-americanos podem alegar que a mídia não é confiável e apoiar essa afirmação com evidências extraídas das mídias em que confiam. Sua confiança, no entanto, não viaja de um cenário para outro. O que eles acham que é autoridade, como o conhecimento especializado, é similarmente limitado. A crise da investidura simbólica evidencia a perda de uma autoridade poderosa ou autorizada do poder. Os sujeitos respondem a essa perda postulando um poder ainda mais intrusivo, invasivo e próximo.

Para Dean (2009), os ensinamentos de Lacan sobre psicose ajudam a especificar esse local de crise e perda, visto que ele distingue entre o sujeito “psicótico” e o “normal”. Aqui, o que caracterizaria um sujeito normal é precisamente que ele nunca leva a sério certas realidades que ele reconhece existir. A pessoa normal tem muitas dúvidas, mas ela não deixa que essas dúvidas atrapalhem sua vida. Em contraste, para o psicótico, a realidade não é a questão; o que ele está certo pode muito bem ser ambíguo, incerto, opaco. A realidade não está em jogo, por que afinal, os sujeitos normais persistem em um terreno da realidade repleto de incertezas e falsidades e o psicótico rejeita essa ambiguidade da ambiguidade do cotidiano, da linguagem, substituindo-a pela certeza. Então, para compensar esse buraco, essa perda no simbólico, o psicótico se volta para o imaginário, uma "imagem cativante". O psicótico prende-se a essa imagem, posicionando-se em relação a ela. Na medida em que essa relação permanece no nível do imaginário, não é uma relação simbólica capaz de ancorar significado ou oferecer um claro grau de separação entre o sujeito e o outro. Pelo contrário, precisamente porque a relação está no plano imaginário, é caracterizada via medo, rivalidade e agressão. O psicótico entra em um jogo rival com o outro, um jogo de decepção e engano que

transforma seu mundo em uma espécie de terreno incerto onde nada é o que parece e tudo é permeado de significado.

A ausência ao qual o psicótico responde, o constitutivo da psicose, é uma lacuna no discurso comumente admitido: os sujeitos normais não percebem essa ausência. Para eles, a ordem simbólica está intacta e eles ignoram, da melhor forma possível, as rupturas no real, o psicótico percebe a ausência e reage a ela, mas reage de uma maneira que não consegue se comunicar completamente. A imagem que cobre ou toma o lugar da ausência não funciona da mesma maneira para ele, como para os sujeitos normais, porque para eles seu lugar já está ocupado, não podendo conciliar a imagem do psicótico, por mais certo que seja, com os outros significados constitutivos da realidade (DEAN, 2009).

Mas, indaga-nos Dean (2009), e se o discurso não for comum? E se nossas condições forem caracterizadas pelo declínio da eficiência simbólica e pela presença de uma variedade de habitats discursivos diferenciados? E se as palavras do governo já são recebidas com ceticismo e dúvida? Sob as condições intensamente mediadas do capitalismo comunicativo, textos, pontos de vistas, opiniões que antes poderiam parecer e permanecer solitários, podem se tornar parte de um grupo, uma cena, um gênero, um movimento, uma comunidade. Pode-se descobrir que não se está sozinho, que os outros se sentem da mesma maneira, têm as mesmas dúvidas e suspeitas. As tecnologias de informação e comunicação em rede acabam com esse isolamento, permitindo o surgimento de um discurso do psicótico, um discurso que reage a essa ausência, medo, desconfiança. Por ser construído em torno de um buraco, uma ausência, esse discurso tem dificuldade de comunicar suas descobertas, outros discursos, discursos que já integraram um significante no lugar da ausência. Assim, mesmo que o discurso psicótico possa adotar os padrões de outros discursos, o buraco que gera suas investigações permanece não reconhecido, não permitido. O que ele acha significativo não pode ser reconciliado em seus termos. Então, ao tentar encontrar aceitação, ser reconhecido, confirmado, enquanto tenta transmitir seus achados, o discurso psicótico tende a se manter unido imitando outros discursos. Tentando assim atrair para si sua credibilidade. Conseqüentemente, o discurso psicótico acentua a verdade de que a linguagem opera inteiramente dentro da ambigüidade (você não sabe absolutamente nada sobre o que está dizendo – uma ideia que se aproxima muito de um tipo de uso

militante do lugar de fala). O psicótico nos confronta com a falta de linguagem, com indeterminações que normalmente ignoramos. Mais fundamentalmente, ele nos lembra da violência e da irracionalidade subjacentes à ordem simbólica, por exemplo: a maneira como a lei é sustentada não apenas pela razão, mas também pela força, pela violência de uma enunciação tautológica. O discurso psicótico assim mina (abre cavidades, buracos, espaços) as condições de possibilidade de credibilidade (DEAN, 2009).

#### **2.1.4- Crítica à democracia**

É muito comum, principalmente na mídia, ouvirmos sobre uma profunda divisão na política, mas isso é só aparente. Os projetos políticos, principalmente em termos de partidos políticos, aqui no Brasil, têm se tornado cada vez mais parecidos<sup>64</sup>. Dean (2009) aponta que a esquerda norte-americana, embora se opondo de maneira feroz à administração Bush, também apelou à democracia como aquilo que deseja restaurar, redimir ou alcançar. Uma vez que a esquerda permitiu que o ideal do socialismo definhasse com o Estado soviético, o que a democracia pode significar, ou o leque de possibilidades que a democracia deve abranger, permanece obscuro, segundo a autora. As garantias econômicas e sociais fundamentais à democracia não aparecem proeminentemente na maioria das discussões da esquerda sobre democracia. Os mais abordados costumam ser temas referentes a participação e deliberação, imanência e inclusão, ideais que são necessários, mas perpetuamente adiados. Então, por que a esquerda continua a apelar para a democracia? A democracia é o horizonte máximo do pensamento político? É o melhor que a esquerda pode fazer diante da hegemonia neoliberal e do colapso do socialismo?

Como nos mostra Dean (2009), as democracias constitucionais reais existentes privilegiam os ricos. Ao instalar, ampliar e proteger o capitalismo neoliberal, elas excluem, exploram e oprimem os pobres, prometendo a todos que todos ganharão. A expansão e intensificação das tecnologias de comunicação em rede, que deveriam reforçar a participação democrática, integra e consolida o capitalismo comunicativo. No entanto, a esquerda continua a apresentar suas esperanças políticas como aspirações à democracia.

---

<sup>64</sup> Essa questão é melhor apresentada em Morais (2016).

Apesar da incapacidade da democracia para representar a justiça na sequência da submissão política a um mercado global brutalizado, financeiro e punitivo, os teóricos políticos e culturais recorreram a arranjos que podem ser preenchidos por fundamentalismos, nacionalismos, populismos e conservadores diametralmente oposto a justiça social e igualdade econômica. Com esse argumento, os esquerdistas procedem como se a democracia fosse a solução para os problemas políticos contemporâneos, em vez de sintomáticos, ao invés do nome do impasse em que nos encontramos (DEAN, 2009).

Assim, pautando sua preocupação em como a adesão continuada à democracia absorve e incorpora a esperança para alojar a política num campo de possibilidades já dadas, Dean (2009) considera três invocações atuais da democracia: democracia como ideal radical, democracia como prática política e democracia como justificção teórica para o governo. Essas três invocações são formas primárias de democracia hoje. Ao apelar para a democracia, a teoria política da esquerda permanece aprisionada nos termos e suposições que condicionam essas invocações, termos e suposições que a autora irá analisar com base nas elaborações, novamente, de Žižek sobre os quatro discursos lacanianos citados anteriormente (e agora explicados mais detidamente). A finalidade é explorar a limitação da democracia como um ideal político contemporâneo, demonstrando como essa forma organizacional e o conceito polêmico servem a interesses altamente particulares e se colocam no caminho da universalização. Dean (2009) trabalha com ligações entre as teorias contemporâneas da democracia deliberativa (as mais proeminentes academicamente hoje) e os arranjos políticos da democracia real existente, arranjos que incluem ativistas e autoridades eleitas.

Para Dean (2009), as teorias da democracia deliberativa tendem a focar a justificção de princípios e práticas democráticas. Mais do que construir modelos de governança democrática, eles fornecem fundamentos que sustentam as reivindicações pela superioridade da democracia sobre outros arranjos políticos, tanto no debate acadêmico quanto no popular. As teorias da democracia deliberativa priorizam não apenas as reivindicações em relação à deliberação, mas as práticas reais de deliberação. Para os teóricos da democracia, então, há um elo necessário entre teorias e práticas, uma conexão necessária com a vida real. As práticas são legitimamente democráticas, não quando seus resultados podem ser imaginados como resultado de deliberação, mas

quando as práticas são realmente deliberativas. Legitimidade segue da realização da prática deliberativa. E, para os teóricos da democracia, o oposto vale também: deliberativo e democrático são os próprios padrões que determinam a legitimidade. Por exemplo, destaca a autora, crucial para o relato de Jurgen Habermas da universalização é a ideia de que afirmações normativas à validade são realmente debatidas, que a justificação das normas requer e resulta dos discursos reais das pessoas reais. Com a ênfase de Habermas em formas constitucionais, por um lado, e a correspondente aliança entre democratas liberais e deliberativos, por outro, temos uma teoria contemporânea que encontra elementos justificatórios em práticas políticas da vida real. Em vez de fornecer reconstruções racionais das práticas cotidianas, a teoria contemporânea da democracia deliberativa usa as práticas cotidianas como justificativas para a validade dos procedimentos deliberativos. Os relatos normativos e descritivos dos procedimentos democráticos desempenham, assim, papéis fundamentais nos relatos teóricos da democracia deliberativa.

Ao ocupar esse espaço intermediário, esse espaço entre facticidade e validade da teoria democrática, se traz a utopia para dentro, eliminando-a como um espaço externo de esperança. No entanto, ao internalizar a esperança de que as coisas possam ser de outra forma, a teoria democrática destrói essa esperança: problemas potenciais são resolvidos antecipadamente, através de canais democráticos. A lógica então seria: nós já sabemos como chegar lá; nós já temos os procedimentos; qualquer outra coisa são meros ajustes. Apesar de todos os nossos problemas com a democracia, a democracia é a solução para todos os nossos problemas. Nesta medida, a teoria democrática apresenta a democracia como realizada, adequada à sua noção. Porém, se este for o caso, então o problema está na noção (DEAN, 2009).

Podemos compreender esse problema quando reconhecemos como a democracia deliberativa se consolidou em torno de ideias de argumentação e deliberação. A democracia é vista como a troca de razões pelos participantes em uma discussão caracterizada pela igualdade, inclusão, reciprocidade e transparência. Tal discussão entre iguais, no entanto, é muito mais do que um modelo particular de discurso, um tipo de discurso idealizado entre outras configurações possíveis. Enquanto discurso, a psicanálise lacaniana, especialmente como elaborada por Zizek, oferece os quatro discursos ou modelos diferentes do laço social, como já citado: discursos do mestre, do

histórico, da universidade e do analista. Eles foram elaborados para explicar as diferenças nos modos como os discursos funcionam, as diferenças nos tipos de vínculos sociais que eles fornecem e os tipos de suposições e requisitos que os estruturam. Ou seja, os quatro discursos são conjuntos de fórmulas que distinguem entre falar e o lugar do qual algo é falado, maneiras diferentes pelas quais a comunicação (ou também o não dizer) estabelece um vínculo social (DEAN, 2009).

A democracia deliberativa segue o modelo do discurso da universidade em que o conhecimento ostensivamente fala por si mesmo enquanto as deliberações ou intervenções daqueles que realmente participam da política democrática contemporânea se conformam ao discurso do histórico e do pervertido. Os antagonistas políticos podem falar a mesma língua, mas falam de maneiras diferentes, de diferentes posições de enunciação, a outros diferentes, simbólicos e imaginários, e dentro de diferentes formações discursivas. Na medida em que a teoria democrática ignora essas diferenças e se conforma ao discurso da universidade, ela não consegue enfrentar o atual impasse político, negando suas próprias suposições subjacentes de poder e autoridade e as novas condições de credibilidade em que tal autoridade já entrou em colapso (DEAN, 2009).

Aqui, a democracia é a aspiração de algo que falta no presente, algo mais do que aquilo que temos. O argumento tende a ser normativo, uma teoria de como as coisas deveriam ser, não de como elas são. Entretanto, quando relemos a democracia deliberativa, pode-se elaborar uma certa epistemologia, por exemplo: manifestantes endereçam suas reivindicações a um mestre, desafiando sua autoridade e, muitas vezes, as demandas que eles colocam parecem incapazes de serem preenchidas pelo mestre. Em última análise, na medida em que os manifestantes endereçam suas demandas a um mestre e não assumem sua própria reivindicação de poder, acabam reforçando em vez de subverter a autoridade do mestre. Diferentemente, as demandas dos históricos demonstram como a posição do mestre é sempre a de uma fraude. Suas palavras não coincidem com sua posição. Logo, sua autoridade é resultado de sua posição. É relacional e não absoluto. Assim, a inovação da democracia é chamar a atenção para a distinção entre o ocupante e o lugar do poder. Porém, para realizar as vontades e satisfazer os desejos dos outros, deve-se pressupor conhecer esses desejos. Por um outro lado, o pervertido não se reconhece no discurso do histórico porque ele é apenas um instrumento. Os manifestantes não têm o poder de executar suas demandas. Seu discurso só alcança

consistência, então, como demanda por poder, pelo que lhes falta, deslizam para o seu oposto, enquanto se posicionam como veículos para a realização de uma democracia futura, ao tornarem suas atividades as práticas constitutivas da democracia (DEAN, 2009).

### **2.1.5- Pós-política e desdemocratização**

A chamada despolitização é usada como desculpa pela esquerda para dizer que sabem que a ação coletiva é possível teoricamente, mas que não acreditam que ela exista de fato, sentencia Dean (2009): o termo marcaria a lacuna entre o compromisso com abordagens comuns para problemas sistêmicos, constitutivos do pensamento de esquerda por mais de dois séculos, e o isolamento do individualismo imerso no consumo e no capitalismo comunicativo movido pelo entretenimento. A defesa de uma despolitização significa a retirada para a covardia por parte da esquerda. Essa visão de despolitização como uma desculpa ou fetiche cobrindo uma falha de responsabilidade, no entanto, não é amplamente compartilhada. Ao contrário, a despolitização e as noções correlatas de pós-política, de democratização e pós-democracia são oferecidas como termos para designar o que é especificamente novo na atual condição político-econômica em um âmbito mais geral. Nas últimas décadas, vários teóricos políticos tentaram analisar a conjuntura contemporânea como pós-política ou pós-democrática. Revertendo os termos, por exemplo a "terceira via" de Anthony Giddens<sup>65</sup>. Esses teóricos redescrevem criticamente a orientação em direção ao consenso, à administração e à tecnocracia, louvados como benefícios do pós-guerra fria. Diversos aspectos dessa redescritção se destacam, afirma Dean (2009), como a primazia da economia e do indivíduo.

A conjuntura atual é pós-política, postula o argumento, porque a disseminação e a intensificação das políticas econômicas neoliberais sujeitaram os Estados às demandas das corporações e à lógica aparentemente inevitável do mercado. Na medida em que a

---

<sup>65</sup> A Terceira via, diz respeito a um pensamento e prática política referente a renovação da democracia social em condições contemporâneas. Consiste no modo como os partidos de centro-esquerda devem responder à mudança, não só em âmbito ideológico, mas também as que ocorrem por trás. Três dessas alterações são fundamentais nas mudanças que ocorreram no plano político: a globalização, a emergência da economia do conhecimento e as mudanças na vida cotidiana com a ascensão do individualismo (GIDDENS, 2007). Ou seja, a Terceira Via, também chamada de “esquerda modernizadora” ou “social-democracia modernizadora”, aceita uma divisão do cenário político entre antes e depois de 1989 com a queda do muro de Berlim, sendo um esforço para reagir e responder, via projeto político, a globalização, de forma integrada, forte e abordando questões como a desigualdade (PAVESE, 2003).

autoridade do Estado é cada vez menos capaz de restringir o poder corporativo, a política também seria cada vez menos importante. Esta incapacidade da política democrática para produzir soluções viáveis para problemas sociais e econômicos ressoa com a celebração do indivíduo no capitalismo comunicativo. A individualização da política em "estilos de vida" e opiniões mercantilizadas no consumo, em um sentido onde a política seria como escolhas de consumidores, ou seja, respostas individualizadas a necessidades individualizadas (DEAN, 2009).

Com os olhos focados na sua própria performance e, portanto, desviados do espaço social onde as contradições da existência individual são coletivamente produzidas, mulheres e homens são tentados a reduzir a complexidade de sua situação. E o governo também tende a modificar seu papel, sendo menos para garantir bens públicos e resolver problemas coletivos do que para abordar as questões pessoais dos sujeitos, intensificando e expandindo o Estado como agência de vigilância e controle, afirma Dean (2009; 2016).

Na economia capitalista neoliberal o indivíduo frágil e consumidor, e o estado de vigilância e controle, são aspectos do diagnóstico de pós-política e da despolitização. A pós-política, no entendimento que Dean (2009) apresenta novamente de Slavoj Žižek<sup>66</sup>, mobiliza o vasto aparato de especialistas, assistentes sociais e assim por diante, para reduzir a demanda geral de um grupo específico a apenas essa demanda com seu conteúdo particular. E mais, Žižek atribui a pós-política contemporânea à despolitização da economia, à aceitação comum do capital e dos mecanismos de mercado como instrumentos neutros a serem explorados (DEAN, 2009).

Mas, pós-política e despolitização, entre outros termos, não são adequados para a tarefa de teorizar esta conjuntura. Isso se dá com base no argumento de Žižek, que afirma a oscilação entre a pós-política como o ideal arriscado por trás da terceira via neoliberal, o multiculturalismo liberal e o estado administrativo terapêutico; e a pós-político como descrição do atual regime capitalista global liberal-democrata. O cenário pós-político contemporâneo excluiria a possibilidade de politização. Onde a politização implica elevar o particular ao nível do universal. É o ponto sintomático do antagonismo em uma determinada constelação, como, por exemplo, o movimento pelos direitos civis nos

---

<sup>66</sup> Vale ressaltar que o diálogo que Dean faz, e apresenta, com Žižek é importante pois a autora confere sistematicidade e clareza àquilo que, no pensamento do segundo, aparece como insights.

Estados Unidos. Não se tratava das dificuldades enfrentadas por essa ou aquela pessoa em particular. Foi um movimento para mudar as práticas sociais básicas, instituições e regimes de visibilidade, de modo a garantir aos afro-americanos os direitos básicos como cidadãos iguais. Assim, as colocações de Žižek são melhor lidas como uma crítica da esquerda: o problema político real hoje é que a esquerda aceita o capitalismo. A esquerda é pega em uma situação pós-política porque concedeu o direito sobre o terreno da economia: ela rendeu o Estado aos interesses neoliberais (DEAN, 2009).

Entretanto, ressalva Dean (2009), embora a leitura da pós-política feita por Žižek seja útil para identificar o fracasso da esquerda contemporânea, ela está errada em um ponto geral: os conservadores não estão buscando respostas individualizadas, terapêuticas ou administrativas. Eles querem a intervenção da lei. Eles levantam suas reivindicações para o status de universal. Eles apelam para valores de castidade, decência, piedade, unidade, ordem e civilidade como princípios e ideais universalmente válidos. Os neoliberais argumentam similarmente em termos universais. Sua alegação é que o mercado é a melhor maneira de organizar a produção, distribuição e consumo, e não que seja o melhor caminho apenas para os privilegiados e ricos. Então, esse entusiasmo da esquerda pela democracia leva Dean (2009) à análise de Wendy Brown sobre política contemporânea, de desdemocratização. Em uma rica discussão sobre a convergência do neoliberalismo e do neoconservadorismo, Wendy Brown, segundo apresenta Dean (2009), destaca a desdemocratização como sua força e ameaça central. A democracia tem sido há muito tempo uma categoria contestada na política, subordinada aos direitos individuais e dos estados, menos valorizada do que a propriedade e privilégios das elites, facilmente deixada de lado em tempos de guerra e outros conflitos. Além do mais, a expansão da comunicação em rede reforçou a hegemonia da retórica democrática. Longe de se democratizar, a formação ideológica contemporânea do capitalismo comunicativo fetichizaria a fala, a opinião e a participação. Ele tende a materializar e reaproveitar os ideais e aspirações democráticos de forma a fortalecer e apoiar o neoliberalismo globalizado. Então o problema não é o fracasso da esquerda em pensar além da democracia e defender uma visão de igualdade e solidariedade. Quando a democracia aparece tanto como condição da política quanto como solução para a condição política, o neoliberalismo não pode aparecer como a violência que é. No entanto, sob o capitalismo comunicativo, isso é precisamente o que ocorreu. Direita e esquerda compartilham a mesma retórica da democracia, uma retórica fundindo ética e

economia, discussão e competição de modo que cada uma é uma versão da outra. Consequentemente, nossos valores atuais teriam se tornado horríveis realizações de seus opostos, nos aprisionando na política psicótica (DEAN, 2009).

#### **2.1.6- O sujeito político e a redução da esquerda política à estreiteza da democracia estatal**

Por fim, todos esses apontamentos feitos pela autora recaem no sujeito político, na agência, na ação. A era do chamado capitalismo comunicativo é uma era caracterizada pela individualidade ordenada. Cada um de nós é informado, repetidamente, de que somos únicos e encorajados a cultivar essa singularidade. Aprendemos a insistir e a desfrutar da nossa diferença, a intensificar os processos de auto individuação. É a celebração da singularidade pessoal. Obrigado a descobrir, decidir e expressar tudo a nós mesmos e construir a coletividade política como nostalgia das solidariedades impossíveis de uma era diferente. A ideia feminista da segunda onda de que o "pessoal é político" se destorceu na presunção de que o político é pessoal: como isso me afeta? (DEAN, 2016).

Entretanto, o individualismo nem sempre foi tão intenso e absoluto. Ele não é essência, ele foi naturalizado. Segundo Dean (2016), nos Estados Unidos na década de 1970, os "individualismos reformados e diversificados" prejudicaram as abordagens baseadas nas classes para os direitos econômicos ao longo da década. Segundo ela, houve um assalto à coletividade. Olhando para as mudanças na individualidade ordenada desde a década de 1970 até o presente, existem enormes tensões colocadas no indivíduo, este sendo uma espécie de sobrevivente frente ao dismantelamento de instituições e da solidariedade. Além disso, os processos capitalistas simultaneamente promovem o indivíduo como a principal unidade do capitalismo, o individualismo é hoje menos uma indicação de narcisismo do que a psicose. Logo, as ênfases da responsabilidade e da identidade individual neste debate aparecem como o que de fato eram: a fragmentação de uma perspectiva coletiva. Para Dean (2016; 2009) tal situação resulta em um problema psíquico e econômico interligado: a incapacidade e as contradições da forma individual como um lugar para a criatividade, a diferença, a agência e a responsabilidade. E, consequentemente, o individualismo acaba por servir como um impasse para a política da esquerda.

Muitas vezes a coletividade acaba por funcionar como retórica cooptada a serviço da amplificação da coragem individual, em um contexto preocupado com a afirmação da singularidade pessoal. Então, segundo Dean (2016), quando a esquerda ecoa injunções à individualidade, quando enfatizamos perspectivas únicas e experiências pessoais, funcionamos como veículos para a ideologia do atual capitalismo comunicativo. Fazendo da diferença individual a base da política, não conseguimos distinguir entre o capitalismo comunicativo e a política igualitária emancipadora. Pior ainda, afirma a autora, fortalecemos a ideologia que impede o cultivo de coletividades politicamente poderosas. Chamar as pessoas a fundamentar suas políticas nas experiências pessoais que os diferenciam dos outros é reforçar a dinâmica de individuação capitalista. Oferecendo a fantasia de políticas personalizáveis, tal chamada diz: olhe para si mesmo a partir da posição específica e dos interesses que lhe são dados pelo capitalismo e faça o que quiser. Ao fazê-lo, afasta-se da coletividade da qual a política de esquerda depende.

A injunção à individualidade é tão onipresente que é fácil esquecer sua construção histórica e modulações, seu caráter de patologia que acompanham os processos capitalistas. As turbulências econômicas, mudanças na estrutura da autoridade e perda de autossuficiência, dão uma qualidade tênue à identidade pessoal. As pressões competitivas dos processos capitalistas se tornam cada vez mais deslocadas e concentradas no indivíduo. As forças que ordenam a individuação o prejudicam. Quanto mais o indivíduo, esse sujeito fictício do capitalismo, é glorificado, mais tenso e impossível se torna. Uma espécie de individualismo autodestruído (DEAN, 2016).

O homem econômico do século XIX deu lugar ao homem psicológico de nossos tempos - o produto final do individualismo burguês. As preocupações com o eu, a autenticidade e o crescimento pessoal que se tornaram predominantes ao longo da década de 1970 são sintomáticos de um individualismo que colapsa sobre si mesmo como lutas de individualidade ordenada para perceber as expectativas sempre crescentes que vão sobrecarregá-lo (DEAN, 2016). Aqui, vale ressaltar que “indivíduo” não necessariamente deve ser visto como uma só pessoa ou sujeito, mas também enquanto grupo (principalmente em termos políticos), um grupo que se comporta como indivíduo.

Dean (2016), tenta localizar as mudanças no indivíduo dentro de um contexto de mudanças políticas e econômicas. Assim, afirma que as próprias injunções do

capitalismo para a individualidade sobrecarregam e prejudicam a forma individual. A título de exemplo, a autora faz um contraste entre os pioneiros norte-americanos e os norte-americanos dos anos setenta que estão presos em uma sociedade “chata, ordenada e banal”. Porque a luta pelo sucesso substituiu a luta para sobreviver. No entanto, os norte-americanos nos anos setenta se assentaram com uma raiva interior de que a sociedade burocrática e sua liminar para se comportar alegremente os impedem de se expressar, às forças violentas do id agora faltam uma saída.

E mais: Dean (2016) aponta que com o desenvolvimento e fixação da burocracia e o caráter burocrático da vida cotidiano, passou-se a valorizar a rapidez e a mobilidade. O sujeito, nesse contexto, não integra as regras como normas socialmente válidas; ele experimenta relações trabalhistas e pessoais como lutas de poder. Um comportamento amigável, um ar de compaixão, e uma abordagem aberta e participativa para a tomada de decisões esconde um jogo de poder que a maioria perderá. Junta-se a isso a ascensão de uma autoridade especializada (o especialista, o técnico) em detrimento de outras formas de autoridade. Segundo a autora: a racionalidade burocrática do capitalismo social substitui a hierarquia da era anterior por administradores, técnicos e especialistas. Em vez de ter autoridade simbólica, especialistas e administradores têm conhecimento. Este conhecimento é geralmente contestável e provisório. A cultura da experiência tecnocrática e da gestão absolve indivíduos de responsabilidade, tornando todos uma espécie de vítimas de doenças ou circunstâncias. A cultura narcisista infantiliza promovendo a dependência das burocracias paternalistas do liberalismo do bem-estar (corporação e estado) e ao mesmo tempo encorajando a busca do prazer. São as ilusões fabricadas pela cultura de massa.

O que temos é uma individualidade reativa que acompanha as mudanças na sociedade capitalista associadas à produção e ao consumo em massa. Dean (2016), aponta que o consumo resolve todos os problemas, preenche todas as necessidades. Em vez de adiar o prazer, o consumismo exige a gratificação agora. O crescimento concomitante na gestão e proliferação de técnicos, especialistas e profissionais do conhecimento apresenta novas formas de controle capitalista, que se estabeleceram primeiro na fábrica e depois se espalharam pela sociedade. Então, o efeito desses desenvolvimentos é a realização da lógica do capitalismo, de modo que a busca do interesse próprio, anteriormente identificada com a busca racional do ganho e o acúmulo de riqueza, tornou-se uma

busca do prazer e da sobrevivência psíquica. A tendência é que cada pessoa deve ser usada para o gozo de outro: o individualismo puro, assim, causa o repúdio mais radical da individualidade. Ou seja, acaba que a cultura do narcisismo coroe o indivíduo que ele realmente celebra.

Assim, ao longo dos tempos, o aprofundamento da desigualdade e da insegurança econômica vem mudando o indivíduo até o momento contemporâneo. Onde antes se destacava a corporação burocrática, o desenvolvimento do capitalismo desaguou em uma nova economia de trabalhadores temporários, trabalhadores tecnológicos e empreendedores. Esses trabalhadores agora não dependeriam essencialmente da burocracia. Suas vidas e trabalho, no capitalismo comunicativo, são instáveis, sem muitas garantias. Muitos trabalham em contratos temporários. As empresas querem ser flexíveis e a crítica da dependência tornou-se uma norma interiorizada. Logo, passa-se a dar ênfase em valores empresariais, como autonomia e auto direção. Os trabalhadores se preocupam em manter suas habilidades atualizadas, ter o potencial de aprender novas tarefas rapidamente e cultivar capacidades facilmente transferíveis, como "resolução de problemas". Cria-se uma áurea orientada ao curto prazo, focada no potencial e capaz de abandonar o passado. Imediatismo, flexibilidade e uma ruptura com a continuidade histórica (DEAN, 2016).

A corporação não fornece mais um ponto de referência estabilizador para a narrativa da vida profissional, desorientou os indivíduos nos esforços para planejar seu curso de vida estrategicamente e esvaziou o poder disciplinar da antiga ética de trabalho, sinalizando um declínio do simbólico, uma perda em termos de significado e linguagem: a ausência de um lugar a partir do qual narrar a vida. Dean (2016), aponta tal fato pois, em seu entendimento, as ênfases em narrativas de vida acabam por aumentar a carga sobre a forma individual. Em vez de construir a coletividade e a solidariedade que poderiam aliviar algumas das demandas impostas aos indivíduos, continuar-se-ia em direção do indivíduo. Essa mudança de narrativa levou a uma versão mais extrema, no sentido de que o individualismo protege e enfatiza a autoconfiança, o fazer por si próprio, rejeição de grupos e instituições sociais, a não dependência. Mas, a independência acaba por se converter em um fetiche que dificilmente mantém a frágil forma individual.

Na contextualização histórica para entender o trato dado pela esquerda a essa questão, Dean (2016) destaca que, no nascer do neoliberalismo, nos ataques ao estado de bem-

estar social, sindicatos e as responsabilidades coletivas mais amplamente, a individualidade desponta em um lugar surpreendente: a própria esquerda. Mais especificamente, enamorados da aparente liberdade e criatividade oferecidas sob o disfarce de uma sociedade em rede. O indivíduo, e não a classe, seria o *locus* da liberdade.

No final da década de 1980, a dissolução do estado de bem-estar e o surgimento da tecnologia da informação e, mais tarde, o colapso do bloco soviético, exigiram a reconstrução da esquerda. A questão, então, era como essa esquerda reconstruída se pareceria. Um "individualismo progressista" se fez presente e enfatizava colocar os interesses individuais no centro da estratégia da esquerda. O objetivo da ação coletiva seria satisfazer as necessidades individuais. Para se adaptar aos novos tempos, a esquerda tem que se parecer com a direita. Em vez de defender os valores da classe trabalhadora, da igualdade, solidariedade e coletividade, existe a união por uma celebração do indivíduo como um agente racional, disciplinado e autônomo com o poder de refazer seu mundo. Esses “novos tempos” exigiriam uma política de identidade (DEAN, 2016).

Nesse contexto, a política de identidade deve estar no centro de uma política transformadora, porque dá uma sensação de diferença, das muitas identidades oferecidas na e pela cultura contemporânea. Ela ajuda as pessoas a pensar sobre como elas se relacionam com os outros, como vivem e experimentam diretamente a ideologia. Em vez de o partido fornecer uma perspectiva crítica a partir da qual olhar o mundo, rompendo com a cultura capitalista hegemônica e instalando uma lacuna dentro dele, a experiência vivida seria a perspectiva exercida sobre a política. Caracterizando fundamentalmente o pensamento de esquerda por várias décadas, a própria política se volta para dentro, a tarefa de mudar o mundo precedido pelo de entender a si mesmo. Tendo listado as identidades e relações importantes para pertencer - raça, classe, gênero, nação e colegas, amigos, filhos, etc – haveria então um sentido fundamental do 'eu real', o sentimento que, embora precário nessas outras identidades, há um núcleo oculto e secreto, um eu completamente antissocializado e essencial em algum lugar privado e interno. A implicação é que esse núcleo secreto deveria ser o alicerce de uma nova política de unidade na diferença, uma espécie de princípio bolchevique reimaginado

através de uma política de identidade. O resultado é uma mudança no foco da política de esquerda, de modo que ela contraia e não amplie (DEAN, 2016).

Dean (2016) aponta que existe a impressão de que o capitalismo se tornou infinitamente mais permeável, abrindo enormes espaços para as pessoas esculpirem suas próprias realidades sociais autônomas. Porém, na realidade, o capitalismo se tornou mais um “sistema global total”. O chamado “realismo de esquerda”, amplamente compartilhado entre a esquerda anglo-europeia, teoricamente desenvolvido por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e reforçado por estudos culturais e pós-estrutural (a teoria crítica habermasiana forneceu a estrutura para uma acomodação similar), aceitam o mercado como necessário. Limitando-se a um campo político limitado e aceitando o Estado e o mercado como dados, os realistas de esquerda abraçam a política da identidade. (DEAN, 2016)

Abordando como exemplo o cenário europeu, Dean (2016) defende que no momento em que o capital estava atuando para romper sindicatos, dismantelar o Estado de bem-estar, privatizar serviços públicos, impor tecnologias de informação, transferir a produção industrial para mercados de trabalho mais baratos e facilitar expansões em serviços financeiros e fluxo de capital, a esquerda anglo-europeia estava tentando descobrir como tornar o socialismo mais atraente do que como revidar. Procedendo como se o socialismo fosse apenas mais um produto de um mercado político, a perspectiva em relação aos desafios políticos e econômicos enfrentados pela esquerda era determinada por um horizonte capitalista em vez de comunista. Abraçou-se o apelo capitalista ao individualismo no exato momento em que deveria ter enfatizado a solidariedade e a força coletiva. Esse abraço ajudou a reforçar a forma individual.

A intensificação do capitalismo amplifica as pressões sobre e para o indivíduo. Essas pressões são políticas: ele é chamado a expressar sua opinião, falar por si próprio, envolver-se. Ele é informado de que ele, sozinho, pode fazer a diferença. As pressões sobre o indivíduo também são econômicas: mesmo na ausência de mobilidade social significativa, o indivíduo é oferecido como o determinante mais significativo de sucesso ou fracasso. Não admira que o capitalismo comunicativo nos imponha à singularidade: somos o produto que fazemos de nós mesmos. E a injunção do capitalismo para individualizar é a arma mais poderosa em seu arsenal pois dificulta que as pessoas se unam em uma luta comum. As pressões também são psicológicas, como já vimos, a

intensificação informacional e aceleração temporal saturam nossa atenção aos níveis patológicos, a exemplo dos cada vez mais comuns casos de depressão, que acabam por funcionar como uma espécie de defesa, já que a patologia real seria a própria forma individual. O indivíduo é patológico no sentido de ser incompatível com seu ambiente, incapaz de responder às pressões que encontra sem dor, sacrifício ou violência, além de afetar diretamente os tipos de “eus” que nos tornamos. Vivemos em uma época em que se sobrecarrega o indivíduo de responsabilidades e expectativas anteriormente coletivas (DEAN, 2016).

Mas, as contradições concretas do capitalismo já levaram ao reconhecimento geral de que este é um sistema que toma dos muitos e dá aos poucos. O sistema produz perdedores - os desempregados, os sem-teto, os endividados, etc. Ele se baseia em dívidas, execução de hipotecas, expropriação, expulsão, desapropriação, destruição, privatização. Porém, desde que a esquerda começou a olhar para si mesma e para o mundo em termos de especificidade individual e eficiência dos mercados, pareceu mais fácil imaginar o fim do capitalismo do que imaginar uma esquerda organizada. A fragmentação da política de esquerda em uma matriz cada vez maior de populista, liberal, progressista, verde, multiculturalista, antirracista, democrática radical, feminista, identitária, anarquista, queer, autonomista, horizontalista, anti-imperialista, insurrecionista, as convicções libertárias, socialistas e comunistas, etc são sintomáticas e recheiam discussões entre ativistas e acadêmicos, réplicas em reuniões e réplicas nas mídias sociais. Essas premissas são de que a coletividade é indesejável e impossível (DEAN, 2016).

A coletividade é indesejável porque se suspeita de excluir possibilidades, apagar a diferença e impor a disciplina. “O que você quer dizer com 'nós'?” É um slogan dessa suspeita, tipicamente lançado em contextos e discussões consideradas insuficientemente atentas às especificidades de cada um, a experiência da pessoa. A “diversidade de táticas” às vezes surge como outro slogan, particularmente quando invocado para garantir espaço para confrontos entre pequenos grupos com a polícia, em detrimento de uma coordenação política mais ampla. No lugar de uma coletividade indesejável, o realismo de esquerda oferece diversidade, pluralidade e multiplicidade. Tais pontos de vista procedem como se essa multiplicidade fosse primariamente ontológica, ao invés de também estimulada pelo capitalismo para seu benefício e preservação. Somos tão

diferentes, tão singularizados em nossas experiências e ambições, tão investidos na primazia de um conjunto de táticas sobre o outro que não podemos nos unir em uma luta comum. Na melhor das hipóteses, podemos encontrar afinidades momentâneas e coalizões provisórias. A política deve envolver o cultivo de nosso próprio ponto de vista ou o ponto de vista de nossa localidade - em vez de tentar organizar essas visões em algo como uma estratégia. Outra variação é de que a impossibilidade de mudanças fundamentais na economia mundial impede a coletividade. A ênfase unilateral do realismo de esquerda na dimensão objetiva do nosso atual cenário capitalista falha em reconhecer a dimensão subjetiva de perspectiva, organização e vontade. A resposta da esquerda ao isolamento não deveria ser deixar a realidade que produz o individualismo determinar nosso horizonte político. Em vez disso, deveria ser construir solidariedade. As suposições de que a coletividade é tanto indesejável quanto impossível derivam de uma suposição ainda mais insidiosa do realismo de esquerda: que a política envolve o indivíduo (DEAN, 2016).

Tendo em vista tudo isso, Dean (2016) é firme ao apontar que o realismo de esquerda parece realista para alguns, porque ressoa com o *ethos* prevalecente do neoliberalismo tardio que nos diz para fazê-lo nós mesmos, permanecer locais e pequenos, e não confiar em ninguém. Afirma a insistência do capitalismo no imediatismo e na flexibilidade e a substituição do estado de planejamento e serviços sociais de longo prazo por gerenciamento de crises. O realismo de esquerda é bom para a indignação espontânea. Mas não consegue se organizar de uma maneira que possa fazer algo com esse ultraje. Desorganizada, continua incapaz de usar as crises para construir e tomar o poder, e muito menos para construir arranjos sociais e econômicos mais equitativos e menos propensos a crises. O realismo em que a esquerda foi imersa nas décadas neoliberais significou que, mesmo quando estamos plenamente conscientes da profunda desigualdade do sistema em que nos encontramos, confirmamos e nos conformamos com a ideologia dominante: vire-se para dentro, enfatize o singular e momentâneo.

Segundo Dean (2009, 2016), mesmo teóricos e ativistas de esquerda que criticam grandes e más corporações e os extremos crescentes entre riqueza e pobreza, acham extraordinariamente difícil pensar em alternativas para a atual configuração de poder. Em parte, isso ocorreria porque não conseguimos dar voz a valores de coletividade, cooperação, solidariedade e equidade suficientemente fortes para combater a fantasia de

livre comércio do neoliberalismo. É também porque não podemos imaginar como poderíamos realizar, promulgar, trazer tal visão. Nossa própria suposição de democracia nos aprisionaria nas desigualdades do estado atual em que nos encontramos.

Os movimentos de esquerda tiveram importantes vitórias, em termos culturais e políticos, no pós 1968 e durante as décadas de 1980 e 1990, mas o entusiasmo pela diversidade, pela multiplicidade e pela agência de consumidores que ativamente transformam seus estilos de vida acabou, segundo autoras tão diversas como Nancy Fraser e Jodi Dean, unindo a esquerda e o capital.

Por mais que muitos defendam as afirmações da diferença, singularidade e fluidez de modos de ser como posturas radicais, como uma espécie de vanguarda, é perigoso ignorar a relação disso com o neoliberalismo, o impulso que este dá a diversidade. É bom ser diferente, a direita também apoia isso. Aqui o jogo das disputas ideológicas está em curso. Quando o inimigo de alguém aceita os termos de uma pessoa, o ponto de crítica e resistência é perdido. A dimensão do antagonismo, oposição fundamental, desaparece. Outros conflitos menores emergem, tornam-se locais de intensidade e sugam as energias políticas. As confusões surgem à medida que a multiplicidade de pequenos antagonismos, cada um aparentemente central, dificulta encontrar a “divisão-chave”. Assim, é justamente o confronto a essas implicações ideológicas que muitos, identificados como esquerda, não conseguem fazer. Repetem-se termos de antigas batalhas, como se o problema da direita contemporânea fosse seu investimento no essencial e nas origens, como se a direita já não aceitasse e se beneficiasse do impacto de representações e mediações. Exemplo contemporâneo disso é o demasiado entusiasmo, tanto de direita como de esquerda, pela democracia (DEAN, 2009).

A suposição da primazia política do indivíduo liga a política de esquerda ao imaginário capitalista dominante e nos impede de ver a concentração da política no indivíduo como sintomática da derrota da esquerda. Em vez de um local de criatividade, diferença, agência e responsabilidade, o indivíduo é o resto sobrecarregado de instituições e solidariedades desmanteladas. A individualidade amplifica as contradições. Mas, simultaneamente (e aqui a autora nos dá uma ponta de esperança), esses comandos e incapacidades atestam outra força: o poder da coletividade que se manifesta nas multidões (DEAN).

Visão corroborada, por exemplo, por Asad Haider<sup>67</sup>. Segundo ele a política identitária<sup>68</sup> contemporânea é uma neutralização dos movimentos contra a opressão, e não uma progressão em relação à luta de base contra esta. Ele argumenta que a identidade foi abstraída das nossas relações materiais com o Estado e a sociedade, que a tornam relevante para as nossas vidas. Assim, quando a identidade serve de base para as crenças políticas de alguém, ela se manifesta em divisionismo e atitudes moralizantes, em vez de estimular a solidariedade.

## **2.2 - A política do lugar de fala como um individualismo por via oblíqua**

Assim como Jodi Dean, Nancy Fraser também se debruçou sobre as consequências para a esquerda frente a uma não autocrítica, exemplificadas, também, por como vêm se dando as políticas identitárias nos últimos tempos e como uma direita conservadora vem crescendo cada vez mais, a exemplo das últimas eleições nos Estados Unidos.

Segundo Fraser (2017), a vitória de Donald Trump representou uma dentre uma série de revoltas políticas dramáticas que juntas sinalizam um enfraquecimento da hegemonia neoliberal. Essas revoltas incluem a votação do Brexit no Reino Unido, o crescente apoio à Frente Nacional na França, etc. Embora diferentes em ideologia e objetivos, esses eventos compartilham um ponto comum: todos são rejeições da globalização corporativa, do neoliberalismo e dos estabelecimentos políticos que os promoveram. Em todos os casos, os eleitores estão dizendo “Não!” à combinação letal de austeridade, livre comércio, dívida predatória e trabalho precário e mal pago que caracterizam o capitalismo financeiro global dos tempos atuais. Seus votos são uma resposta à crise estrutural dessa forma de capitalismo, que apareceu pela primeira vez com o quase colapso da ordem financeira global em 2008. Mas, até recentemente a resposta principal

---

<sup>67</sup> Doutorando da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, Haider é autor do livro “Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump (Identidade Trocada: Raça e Classe na Era Trump)”, lançado no fim do primeiro semestre de 2018. Por sua imediaticidade, não foi possível para a autora dessa pesquisa adquirir o livro (seja físico ou em formato digital). Sendo assim, sempre que Asad Haider for citado nessa pesquisa, os dados são referentes a uma entrevista dada por ele a Rashmee Kumar, via site The Intercept. Para a entrevista completa, ver: <https://theintercept.com/2018/06/01/politica-identitaria-asad-haider/>.

<sup>68</sup> Segundo o próprio Asad Haider: “O conceito de política identitária foi originalmente criado em 1977 pelo Coletivo Combahee River, um grupo de feministas socialistas lésbicas negras que reconheciam a necessidade de uma política autônoma própria, uma vez que se confrontavam com o racismo no movimento das mulheres, o sexismo no movimento de libertação negra, e o reducionismo de classe. Foi fundamental para sua política emancipatória trazer para o centro a forma como as opressões econômica, racial e de gênero se materializavam simultaneamente em suas vidas”.

às crises era o protesto social. Os sistemas políticos, ao contrário, pareciam relativamente imunes, ainda controlados por funcionários burocratas e/ou partidários e pelas elites do establishment, pelo menos em estados capitalistas denominados como “mais desenvolvidos”, como no caso dos Estados Unidos, do Reino Unido e da Alemanha. A vitória de Trump não é apenas uma revolta contra as finanças globais, de acordo com a autora. O que seus eleitores rejeitaram não é o neoliberalismo em si, mas o neoliberalismo tido como progressista.

Em termos de conjuntura norte-americana, o chamado neoliberalismo progressista é uma aliança das principais correntes de novos movimentos sociais (feminismo, anti-racismo, multiculturalismo, direitos LGBTPQIA+, etc), de um lado, e setores comerciais “simbólicos” e de serviços de ponta (como o Wall Street, Silicon Valley e Hollywood), por outro. Nesta aliança, as forças progressistas estão efetivamente unidas às forças do capitalismo, especialmente à financeirização. Porém, inadvertidamente, o primeiro empresta seu carisma ao segundo. Ideais como a diversidade e o empoderamento, que poderiam, em princípio, ter objetivos diferentes, agora refletem políticas neoliberais (FRASER, 2017). Esse contexto forjou uma aliança de empreendedores, suburbanos, novos movimentos sociais e jovens, proclamando sua moderna e progressista boa-fé ao abraçar a diversidade, ao multiculturalismo e aos direitos das mulheres. Contexto este que também pode ser pensado em termos de Brasil, principalmente no decorrer dos anos de governo do PT (Partido dos Trabalhadores), representado por Lula e Dilma, que adotaram políticas neoliberais (como demonstrado em Moraes, 2016)<sup>69</sup> e políticas de cunho progressista, em especial no que tange o combate à pobreza, simultaneamente.

Como apontado por Fraser (2017), o ataque à seguridade social foi encoberto por um verniz de carisma emancipatório, emprestado dos novos movimentos sociais. Ao longo dos anos, quando a indústria produzia crateras, falava-se em diversidade, empoderamento e não-discriminação. Identificando progresso com meritocracia em vez de igualdade, esses termos equacionavam emancipação com a ascensão de uma pequena elite de mulheres talentosas, minorias e gays na hierarquia corporativa do vencedor leva

---

<sup>69</sup> Outros textos que abordam tal afirmação podem ser encontrados em: <http://www.scielo.br/pdf/rep/v31n4/01.pdf> ; <http://www.scielo.br/pdf/rk/v10n1/v10n1a05.pdf> ; [http://periodicos.unb.br/index.php/SER\\_Social/article/viewFile/5623/4671](http://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/viewFile/5623/4671) e <https://www.cartacapital.com.br/politica/a-esquerda-e-a-tentacao-liberal>.

tudo, em vez de com a abolição deste último. Esses entendimentos liberal-individualistas de progresso substituíram gradualmente os entendimentos mais expansivos, anti-hierárquicos, igualitários, sensíveis à classe e anticapitalistas da emancipação que haviam florescido na década de 1960. À medida que a Nova Esquerda diminuía, sua crítica estrutural da sociedade capitalista desapareceu, e a mentalidade liberal-individualista característica reafirmou-se, encolhendo imperceptivelmente as aspirações dos progressistas e dos autoproclamados esquerdistas. O que selou o acordo, no entanto, foi a coincidência dessa evolução com a ascensão do neoliberalismo. Partidos empenhados em liberar a economia capitalista encontraram seu parceiro perfeito em um feminismo corporativo meritocrático focado em “inclinarse” e “quebrar o teto de vidro”. O resultado foi um neoliberalismo progressista que misturou ideias truncadas de emancipação e formas letais de financeirização.

Logo, continua Fraser (2017), para alguns, embora não todos, foi um pequeno passo para culpar pela piora nas condições de trabalho (consequentemente condições de vida) as pessoas de cor, os imigrantes, os muçulmanos, etc. E, apesar de explosões periódicas e de curta duração, como o Occupy Wall Street, e no contexto brasileiro as Jornadas de Junho, não houve uma presença duradoura da esquerda, e já não havia desde algum tempo. Tampouco existia qualquer narrativa abrangente desta que pudesse ligar as queixas legítimas dos partidários de Trump, por exemplo, com uma crítica maciça da financeirização, por um lado, e com uma visão antirracista, antissexista e anti-hierárquica de emancipação, por outro lado. E ainda mais além: igualmente devastadores, os vínculos potenciais entre o trabalho e os novos movimentos sociais foram abandonados.

O problema, segundo a autora, é que ao invés de aceitar os termos que nos são apresentados pelas classes políticas, que se opõem à emancipação e a proteção social, trabalhando para redefini-los e aproveitando o vasto e crescente fundo de repulsa social contra a ordem atual; a esquerda não reconhece sua própria parcela de culpa por sacrificar a causa da proteção social, bem-estar material e dignidade da classe trabalhadora a falsos entendimentos de emancipação em termos de meritocracia, diversidade e empoderamento. Mas, vale ressaltar, isso não significa silenciar preocupações referentes ao racismo, sexismo e etc. Isso significa mostrar como essas

antigas opressões históricas encontram novas expressões e fundamentos hoje (FRASER, 2017).

Contudo, para embasar esses apontamentos de Fraser, devemos voltar a algumas discussões e conceitos trabalhados por ela ao longo de sua produção teórica, em especial no que se refere a agência do sujeito político.

### **2.2.1 - A questão do discurso**

Fraser (2013), quer entender em que medida uma teoria do discurso contribui para o feminismo e o que, portanto, as feministas devem procurar em uma teoria do discurso. Em especial, ela busca, nesse quesito, entender quatro pontos inter-relacionados: entender como as identidades sociais das pessoas são formadas e alteradas ao longo do tempo; o discurso como meio de ajudar a entender como, sob condições de desigualdade, grupos sociais, no sentido de agentes coletivos, são formados e não formados; uma concepção do discurso que possa esclarecer como a hegemonia cultural dos grupos dominantes na sociedade é assegurada e contestada; e, finalmente, como o discurso pode lançar luz sobre as perspectivas de mudança social emancipatória e prática política.

Com base nessas proposições, temos que as identidades sociais são construídas discursivamente em contextos sociais historicamente específicos; elas são complexas e plurais; e elas mudam com o tempo. Um uso de uma concepção de discurso para a teorização feminista consiste, então, em compreender as identidades sociais em toda a sua complexidade sociocultural, desmistificando, assim, as visões estáticas e essencialistas da identidade de gênero (FRASER, 2013).

Um outro uso de uma concepção de discurso para a teorização feminista é a compreensão da formação de grupos sociais<sup>70</sup>. Isso envolve mudanças nas identidades sociais das pessoas e, portanto, também em sua relação com o discurso social. As cadeias de identidades pré-existentes adquirem um novo tipo de saliência e centralidade. Essas vertentes, anteriormente submersas entre muitas outras, são reinscritas como o núcleo de novas auto definições e afiliações. O ponto é que a formação de grupos

---

<sup>70</sup> Tal posição é consequência da opção teórica de Fraser (2013), que, logo no início do capítulo cinco afirma ter optado por debater com os modelos de discurso de Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Habermas e Gramsci em vez dos de Lacan, Kristeva, Saussure e Derrida.

sociais procede por lutas sobre o discurso social. Assim, uma concepção de discurso é útil, aqui, tanto para compreender a formação de grupos quanto para lidar com a questão diretamente ligada à hegemonia sociocultural. Onde, "hegemonia" é definida pela vertente marxista de Antônio Gramsci, em especial a face discursiva do poder. O poder de estabelecer o senso comum ou doxa de uma sociedade. Isso inclui o poder de estabelecer definições autorizadas de situações sociais e necessidades sociais, o poder de definir o universo de desacordo legítimo e o poder de moldar a agenda política. A hegemonia, então, expressa a posição privilegiada dos grupos sociais dominantes em relação ao discurso. É um conceito que nos permitiria reformular as questões de identidade social e grupos sociais à luz da desigualdade social (FRASER, 2013)<sup>71</sup>.

Então, aborda Fraser (2013): como a estratificação ao longo das linhas de gênero, raça e classe afeta a construção discursiva das identidades sociais e a formação de grupos sociais? Segundo a autora, a noção de hegemonia aponta para a intersecção de poder, desigualdade e discurso. Porém, não implica que o conjunto de descrições que circulam na sociedade constitua uma teia monolítica e perfeita, nem que os grupos dominantes exerçam um controle absoluto de cima para baixo. Pelo contrário, a "hegemonia" designa um processo no qual a autoridade cultural é negociada e contestada. Pressupõe que as sociedades contenham uma pluralidade de discursos e domínios discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais falar. Mas, nem todos teriam autoridade igual. No entanto, o conflito e a contestação são parte da história. Assim, o uso de uma concepção de discurso para a teorização feminista ocorreria via lançar luz sobre os processos pelos quais a hegemonia sociocultural de grupos dominantes é alcançada e contestada.

Tendo dito isso, a autora se propõem a pensar então qual concepção, dentre as existentes, melhor iluminaria as questões entorno das identidades sociais, a formação de grupos, a hegemonia e a prática emancipatória. Segundo Fraser (2013), o modelo estruturalista, que estuda a linguagem como um sistema ou código simbólico, derivado dos estudos de Saussure é de utilidade apenas limitada para a teorização feminista. Isso

---

<sup>71</sup> Para uma contextualização mais profunda sobre as questões em torno da relação identidade/diversidade/diferença, reconhecimento, desigualdades e paridade participativa ver: [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-89GNSP/partes\\_pr\\_\\_textuais.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-89GNSP/partes_pr__textuais.pdf?sequence=1) e <http://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2175-7984.2017v16n35p242/34244>.

ocorre por que esse modelo constrói seu objeto de estudo abstraindo exatamente o que precisamos focar, a saber, a prática social e o contexto social da comunicação. Conseqüentemente, é insuficiente para se pensar as mudanças de identidades e afiliações ao longo do tempo. Em suma, aqui reduz-se o discurso a um sistema simbólico, o modelo estruturalista evacua a agência social, o conflito social e a prática social.

Mas, esse modelo é pressuposto na versão da teoria lacaniana, fator de peso na sua discussão por influenciar diversas produções teóricas feministas, em especial as de língua inglesa. Por sua importância, Fraser (2013) faz questão de destacar que o que ela chama de “lacanismo” não se refere ao pensamento real de Jacques Lacan, mas, antes, a uma leitura de cunho idealista, onde ao insistir que a identidade de gênero é construída discursivamente, esse modelo tende a eliminar os vestígios remanescentes do biologismo encontrado em Freud, tratar o gênero como sociocultural até o fim o torna, em princípio, mais aberto à mudança.

No entanto, as vantagens prometidas não se materializam. Em vez disso, ele começa a parecer viciosamente circular. Por um lado, pretende descrever o processo pelo qual os indivíduos adquirem subjetividade de gênero por meio de sua dolorosa inscrição como crianças em uma ordem simbólica falocêntrica pré-existente (presume-se que a estrutura da ordem simbólica determina o caráter da subjetividade individual). Mas, por outro lado, a teoria também pretende mostrar que a ordem simbólica deve necessariamente ser falocêntrica, já que a obtenção da subjetividade requer submissão a esse aspecto. Aqui, inversamente, a natureza da subjetividade individual, pressupõe determinar o caráter da ordem simbólica. O resultado dessa circularidade é um determinismo aparentemente rígido: o falocentrismo, o lugar desfavorecido das mulheres na ordem simbólica, a codificação da autoridade cultural como masculina, a impossibilidade de descrever uma sexualidade não-fálica, em suma, qualquer número de armadilhas historicamente contingentes da dominação masculina aparecem como características invariáveis da condição humana (FRASER, 2013).

Assim, Fraser (2013) aponta que o lacanismo é vítima do psicologismo na medida em que afirma que a ordem falocêntrica, por outro lado, também é vítima do que a autora chamou de simbolismo, definido por ela como: primeiro, a reificação homogeneizadora de diversas práticas significantes em uma ordem simbólica monolítica e onipresente; e

segundo, o dotar dessa ordem com um poder causal exclusivo e ilimitado para fixar as subjetividades das pessoas de uma vez por todas, uma ordem simbólica quase divina, cujo poder de moldar identidades supera o ponto de extinção de meras instituições e práticas históricas. Por isso, a combinação de psicologismo e simbolismo no lacanismo resulta em uma concepção de discurso que é de utilidade limitada para a teorização feminista. Certamente, essa concepção oferece um relato da construção discursiva da identidade social. No entanto, não é uma explicação que possa dar sentido à complexidade e multiplicidade das identidades sociais, às formas como são tecidas a partir de uma pluralidade de linhas discursivas (FRASER, 2013).

Em vez disso, aponta Fraser (2013), acaba levando a uma visão unitária da condição humana como inerentemente trágica. Menos ainda é capaz de lançar luz sobre outras dimensões das identidades sociais, incluindo a etnia, a cor e a classe social. Além disso, o relato do lacanianismo sobre a construção da identidade não pode explicar as mudanças de identidade ao longo do tempo. Ao contrário, aumenta o grau de fixidez identitária encontrado na teoria freudiana clássica. Acaba sendo uma insistência em uma condição a-histórica permanente, uma vez que para o lacanianismo a única alternativa à identidade de gênero fixa é a psicose. Assim, da perspectiva do lacanianismo, os movimentos coletivos seriam, por definição, veículos da ilusão; eles nem mesmo poderiam, em princípio, ser emancipatórios. Não se pode sequer conceber, de fato, uma pluralidade de falantes diferentes. Com o caminho bloqueado para uma compreensão política de identidades, grupos e hegemonia cultural, o caminho também está bloqueado para uma compreensão da prática política. A introdução do sujeito falante não conseguiu desreificar a estrutura linguística. Pelo contrário, uma concepção reificada da linguagem como sistema colonizou o sujeito falante.

Tendo em vista o exposto, um modelo mais promissor para a teorização feminista seria o modelo pragmático. A visão pragmática estuda a linguagem como prática social no contexto social. Este modelo toma discursos, não estruturas, como seu objeto<sup>72</sup>. Os discursos são historicamente específicos, socialmente situados, significando prática, eles

---

<sup>72</sup> Grandes nomes da teórica pragmática são, por exemplo, Charles S. Peirce e John Dewey, que podem ser lidos, respectivamente em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-peirce-how-to-make.pdf> e <http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n2/a05v5n2.pdf>. Alguns textos de comentaristas e que trazem outros autores importantes dessa corrente, podem ser encontrados em: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n2/a04v5n2.pdf>.

são inseridos em instituições sociais e contextos de ação. Assim, o conceito de discurso vincula o estudo da linguagem ao estudo da sociedade. Os modelos de pragmática insistem no contexto social e na prática social da comunicação, e estudam uma pluralidade de locais e práticas discursivas que mudam historicamente. Como resultado, essas abordagens nos oferecem a possibilidade de pensar as identidades sociais como complexas, mutáveis e construídas discursivamente. Impedem, por exemplo que caiamos em modelos duais e aditivos, como o de Julia Kristeva, que alterna momentos ginocêntricos essencialistas com momentos nominalistas antiessencialistas, momentos que consolidam uma identidade de gênero feminina maternal, não-histórica e indiferenciada, com momentos que repudiam completamente as identidades das mulheres. Simplesmente colocar os dois juntos, além disso, não supera os limites de ambos (FRASER, 2013).

As identidades sociais complexas, mutantes e construídas discursivamente fornecem uma alternativa às concepções reiteradas e essencialistas da identidade de gênero, por um lado, e às simples negações e dispersões de identidade, por outro. Esse modelo é um caminho mais seguro entre reificar as identidades sociais das mulheres sob estereótipos de feminilidade, por um lado, e dissolvê-las em pura nulidade e esquecimento, por outro (FRASER, 2013). Mas, por que entender essa relevância do modelo?

### **2.2.2 - Uma abordagem bidimensional à justiça de gênero**

Fazendo uma leitura das tendências atuais, Fraser (2013) aponta que na década de 1970, quando o feminismo da segunda onda emergiu da Nova Esquerda, suas teorias mais influentes de gênero refletiam a influência ainda potente do pensamento marxista. Fosse simpáticas ou antagonicas à análise de classe, essas teorias localizaram as relações de gênero no terreno da economia política, ao mesmo tempo em que procuravam expandir esse terreno para abranger o trabalho doméstico, a reprodução e a sexualidade. Posteriormente, surgiram correntes adicionais de teorização feminista em diálogo com a psicanálise. No mundo anglófono, começou-se a conceituar o gênero como uma “identidade”. Enquanto isso, no continente europeu, veio uma rejeição ao termo “relações de gênero” e o substituíram por “diferença sexual”, que conceituaram em relação à subjetividade e à ordem simbólica<sup>73</sup>. Em nenhum dos casos foi a intenção

---

<sup>73</sup> Como pode ser visto em obras de Butler e Lacan, respectivamente.

primordial substituir o marxismo em si, ao contrário, ambas as correntes se viram como paradigmas materialistas enriquecedores, mas que, com demasiada frequência, se transformavam em economicismo vulgar. Já nos anos de 1990, a Nova Esquerda era apenas uma lembrança, e a o pensamento de base marxista parecia para muitos algo morto. Nesse contexto, linhas de pensamento que haviam começado presumindo a relevância dos marxismos adquiriram outra valência. Juntando-se ao maior êxodo de intelectuais do marxismo, a maioria das teóricas feministas adentrou a chamada virada cultural. Com exceção de alguns, até mesmo aqueles que rejeitavam a psicanálise passaram a entender o gênero como uma identidade ou uma "construção cultural". A teoria do gênero é, em grande parte, um ramo dos estudos culturais. Como tal, atenuou ainda mais, e em alguns casos totalmente, suas ligações históricas com o marxismo - e com a teoria social e de economia política em geral (FRASER, 2013).

Como as vicissitudes da teoria seguem as da política, como aponta Fraser (2013), a mudança, nos últimos trinta anos, de concepções quase marxistas, centradas no trabalho, de gênero para concepções baseadas em cultura e identidade coincide com uma mudança paralela na política feminista. Ou seja, enquanto a geração 1968 esperava, entre outras coisas, reestruturar a economia política para abolir a divisão do trabalho por gênero, as feministas subsequentes formularam outros objetivos menos materiais. Por exemplo, buscavam o reconhecimento da diferença sexual, desconstruir a oposição categorial entre o masculino e o feminino, etc. Não que esses aspectos devam ser desconsiderados ou tidos como não importantes, mas o resultado de tal movimentação foi uma mudança no centro de gravidade da política feminista. Uma vez centrada no trabalho e na violência, as lutas por gênero têm se concentrado cada vez mais na identidade e representação<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> É importante esclarecer que os apontamentos de Fraser (2013) estão centrados no Norte e não no Sul global. Sabemos que existem diferenças e particularidades de uma história para outra. No Brasil, por exemplo, o início do movimento feminista se dá apenas no começo do século XX. Aqui, tivemos a atuação de figuras femininas importantes, tais como: Leolinda Daltro, Bertha Lutz, Maria Lacerda de Moura e Terezinha Zerbini. Outro entendimento bastante presente no cenário é a existência, no início do movimento, de três correntes: feminismo bem-comportado, feminismo malcomportado e o menos comportado dos feminismos. Destaca-se também a influência do movimento latino-americano, em especial durante os anos de ditadura militar, quando as mulheres realmente adentraram no meio político, com um intenso engajamento, a partir dos anos 1980, nas pautas classistas e redistributivas. Para um entendimento mais detalhado sobre o Brasil, verificar textos de Céli R. Jardim Pinto em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/viewFile/37855/pdf> e <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>.

Essa não era a intenção original. A ideia era que a política cultural feminista iria sinergizar com as lutas pela igualdade social, mas em um contexto de sociedade em rede e de neoliberalismo hegemônico, as coisas se desenrolaram de forma diferente. E, segundo Fraser (2013), não é só o feminismo que está nessa trajetória. Pelo contrário, a história recente da teoria de gênero reflete uma mudança mais ampla na gramática da formulação de reivindicações políticas. Por um lado, as lutas pelo reconhecimento se expandiram por toda parte. Por outro lado, as lutas pela redistribuição igualitária estão em relativo declínio, por exemplo mediante o enfraquecimento dos sindicatos e a cooptação dos partidos trabalhistas e socialistas na “terceira via”.

Mas, antes de darmos continuidade aos apontamentos da autora, é importante deixar claro aqui o que se entende como reconhecimento e redistribuição. Para Fraser (2006), existem duas formas de entender a injustiça: econômica e cultural. A injustiça econômica se radica na estrutura econômico-política da sociedade e é exemplificada pela exploração, marginalização econômica e privação; suas concepções incluem teorias como as de Karl Marx e John Rawls. A injustiça cultural ou simbólica se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação e inclui submissão cultural e a padrões, ocultamento e desrespeito. São tipos diferentes de injustiça, mas estão entrelaçados. Segundo a autora, o remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica, pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, etc. Se referindo a todo esse grupo pelo termo genérico “redistribuição”. Já o remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica, envolve a revalorização das identidades desrespeitadas e transformação abrangente dos padrões sociais de representação. Se referindo a todo esse grupo pelo termo genérico “reconhecimento”. Entretanto, entre esses extremos de injustiça cultural e injustiça econômica, existem as coletividades bivalentes (compondo o chamado dilema da redistribuição-reconhecimento). Segundo Fraser (2006), gênero e raça são paradigmas de coletividades bivalentes pois são diferenciadas, enquanto coletividade, tanto em virtude da estrutura econômico-política quanto da estrutura valorativa-cultural adotada na sociedade. Sofrem, simultaneamente, injustiças que remetem a economia política e a cultura. Claro que não se elimina as particularidades não compartilhadas entre ambas, sendo o foco nessas duas dimensões que atingem-nas. Isso implica tanto necessidade de redistribuição como de reconhecimento. Especificamente, no que tange ao gênero, por exemplo, ele estrutura a

divisão fundamental entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo (e doméstico) não-remunerado, historicamente de responsabilidade atribuída às mulheres<sup>75</sup>; por outro lado, ele também é central na esfera valorativa cultural pois está na base do androcentrismo (normas que privilegiam a masculinidade) e o sexismo cultural. Assim, reconhecimento e redistribuição possuem uma mutua imbricação.

Tendo esclarecido tais termos, podemos entender melhor como, para o feminismo, portanto, essa mudança foi de dois gumes. Por um lado, a volta ao reconhecimento representa uma ampliação da luta de gênero e uma nova compreensão da justiça de gênero. Restrita não só as questões de distribuição, mas a justiça de gênero agora abrange questões de representação, identidade e diferença. O resultado foi um grande avanço em relação aos paradigmas economicistas reducionistas que tiveram dificuldade em conceituar danos enraizados não na divisão do trabalho, mas em padrões androcêntricos de valor cultural. Por outro lado, já não está claro que as lutas feministas por reconhecimento estão servindo para aprofundar e enriquecer as lutas por redistribuição igualitária. Segundo a autora, antes, no contexto de um neoliberalismo ascendente, elas podem servir para deslocar o último. Nesse caso, os ganhos recentes seriam entrelaçados com uma grande perda. Em vez de chegar a um paradigma mais amplo e rico que pudesse abranger redistribuição e reconhecimento, se teria trocado um paradigma truncado por outro - um economicismo truncado para um culturalismo truncado. O resultado acaba por ser um caso clássico de desenvolvimento combinado e desigual: os recentes ganhos feministas, notáveis no eixo do reconhecimento, coincidiriam com um progresso quase nulo no eixo da distribuição (FRASER, 2013).

Tais fatores desembocam em uma consequência importante, e que Fraser (2013) tenta dar conta. Em tal contexto, para se evitar truncar a problemática feminista e, inadvertidamente, conformar-se com o neoliberalismo, as feministas atualmente precisam rever o conceito de gênero. De acordo com a autora, isso ocorre por que é necessária uma concepção ampla e abrangente, que possa acomodar pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, tal concepção deve incorporar a problemática centrada no trabalho, associada ao feminismo socialista; por outro lado, deve também abrir espaço para a problemática centrada na cultura, associada a supostas linhas de

---

<sup>75</sup> Uma leitura que serve de complementação a esse apontamento pode ser encontrada em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n2/02.pdf>.

teorização feminista “pós-marxistas”. Rejeitando formulações sectárias que lançam essas duas problemáticas como mutuamente antitéticas. Assim, isso requer teorizar tanto o caráter de gênero da economia política quanto o androcentrismo da ordem cultural, sem reduzir um ao outro. E, simultaneamente, também requer a teorização de duas dimensões analiticamente distintas do sexismo, uma centrada na distribuição, a outra centrada no reconhecimento. O resultado, então, será uma concepção bidimensional de Fraser. Aqui, entende-se que somente tal concepção pode apoiar uma política feminista viável na era atual, já que cada lente colocaria em foco um aspecto importante da subordinação das mulheres, mas nenhuma delas é suficiente por si só (FRASER, 2013).

Nesse ponto, o gênero é tido como um eixo categorial que abrange duas dimensões da ordem social. A partir da perspectiva distributiva, o gênero aparece como uma diferenciação de classe, enraizada na estrutura econômica da sociedade. Um princípio organizador básico da divisão do trabalho. O resultado é uma estrutura econômica que gera formas específicas de injustiça distributiva por gênero. Do ponto de vista do reconhecimento, por sua vez, o gênero aparece como uma diferenciação de status, enraizada na ordem de status da sociedade. Os códigos de gênero abrangem padrões culturais de interpretação e avaliação, que são centrais para a ordem de status como um todo. Assim, uma das principais características da injustiça de gênero é o androcentrismo: um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados à masculinidade, enquanto desvaloriza tudo o que é codificado como “feminino”. Ambas as perspectivas estruturam amplas faixas de interação social. Elas informam construções legais, de privacidade, autonomia, autodefesa e igualdade. E também estão arraigadas em muitas áreas da política governamental, a exemplo das políticas de reprodução, e nas práticas profissionais. Permeiam a cultura popular e a interação cotidiana. Como resultado, as mulheres sofrem formas específicas de subordinação de gênero, incluindo assédio sexual, agressão e violência doméstica; representações estereotipadas, objetificantes e humilhantes na mídia; etc (FRASER, 2013).

Aparentemente, a questão simbólica está relativamente independente da economia política. Entretanto, ela não é meramente “superestrutural”, assim como a perspectiva econômica também não o é. Assim, elas não poderiam, segundo a autora, ser superadas

apenas pela redistribuição, mas requerem remédios adicionais e independentes de reconhecimento. Logo, nenhuma das duas dimensões é apenas um efeito indireto da outra. Cada dimensão tem alguma independência relativa em relação à outra. Mas, nenhuma delas pode ser corrigida de maneira inteiramente indireta, através de remédios dirigidos exclusivamente. O motivo: aqui temos uma categoria, gênero, que é composta de status e classe, ao mesmo tempo. Não apenas a “diferença” de gênero é construída simultaneamente a partir de diferenciais econômicos e padrões institucionalizados de valor cultural, mas tanto a má distribuição quanto o falso reconhecimento são fundamentais para o sexismo que perpetua na nossa sociedade (FRASER, 2013).

### **2.2.3 - A ideia de justiça de gênero como paridade participativa**

A intenção aqui não é defender em si a proposta de justiça formulada por Fraser como saída ao problema apresentado pela pesquisa, mas apreender como seus argumentos embasam a discussão aqui colocada sobre as aporias que residem em certos usos do lugar de fala.

Isso ocorre devido à amplitude da concepção de justiça e de gênero adotada. Tal concepção também acomoda ao menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, abrange as preocupações tradicionais da justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, abrange preocupações de reconhecimento, especialmente desrespeito, imperialismo cultural e hierarquia de status. Rejeita-se, assim, formulações que apresentam distribuição e reconhecimento como entendimentos mutuamente incompatíveis de justiça. Conseqüentemente, a concepção de trabalho adotada também é bidimensional, por que nessa linha de pensamento, só assim se pode compreender toda a magnitude da injustiça sexista.

A concepção de justiça proposta centra-se no princípio da paridade de participação. De acordo com esse princípio, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros adultos da sociedade interagir uns com os outros como pares. Para que a paridade participativa seja possível, pelo menos duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que assegure a independência e a “voz” dos participantes. Segundo, os padrões institucionalizados de valor cultural expressem o mesmo respeito por todos os participantes e assegurem oportunidades

iguais para alcançar a estima social. Ambas as condições são necessárias para a paridade participativa (FRASER, 2013)

Mas, vale ressaltar que, como apontado por Fraser (2013), nenhuma das duas pode ser alcançada de forma indireta, via reformas dirigidas exclusivamente a um ou outro. O resultado é uma concepção bidimensional de justiça, como visto acima. Essa abordagem é interessante ao interpretar a redistribuição e o reconhecimento como duas dimensões de justiça mutuamente irreduzíveis, amplia-se a compreensão usual da justiça para abranger tanto os aspectos de classe quanto de status da subordinação de gênero. Ao submeter ambas as dimensões à norma abrangente de paridade participativa, fornece-se um padrão normativo único para avaliar a justiça da ordem de gênero. Na medida em que a estrutura econômica da sociedade nega às mulheres os recursos de que necessitam para a plena participação na vida social, ela institucionaliza a má distribuição sexista. Da mesma forma, como a ordem de status da sociedade constitui as mulheres como menos do que parceiras plenas em interação, ela institucionaliza o não reconhecimento sexista. Assim, a norma da paridade participativa serve para identificar, e condenar, a injustiça de gênero em duas dimensões. Mas, o padrão também se aplica a outros eixos de diferenciação social, incluindo classe, raça, sexualidade, etnia, nacionalidade e religião. Na medida em que os arranjos sociais impedem a paridade de participação ao longo de qualquer um desses eixos, seja pela má distribuição ou pelo falso reconhecimento, eles violam as exigências da justiça propostas pela autora (FRASER, 2013).

Esses dilemas surgem na interseção de múltiplos eixos de subordinação. Paridade aqui é entendida como um conceito aberto e está relacionado a qual o grau de representação ou nível de igualdade necessário para assegurar a paridade participativa. Essa, por sua vez, se aplica ao longo de toda a vida social. Assim, a justiça requer paridade de participação em uma multiplicidade de arenas de interação, incluindo mercados de trabalho, relações sexuais, vida familiar, esferas públicas e associações voluntárias na sociedade civil. Em cada arena, no entanto, participação significa algo diferente, nenhuma fórmula única, quantitativa ou não, pode ser suficiente para todos os casos. Ou seja, esse padrão normativo, presente ao longo das duas dimensões, através de múltiplos eixos de diferenciação social, representa uma contrapartida a uma concepção de gênero que

abrange não apenas a dimensão de reconhecimento orientada ao status, mas também a dimensão de distribuição semelhante à classe (FRASER, 2013).

#### **2.2.4 - Implicações políticas**

Para a política feminista, as concepções trazidas por Fraser têm implicações. Inicialmente, pensemos no primeiro eixo: a política de reconhecimento ou também chamada como política de identidade. Segundo Fraser (2013), do ponto de vista padrão, o que requer reconhecimento é a identidade, no exemplo específico trabalhado aqui, a identidade de gênero. Logo, o não-reconhecimento consiste na depreciação de uma tal identidade. Mas, confundir reconhecimento com identidade acabaria por gerar um tipo falso de reconhecimento, que a autora identifica como sendo uma política de identidade.

Segundo Fraser (2013), esse modelo de identidade contém insights genuínos sobre os efeitos psicológicos do sexismo, por exemplo. No entanto, é deficiente em pelo menos duas contagens principais. Primeiro, tende a reificar a feminilidade e a obscurecer os eixos transversais de subordinação. Resulta, muitas vezes, em reciclagem de estereótipos de gêneros dominantes, enquanto promove o separatismo e uma ideia sobre o que seria politicamente correto. Em segundo lugar, o modelo de identidade trata o falso reconhecimento sexista como um dano cultural autônomo. Como resultado, obscurece as ligações deste último com a má distribuição sexista, impedindo assim os esforços para combater simultaneamente ambos os aspectos.

Os conceitos de gênero e justiça propostos pela autora implicam uma política feminista alternativa de reconhecimento. Nela, o reconhecimento é uma questão de status social. O que requer reconhecimento não é a identidade, mas o status da mulher como parceira total na interação social. Consequentemente, para se corrigir a injustiça, é preciso ter uma política feminista de reconhecimento, mas isso não significa política de identidade. No modelo de status, ao contrário, significa uma política voltada para a superação da subordinação, via estabelecimento de mulheres como membros integrais de uma sociedade, capazes de participar em mesmo nível que os homens das atividades sociais. Só assim podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status, caso contrário, ainda é falso reconhecimento. No modelo de status, portanto, o não-reconhecimento é uma relação social de subordinação transmitida através de padrões institucionalizados de valor cultural. Ocorre quando as instituições sociais regulam a interação de acordo com as normas androcêntricas, por exemplo, que impedem a

paridade. Visto em termos de status, portanto, o não-reconhecimento constitui uma grave violação da justiça (FRASER, 2013).

Em termos gerais, o que Fraser (2013) procura colocar é: visando a não valorizar a feminilidade, mas sim superar a subordinação, as reivindicações de reconhecimento procuram estabelecer as mulheres como parceiras plenas da vida social, capazes de interagir com os homens como pares. Visa-se, isto é, desinstitucionalizar padrões androcêntricos de valor que impedem a paridade de gênero e substituí-los por padrões que o fomentam. Em geral, então, o modelo de status torna possível uma política não identitária de reconhecimento. Política essa que também se aplica a outros eixos de subordinação, incluindo raça, sexualidade, etnia, nacionalidade e religião.

É de especial interesse pensar os casos em que as reivindicações pelo reconhecimento de práticas culturais minoritárias parecem entrar em conflito com a justiça de gênero, por exemplo. Casos como esses são comuns nas práticas de movimentos sociais e podem ser vistas, por exemplo, nos usos feitos do lugar de fala e a legitimidade caracterizada pela posição do sujeito dentro dessas intersecções. Para Fraser (2013), esses conflitos ocorrem muitas vezes por que os demandantes devem mostrar, primeiro, que a institucionalização das normas culturais majoritárias lhes nega paridade participativa e, segundo, que as práticas cujo reconhecimento se busca não negam a paridade participativa a outros, assim como a alguns de seus próprios membros. A autora exemplifica suas colocações por meio da controvérsia sobre o foulard<sup>76</sup> na França. Aqui, a questão é se as políticas que proíbem as meninas muçulmanas de usar lenços de cabeça nas escolas públicas constituem tratamento injusto sob uma minoria religiosa. Neste caso, aqueles que reivindicam o reconhecimento do foulard devem estabelecer dois pontos: devem mostrar, primeiro, que a proibição do lenço constitui um comunitarismo majoritariamente injusto, que nega a paridade educacional às meninas muçulmanas; segundo, que uma política alternativa que permita o foulard não exacerbaria a subordinação feminina, tanto nas comunidades muçulmanas como na sociedade em geral. O primeiro ponto, relativo ao comunitarismo majoritário francês, pode ser estabelecido, já que, por exemplo, nenhuma proibição análoga impede o uso de cruzeiros cristãos nas escolas públicas. Logo, a política atual nega a mesma posição para os

---

<sup>76</sup> Lenço usado por mulheres (essa questão comumente remete as discussões entorno da mulher no Islã).

cidadãos muçulmanos. O segundo ponto, relativo à não exacerbação da subordinação feminina, revelou-se controverso, segundo a autora. Como alguns republicanos argumentaram que o foulard é um marcador de subordinação e, portanto, deve ser negado o reconhecimento do Estado. Contestando essa interpretação, no entanto, alguns multiculturalistas dizem que o significado dos lenços é altamente contestado nas comunidades muçulmanas francesas de hoje, assim como as relações de gênero em geral. Assim, em vez de interpretá-lo como univocamente patriarcal, o Estado francês deve tratar o foulard como um símbolo da identidade muçulmana em transição, cujo significado é contestado, assim como a própria identidade francesa. Dessa perspectiva, então, permitir o foulard nas escolas públicas poderia ser um passo em direção à paridade de gênero (p. 169-170)<sup>77</sup>.

Então, o que possibilitaria uma política feminista não identitária é a ideia de Fraser de paridade participativa, um casamento entre reivindicações de redistribuição e de reconhecimento. A intenção é sair de um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Mas uma política de cunho identitário tende a efeitos, como apresenta Fraser (2006), marcados pelo contraste entre os efeitos terminais e os processos que os produzem e não o contraste entre mudança gradual e mudança apocalíptica. Explico: segundo a autora, aplicando tal distinção para a injustiça cultural, por exemplo, teríamos que remédios afirmativos para tais injustiças são presentemente associados ao que Fraser (2006) chama de “multiculturalismo mainstream”, que propõem compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e as

---

<sup>77</sup> No original: “[...]Here the issue is whether policies forbidding Muslim girls to wear headscarves in state schools constitute unjust treatment of a religious minority. In this case, those claiming recognition of the foulard must establish two points: they must show, first, that the ban on the scarf constitutes an unjust majority communitarianism, which denies educational parity to Muslim girls; and second, that an alternative policy permitting the foulard would not exacerbate female subordination— in Muslim communities or in society-at-large. The first point, concerning French majority communitarianism, can be established without difficulty, it seems, as no analogous prohibition bars the wearing of Christian crosses in state schools; thus, the current policy denies equal standing to Muslim citizens. The second point, concerning the nonexacerbation of female subordination, has proved controversial, in contrast, as some republicans have argued that the foulard is a marker of women's subordination and must therefore be denied state recognition. Disputing this interpretation, however, some multiculturalists have rejoined that the scarfs meaning is highly contested in French Muslim communities today, as are gender relations more generally; thus, instead of construing it as univocally patriarchal, which effectively accords male supremacists sole authority to interpret Islam, the state should treat the foulard as a symbol of Muslim identity in transition, one whose meaning is contested, as is French identity itself, as a result of transcultural interactions in a multicultural society. From this perspective, permitting the foulard in state schools could be a step toward, not away from, gender parity.”

diferenciações grupais subjacentes a elas. Remédios transformativos, por outro lado, são presentemente associados à desconstrução. Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente<sup>78</sup>.

Tendo isso em vista, uma política feminista para hoje, segundo Fraser (2013), deve ser bidimensional, pois somente tal política pode evitar truncar a agenda feminista e colaborar com o neoliberalismo. A distribuição e o reconhecimento estão completamente imbricados um com o outro. E nem reivindicações por redistribuição nem reivindicações por reconhecimento podem ser isoladas umas das outras. Pelo contrário, eles se chocam de maneiras que podem causar até efeitos indesejados. Em geral, políticas redistributivas afetam o status e as identidades das mulheres, por exemplo, bem como sua posição econômica. Estes efeitos devem ser tematizados e examinados, para que não acabem alimentando o falso reconhecimento sexista no curso de tentar remediar a má distribuição também sexista. Em suma, para a perspectiva da autora: nenhuma redistribuição sem reconhecimento.

O inverso é igualmente verdade, reivindicações feministas, por exemplo, por reconhecimento afetam a distribuição. Propostas para corrigir padrões avaliativos androcêntricos têm implicações econômicas que podem funcionar em detrimento de algumas mulheres. As reformas destinadas a remediar o falso reconhecimento sexista acabaram alimentando a má distribuição sexista. Quando buscadas em contextos marcados por disparidades grosseiras na posição econômica, as reformas que visam afirmar a distintividade tendem a se transformar em gestos vazios. Novamente, nessa perspectiva: nenhum reconhecimento sem redistribuição (FRASER, 2013).

A moral aqui, então, é a necessidade de uma visão bifocal. Isso significa olhar simultaneamente através das duas lentes analiticamente distintas de distribuição e reconhecimento. Não manter uma dessas lentes em vista pode acabar distorcendo o que se vê através da outra. Apenas uma perspectiva que sobreponha as duas pode evitar exacerbar outros tipos de opressões no curso de tentar remediar outra. Assim, os esforços para reduzir o hiato salarial entre homens e mulheres, por exemplo, não podem ser bem-sucedidos se, permanecendo totalmente “econômicos”, não conseguirem desafiar os significados de gênero que codificam algumas ocupações de serviços de

---

<sup>78</sup> Essa discussão é complementar a discussão realizada no tópico “Uma abordagem bidimensional à justiça de gênero”.

baixa remuneração como “trabalho feminino”. Da mesma forma, os esforços para revalorizar traços femininos não podem ser bem-sucedidos se, permanecendo totalmente “cultural”, falharem em desafiar as condições econômicas estruturais que conectam esses traços com dependência e impotência. Apenas uma abordagem que corrige a desvalorização cultural do “feminino” precisamente dentro da economia (e em outros lugares) pode proporcionar uma séria redistribuição e reconhecimento genuíno (FRASER, 2013).

Conseqüentemente, Fraser (2013) refuta argumentos que colocam as preocupações do feminismo de caráter socialista como incompatíveis com as dos paradigmas mais recentes centrados no discurso e na cultura. Ela propõe concepções de gênero, justiça e reconhecimento que são amplas o suficiente para abranger as preocupações de diversos campos e visões ideológicas. Essas concepções são bidimensionais, são capazes de compreender tanto os aspectos de classe quanto os aspectos de status da subordinação. Os conceitos propostos são informados também por um diagnóstico mais amplo da conjuntura atual que acaba por apoiar o neoliberalismo. Fraser (2013) apresenta uma abordagem que tenta unir ideias marxistas com a virada cultural, pois para ela se nos apegarmos a falsas antíteses e enganosas dicotomias, perderemos a chance de vislumbrar arranjos sociais que possam corrigir tanto os aspectos de classe quanto de status da subordinação.

### **2.2.5 - Esclarecendo pontas soltas**

Tentando responder a algumas críticas<sup>79</sup>, Fraser (2013) faz apontamentos desenvolvendo sua ideia de integração e acaba por oferecer mais alguns insights para essa presente pesquisa. Em especial sobre a opressão de gênero e a natureza do capitalismo contemporâneo. Fraser (2013) não entende a opressão sexual como menos fundamental, material e real do que a opressão de classe e não subordina as lutas contra o heterossexismo às lutas contra a exploração dos trabalhadores. Também afirma não ver os movimentos gays e lésbicos como particularismos injustificados que dividiram a esquerda, esta, por sua vez, ela deseja unificar.

---

<sup>79</sup> Especialmente as contidas em “Meramente cultural”, de Judith Butler, disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>.

Fraser (2013), aponta ser o contrário. O atual desacoplamento das chamadas políticas de identidade da política de classes, a esquerda cultural da esquerda social, é entendido por ela como uma característica constitutiva da condição "pós-socialista". Buscando superar essas divisões e articular as bases para uma frente unida de esquerda, a autora procura um arcabouço teórico que evita distinções ortodoxas entre opressões “de base” e “superestrutura”, “primárias” e “secundárias”. O que se coloca ao centro é uma distinção normativa entre injustiças de distribuição e injustiças de reconhecimento, em que o não-reconhecimento seria uma relação social institucionalizada, não um estado psicológico. Se o não-reconhecimento se converte em má distribuição, e vice-versa, depende da natureza da formação social em questão.

Logo, o ponto-chave aqui é: o não reconhecimento constitui uma injustiça fundamental, seja ela acompanhada de má distribuição ou não. E o ponto tem consequências políticas. Mas, as políticas identitárias não precisam mostrar que suas lutas ameaçam o capitalismo para provar que são justas. Longe de afirmar que os danos culturais são reflexos superestruturais de danos econômicos, a análise propõe dois tipos de danos fundamentais e conceitualmente irreduzíveis. Distinguir redistribuição de reconhecimento não é necessariamente desvalorizar o reconhecimento e muito menos afirmar ou defender um marxismo ortodoxo (FRASER, 2013).

Três críticas são colocadas aos apontamentos de Nancy Fraser sobre redistribuição e reconhecimento: primeiro, afirma-se que a opressão de gays e lésbicas não teria sido categorizada corretamente como falso reconhecimento. Em segundo lugar, invocando a importante percepção socialista-feminista dos anos 1970 de que a família faz parte do modo de produção, afirma-se que a regulação heteronormativa da sexualidade é central para o funcionamento da economia política e que as lutas contemporâneas contra essa regulação ameaçariam a dinâmica trabalhista do sistema capitalista. Terceiro, afirma-se que a distinção entre o material e o cultural seria instável. Entretanto, tais argumentos seriam inadequados para se entender de fato a sociedade atual (FRASER, 2013).

De acordo com Fraser (2013), gays e lésbicas sofrem danos longe de serem meramente simbólicos, mas esses danos incluem sérias desvantagens econômicas com inegáveis efeitos materiais. São negados um amplo leque de benefícios de assistência social baseados na família, por exemplo. Igualmente materiais são os efeitos do fato de que os homossexuais não possuem toda a gama de direitos e proteções constitucionais

desfrutados pelos heterossexuais. Em termos de materialidade, as injustiças do falso reconhecimento são tão importantes quanto as injustiças da má distribuição. Os primeiros estão enraizados em padrões sociais de interpretação, avaliação e comunicação, portanto, na ordem simbólica. Mas isso não significa que eles sejam "meramente" simbólicos. Ao contrário, as normas, significados e construções da personalidade que impedem as mulheres, os povos racializados e/ou gays e lésbicas da paridade de participação na vida social são materialmente instanciados - nas instituições e práticas sociais, na ação social e no habitus corporificado, e em aparatos ideológicos de estado. Longe de ocupar um reino etéreo, eles são materiais em sua existência e efeitos (p. 179)<sup>80</sup>.

Refletem a institucionalização de significados, normas e construções heterossexistas de personalidade em áreas como direito constitucional, política de medicina, imigração, códigos tributários federais e estaduais, política de bem-estar social e emprego, legislação de igualdade de oportunidades e afins. Além disso, o que é institucionalizado são construções culturais de direito e personalidade que produzem sujeitos homossexuais como abjetos. E isso é a essência do não reconhecimento: a construção material, através da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desvalorizadas que são impedidas de paridade participativa. Por outro lado, os danos econômicos do heterossexismo são consequências indiretas (mal) distributivas da injustiça mais fundamental do falso reconhecimento. Ou seja, as raízes do heterossexismo econômico seriam as "relações de reconhecimento": um padrão institucionalizado de interpretação e valoração que constrói a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, por exemplo, negando assim a paridade participativa a gays e lésbicas (FRASER, 2013).

Esses conflitos acabam por gerar questões difíceis: seria necessário transformar a estrutura econômica do capitalismo contemporâneo para compensar os passivos econômicos desses grupos oprimidos? O que exatamente significa a "estrutura

---

<sup>80</sup> No original: "Consider first the issue of materiality. In my conception, injustices of misrecognition are just as material as injustices of maldistribution. To be sure, the first are rooted in social patterns of interpretation, evaluation, and communication, hence, if you like, in the symbolic order. But this does not mean they are "merely" symbolic. On the contrary, the norms, significations, and constructions of personhood that impede women, racialized peoples, and/or gays and lesbians from parity of participation in social life are materially instantiated— in institutions and social practices, in social action and embodied habitus, and in ideological state apparatuses. Far from occupying some wispy, ethereal realm, they are material in their existence and effects."

econômica”? Deve-se conceber a regulação heteronormativa da sexualidade como pertencente diretamente à economia capitalista? Ou é melhor visto como pertencente a uma ordem de status que é diferenciada e complexamente relacionada à estrutura econômica? As relações de reconhecimento na sociedade do capitalismo tardio coincidem com as relações econômicas? Ou as diferenciações institucionais do capitalismo moderno introduzem lacunas entre status e classe? Para pensar tais questões é importante voltarmos a visão socialista-feminista dos anos 1970, onde a família faz parte do modo de produção para apoiar a tese de que a regulação heteronormativa da sexualidade é central no funcionamento da economia política. Daí, segue-se a ideia de que as lutas contemporâneas contra essa regulamentação ameaçariam a trabalhabilidade do sistema capitalista. Entretanto, a estrutura econômica é simplesmente todo o conjunto de mecanismos e instituições sociais que (re)produzem pessoas e bens. Por definição, então, a família faz parte dessa estrutura, como o principal local para a reprodução de pessoas. Por extensão, é a ordem de gênero, que padroniza os “produtos” da família para se adequarem a dois tipos de pessoas aparentemente naturais, mutuamente excludentes: homens e mulheres. A ordem de gênero, por sua vez, sustenta-se para pressupor um modo de regulação sexual que produz e naturaliza a heterossexualidade, ao mesmo tempo em que produz a homossexualidade como abjeta. Por isso, estipular que o modo de regulação sexual pertence à estrutura econômica por definição - mesmo na ausência de qualquer impacto na divisão do trabalho ou no modo de exploração - ameaça des-historicizar a ideia da estrutura econômica e drená-la da força conceitual. O que se perde é a especificidade da sociedade capitalista como uma forma distinta e altamente peculiar de organização social. Essa organização cria uma ordem de relações econômicas especializadas que são relativamente dissociadas das relações de parentesco. Assim, na sociedade capitalista, a ligação entre o modo de regulação sexual, por um lado, e uma ordem de relações econômicas especializadas cuja razão de ser é a acumulação de mais-valia, por outro lado, é atenuada. É muito mais atenuado, certamente, do que em sociedades pré-estatais, onde as relações econômicas são amplamente esboçadas através dos mecanismos de parentesco e diretamente imbricadas com a sexualidade. Em geral, então, a sociedade capitalista contemporânea contém lacunas entre a ordem econômica e a ordem de parentesco; entre a família e a vida pessoal; entre a ordem de status e a hierarquia de classes. Nesse tipo de sociedade

altamente diferenciada, não faz sentido conceber o modo de regulação sexual como simplesmente uma parte da estrutura econômica (FRASER, 2013).

A conclusão de que as lutas pela sexualidade são econômicas se tornou tautológica. Não é econômica nem mesmo pelo viés da expansão da mais-valia, no sentido de o capitalismo necessitar da heterossexualidade compulsória. Mas, empiricamente, no entanto, é altamente implausível que as lutas gays e lésbicas ameacem o capitalismo em sua forma histórica realmente existente. Esse poderia ser o caso se os homossexuais fossem construídos como uma classe inferior, porém útil, de trabalhadores servis, cuja exploração seja fundamental para o funcionamento da economia, como os afrodescendentes foram. Então poder-se-ia dizer que os interesses do capital ocorrem mantendo-os “no lugar deles”. Porém, os homossexuais são frequentemente construídos como um grupo cuja própria existência é uma abominação, algo errado. Não é de admirar, portanto, que os principais oponentes dos direitos de gays e lésbicas hoje não sejam corporações multinacionais, mas conservadores religiosos, cuja obsessão tende a girar mais em torno do status do que nos lucros em si. Na verdade, algumas multinacionais provocaram a ira de tais conservadores instituindo políticas amigáveis aos gays (FRASER, 2013), como foi o caso do Boticário<sup>81</sup> recentemente aqui no Brasil.

Isso leva Fraser (2013) a defender que então, empiricamente, o capitalismo contemporâneo parece não exigir heterossexismo. As deficiências econômicas dos homossexuais são mais bem entendidas como efeitos do heterossexismo nas relações de reconhecimento do que como intrincadas na estrutura do capitalismo. Isso levaria a crença de que não é necessário derrubar o capitalismo para remediar essas deficiências, mas precisamos transformar a ordem de status existente e reestruturar as relações de reconhecimento. Contudo, tal entendimento remete novamente ao pensamento da esquerda setentista presente na luta feminista: a visão super-totalizada da sociedade capitalista como um sistema monolítico de estruturas interligadas de opressão que se reforçam mutuamente. Perde-se assim as lacunas (FRASER, 2013).

Outro ponto importante a ser colocado sobre os apontamentos de Fraser (2013), é que a sua distinção normativa entre redistribuição e reconhecimento não repousa sobre uma distinção ontológica entre o material e o cultural. Injustiças de falta de reconhecimento

---

<sup>81</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p4b8BMnoIDI>.

são tão materiais quanto as injustiças da má distribuição, aqui. Assim, a distinção colocada correlaciona, nas sociedades capitalistas, uma distinção entre o econômico e o cultural. Isso, no entanto, não é uma distinção ontológica, mas uma distinção sócio-teórica. A distinção econômica/cultural não é o mesmo que a distinção material/cultural. O ponto, em outras palavras, seria então historicizar essa distinção central ao capitalismo contemporâneo, situando-se tanto no contexto antropológico mais amplo quanto, revelando assim sua especificidade histórica. Consequentemente, permite-nos apreciar o caráter sócio-estruturalmente diferenciado e historicamente específico da sociedade capitalista contemporânea. Ao fazê-lo, também nos permite localizar as possibilidades de agência dos sujeitos e mudança social sistêmica. Elas não aparecem em uma propriedade abstrata e transhistórica da linguagem, como “ressignificação” ou “performatividade”, mas sim no caráter contraditório real de relações sociais específicas. Com uma visão historicamente específica e diferenciada da sociedade capitalista contemporânea, poder-se-ia localizar lacunas, o não-isomorfismo de status e classe, as múltiplas interpelações contraditórias dos sujeitos sociais e os muitos imperativos morais complexos que motivam as lutas pela justiça social na atual conjuntura política, onde comumente temos divisões na esquerda entre correntes socialistas/social-democráticas orientadas para a política de redistribuição, por um lado, e correntes multiculturalistas orientadas para a política do reconhecimento, no outro. Mas, o ponto de partida indispensável é perceber que ambos os lados têm pretensões legítimas (p. 184-185)<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> No original: “As I noted earlier, injustices of misrecognition are from my perspective just as material as injustices of maldistribution. Thus, my normative distinction rests on no ground of ontological difference. What it does correlate with, in capitalist societies, is a distinction between the economic and the cultural. This, however, is not an ontological distinction but a social-theoretical distinction. The economic/cultural distinction, not the material/ cultural distinction [...].The point, in other words, is to historicize a distinction central to modern capitalism— and with it modern capitalism itself—by situating both in the larger anthropological context and thereby revealing their historical specificity. Thus, Butler’s “destabilization” argument goes astray at two crucial points. First, it illegitimately generalizes to capitalist societies a feature specific to precapitalist societies, namely, the absence of a social-structural economic/cultural differentiation. Second, it erroneously assumes that to historicize a distinction is to render it nugatory and useless in social theory. In fact, historicization does the contrary. Far from rendering distinctions unstable, it renders their usage more precise. From my perspective, then, historicization represents a better approach to social theory than destabilization or deconstruction.<sup>9</sup> It allows us to appreciate the social-structurally differentiated and historically specific character of contemporary capitalist society. In so doing, it also enables us to locate the anti-functionalist moment, the possibilities for countersystemic “agency” and social change. These appear not in an abstract, transhistorical property of language, such as “resignification” or “performativity,” but rather in the actual contradictory character of specific social relations. With a historically specific, differentiated view

Mais do que isso, toda essa produção teórica leva Fraser (2013b) a máxima de que o feminismo se tornou uma serva do capitalismo, ou seja, um movimento que começou como uma crítica da exploração capitalista acabou contribuindo com ideias-chave para a sua mais recente fase neoliberal, fornecendo a justificativa para novas formas de desigualdade e exploração. Contra todas as expectativas, aparentemente o movimento pela libertação das mulheres adquiriu ligação altamente perigosa com os esforços neoliberais de construir uma sociedade de livre mercado. Fato que nos ajudaria a entender como as ideias feministas que antes faziam parte de uma cosmovisão radical são cada vez mais expressas em termos individualistas. Se, antes, a prioridade era a solidariedade social, agora são as mulheres empreendedoras. Anteriormente, a valorizava do cuidado e a interdependência; agora, estimula o individual e a meritocracia.

Segundo aponta Fraser (2013b), o que estaria por trás dessa mudança, que reverbera diretamente nas questões abordadas aqui em torno do lugar de fala, é uma mudança radical no caráter do capitalismo. O capitalismo estatal da era pós-guerra deu lugar a uma nova forma de capitalismo: globalizante, neoliberal. O feminismo da segunda onda surgiu como uma crítica do primeiro, mas tornou-se a serva do segundo. Para a autora, o movimento pela libertação das mulheres apontou simultaneamente para dois futuros possíveis diferentes. O primeiro, prefigurou um mundo em que a emancipação de gênero andava de mãos dadas com a democracia participativa e a solidariedade social; o segundo cenário, prometia uma nova forma de liberalismo, capaz de garantir às mulheres e aos homens os bens da autonomia individual, o aumento da escolha e o avanço meritocrático. O feminismo da segunda onda era nesse sentido ambivalente, compatível com qualquer uma das duas visões diferentes da sociedade. Mas, tal ambivalência foi resolvida nos últimos anos optando em favor do segundo cenário: um liberal-individualismo.

---

of contemporary capitalist society, we can locate the gaps, the non-isomorphism of status and class, the multiple contradictory interpellations of social subjects, and the many complex moral imperatives that motivate struggles for social justice. [...]It is better grasped, rather, by one that forthrightly acknowledges, and seeks to overcome, splits in the Left between socialist/social-democratic currents oriented to the politics of redistribution, on the one hand, and multiculturalist currents oriented to the politics of recognition, on the other. The indispensable starting point for such an analysis must be a principled acknowledgment that both sides have legitimate claims [...].”

Isso teria se dado e se desenvolvido, coloca Fraser (2013b) por meio de três ideias importantes. A primeira foi a crítica ao chamado "salário familiar", ligada a ideia de família, central ao capitalismo organizado pelo Estado. A crítica feminista a esse ideal serve agora para legitimar o chamado "capitalismo flexível". Afinal de contas, essa forma de capitalismo depende fortemente do trabalho assalariado das mulheres, especialmente o trabalho de baixo custo em serviço e manufatura, realizado não apenas por mulheres jovens solteiras, mas também por mulheres casadas e mulheres com filhos; não apenas por mulheres racializadas, mas por mulheres de todas as nacionalidades e etnias. Substituiu-se essa norma por uma norma mais nova e moderna: a família de dois assalariados. Simplificando: invocando a crítica feminista do salário familiar para justificar a exploração, aproveitou-se o sonho da emancipação das mulheres como combustível para o motor da acumulação de capital.

Uma segunda contribuição ao ethos neoliberal, foi que na era do capitalismo organizado pelo Estado, criticou-se, principalmente dentro da esquerda, e com razão, uma visão política restrita, tão concentrada na desigualdade de classes, que não via tais injustiças "não econômicas" como a violência doméstica, a agressão sexual e a opressão reprodutiva. Rejeitando o "economicismo" e politizando "o pessoal", as feministas ampliaram a agenda política para desafiar hierarquias de status baseadas em construções culturais de diferenças de gênero. O resultado, afirma Fraser (2013b), deveria ter sido expandir a luta pela justiça para abranger tanto a cultura quanto a economia. Mas o resultado real foi um enfoque unilateral na identidade de gênero em detrimento das questões materiais. E mais, a virada feminista para políticas de identidade encaixou-se perfeitamente com um neoliberalismo crescente que não queria nada além de reprimir toda a memória da igualdade social. Consequentemente, absolutizamos a crítica do sexismo cultural precisamente no momento em que as circunstâncias exigiam atenção redobrada à crítica da economia política. E, por fim, a terceira ideia a contribuir para o neoliberalismo foi a crítica do paternalismo do welfare state. Inegavelmente progressista na era do capitalismo organizado pelo Estado, essa crítica desde então convergiu com a guerra do neoliberalismo sobre um Estado tutelar. Nesse caso também, segundo a autor, uma ideia feminista foi recuperada pelo neoliberalismo. Uma perspectiva voltada originalmente para a democratização do poder do Estado, a fim de capacitar os cidadãos, é agora usada para legitimar a mercantilização e a retração do Estado (FRASER, 2013b).

Em todos esses casos, a ambivalência do feminismo foi resolvida em favor do individualismo neoliberal, em detrimento do sonho da libertação das mulheres com a visão de uma sociedade solidária. Asad Haider, com um foco específico em movimentos sociais guiados pela questão racial, também coloca essa mesma problemática: parte do motivo para que esse tipo de política identitária individualista, a partir dos anos de 1970, ter crescido tanto na esquerda entre ativistas que realmente querem estruturar movimentos que desafiem a estrutura social é que perdemos a linguagem que acompanhava os movimentos de massa, e que nos permitia pensar em formas de construir solidariedade<sup>83</sup>. Fraser (2013b), inclusive sugere que se interrompa essa passagem da crítica do economicismo à política de identidade em prol da integração da luta para transformar uma ordem de status baseada nos valores culturais masculinos com a luta pela justiça econômica.

---

<sup>83</sup> <https://theintercept.com/2018/06/01/politica-identitaria-asad-haider/>.

## **CONCLUSÃO – MUDANÇA NO EIXO GRAVITACIONAL**

O eixo gravitacional consiste na linha imaginária em torno da qual um planeta gira. Utilizando metaforicamente tal conceito no âmbito da Ciência Política, essa pesquisa intentou demonstrar como a política identitária vem deslocando o eixo da política da esquerda, da coletividade para o indivíduo. Para tal, foi apontado os impasses no uso do lugar de fala (o lugar de fala de caráter militante) e, principalmente, seus efeitos na atuação, em prol de uma transformação social, do pensamento e dos movimentos de esquerda.

Tendo como base a Teoria Crítica, o trabalho foi estruturado em dois capítulos. Inicialmente, partindo de critérios analíticos focados na relevância das linhas de pensamento abordadas, o lido com a subjetividade política e os pontos de inflexão ou síntese transformadora da síntese do pensamento de esquerda; foram feitos apontamentos teóricos, acompanhados de exemplos históricos, de importantes linhas de pensamento no que tange a subjetividade, a legitimidade e a ação política. Abordamos o sujeito político, com o intuito de demonstrar a construção e a prejudicial problemática quanto ao uso do lugar de fala militante (como diferenciado do lugar de fala político, na introdução). Para o desenvolvimento de tal objetivo, essa pesquisa de cunho teórico, fez uma ampla revisão bibliográfica sistematizando, e posteriormente analisando criticamente, os aspectos históricos e teórico-filosóficos do sujeito na ação política. Lidamos como Lênin, Lukács, Mariátegui, Quijano, Marcuse, Foucault e Spivak.

Mas, não intentamos enxerga-los em um etapismo, onde um é a “evolução” e substituição do outro. Essas linhas de pensamento não se esgotam ou se sobrepõem umas às outras. Buscamos esclarecer também que não pretendemos enaltecer o proletariado ou apresenta-lo como a única esperança para a transformação social. Ele tem destaque pois é um conceito chave para o pensamento de esquerda e as abordagens em torno da luta de classes (que se configura como um caso específico de luta por reconhecimento). O foco é muito mais um relativismo discursivo e um debate sobre o, cada vez mais crescente, individualismo na política de esquerda. O que é central na pesquisa é esse lugar de fala que remeteria a um individualismo que tem emergido na política contestadora, culminando em um problema contemporâneo dentro dos movimentos sociais que diz respeito a legitimidade de fala e as disputas internas. Por

isso, para entender como tal fato ocorre, tentamos construir um mosaico e apresentar a sua não novidade.

No que tange o capítulo dois, onde foi apresentado os limites em si do conceito, mesmo que tenhamos trabalhado com autoras que não pensaram o contexto do Brasil, elas foram escolhidas e apresentadas pois suas discussões trazem instrutivos *insights*, para abordar a temática do lugar de fala e a atitude da esquerda brasileira frente ao cenário contemporâneo.

Apresentamos a existência de uma extrema valorização do ato de dizer, as vezes mais do que o conteúdo do que se diz e como isso reverbera na dinâmica política (a autoverdade). Em um contexto de capitalismo comunicativo, como apontou Dean (2009), caracterizado pela individualidade, identifica-se cinco fantasias resultantes do neoliberalismo: abundância, participação, unidade, livre comercio e liberdade; e que tendem a afastar cada vez mais a noção de um “nós”.

É necessário recapitular alguns pontos principais que foram discutidos no referido capítulo. Como pontapé inicial, vale relembrar que as mudanças políticas, econômicas e sociais das últimas décadas foram acompanhadas por ênfases crescentes no singular, no individual e no pessoal. As mídias, cada vez mais integradas, não são apenas de muitos para muitos, mas de eu para alguns e para mim mesmo. Há um afastamento de abordagens coletivas para problemas políticos, sociais e econômicos. Nesse sentido: os ativistas de esquerda parecem estar cada vez mais atraídos por eventos espetaculares que conscientizam, momentaneamente, mas são pouco uteis para construir as instituições necessárias para sustentar uma nova ordem política.

Jodi Dean (2009), trabalha muito bem a ideia de aceite e de desfrute, por parte da esquerda, dos valores do neoliberalismo, em especial a ideia (falsa) de liberdade, não gerando unidade de fato e dificultando o reconhecer de seus erros, ou seja: promover autocrítica. Nesse ponto, a fantasia constrói uma cena em que o gozo do qual somos privados se concentra no outro que a roubou de nós. O neoliberalismo e a sua fantasia do livre comercio desloca nossas ansiedades e desejos para longe das brutalidades e incertezas do mercado neoliberal e do Estado como instituição para abordagens coletivas de problemas sociais, econômicos e sistêmicos. A ideologia incorpora-se nos sujeitos até mesmo no aspecto do prazer, segundo foi colocado no capítulo dois.

Apontamos, também, um problema específico que o neoliberalismo cria para a política de esquerda: a mudança nas posições de sujeito disponíveis para o desdobramento político. Enquanto o estado de bem-estar keynesiano interpela os sujeitos em identidades simbólicas específicas, como a(o) trabalhadora, a dona de casa, a(o) estudante ou a(o) cidadã(o), o neoliberalismo baseia-se em identidades imaginárias. Não apenas a multiplicidade e a variabilidade de tais identidades impedem que elas sirvam de *locus* da ação política, mas sua inseparabilidade das injunções do consumismo reforçam o controle do capitalismo, como demonstrou Dean (2009). O ponto mais importante é que sob o neoliberalismo o trabalhador e o cidadão-consumidor se fragmentam em uma quantidade indeterminada de identidades.

Uma outra ideia importante que necessita ser recapitulada são os quatro tipos de discurso e o fato de que o declínio da eficiência simbólica se refere a uma quebra na significação (DEAN, 2009). Identidades, argumentos e signos são limitados em seu poder e alcance, não conseguem ser completamente convincentes em uma variedade de contextos e tem repercussões diferentes para os sujeitos. Os espaços, lógicas, práticas e normas, antes reunidas em instituições sociais e econômicas, desmoronaram e se separaram. Abriu-se espaço para subjetividades fluidas, híbridas e móveis como locais de liberdade, como se sua singularidade fosse uma propriedade natural. Problemas sistêmicos são tratados como consequências de escolhas individuais, preferências e sorte. Existe também, no contexto abordado, uma hipervalorização do virtual em detrimento das potencialidades dos corpos em coletividades. A ilusão de que o indivíduo é e pode ser um objeto de ação.

Ao longo da segunda metade do século XX, as categorias de inclusão social e exclusão foram politizadas e mobilizadas. Movimentos sociais organizados ao longo de aspectos relacionados a raça, sexo, etnia e sexualidade transformaram radicalmente a vida cotidiana. Como resultado do trabalho crítico desses movimentos, bem como o consequente declínio do estado de bem-estar social e empoderamento do neoliberalismo, as identidades raciais, sexuais e étnicas são menos fixas, menos estáveis. A categoria "nós" parece ter sido permanentemente questionada. Segundo Dean (2009), a variedade de identidades disponíveis e a mutabilidade que caracteriza as relações dos sujeitos contemporâneos com suas identidades, tornam essa identidade imaginária extremamente vulnerável.

Importante, nessa lógica de Dean (2009), é retomar também o fato de que a luta pela sobrevivência acaba sendo a característica fundamental dessa identidade imaginada como sendo digna e heroica, porque tem que se produzir por si mesma. Uma identidade imaginária para além do individualista: o sobrevivente. Diferentemente da identidade simbólica das instituições (o lugar a partir do qual a pessoa se vê atuando), a identidade imaginária é a imagem que se adquire de si mesmo. Conseqüentemente, o que se têm é uma ênfase na responsabilidade individual. E esse peso continua a aliviar as corporações e o Estado das responsabilidades sociais, por um lado, e intensificando a concentração em indivíduos, por outro lado.

Em decorrência de tal contexto, de acordo com Dean (2009), temos que o crime foi redramatizado. Correspondente a essa mudança, temos um enfoque na vítima. Assim, as declarações de impacto da vítima são apresentadas para individualizar o impacto do crime, para mostrar como a ofensa afetou essa vítima específica, em toda a sua particularidade, em toda a sua especificidade humana. A vítima é aquela injustamente privada de oportunidade, do gozo. O criminoso é imaginado como o instrumento monstruoso da privação. Essa noção, como mostramos, se amarra ao que nas práticas dos movimentos sociais normalmente se chama de “vitimização”. Também está amarrada as práticas de escraço. E essa posição de vítima segue a mesma lógica cristã bíblica. Embora muitas vezes esteja ligado à um tipo de correção política da esquerda, falar como vítima está em desacordo com a longa história tanto do movimento trabalhista como a da política da Nova Esquerda.

É importante também lembrar aqui que a ideologia neoliberal não se baseia apenas em fantasias, ela também envolve uma reestruturação da possibilidade política. O neoliberalismo fornece uma multiplicidade de identidades imaginárias fluidas e adaptáveis que se convergem em torno dos chamados “estranhos atratores”, destacadamente do consumidor e do criminoso. Identidades que são muito efêmeras e instáveis para servir de forma eficiente como locais de politização. Por fim, as fantásticas suposições da ideologia neoliberal acabam se tornando parte do ar que respiramos, elementos de nossas crenças mais fundamentais sobre como o mundo funciona: todo mundo é um indivíduo com uma identidade única (DEAN, 2009).

E é, justamente por conta dessas suposições que reduzir o discurso político para testemunhar o sofrimento das vítimas, que se inverte as reivindicações de poder e

subverte o espírito ativista desses mais recentes movimentos sociais de esquerda (de caráter identitário). Dean (2009) colocou que tal prática gera a interpelação de um vínculo duplo: para falar, eles têm que demonstrar como são prejudicados e vulneráveis, como são fracos, inadequados ou sofridos. Para muitos movimentos da esquerda, a atração da posição da vítima é dupla: sempre é moralmente correto e nunca politicamente responsável. Novamente, e complementando: as perdas inevitáveis do neoliberalismo são deslocadas de problemas sistêmicos, que precisam de soluções coletivas, e se concentram na imagem fantástica do criminoso individual a ser aprisionado, punido, torturado, escrachado e até mesmo morto.

Várias vertentes dentro da esquerda pouco ou nada fazem para desafiar essa “hegemonia da vítima”. Em vez disso, são comuns o apoio e o encorajamento da condição atual em que aqueles que não falam como vítimas não possuem legitimidade. O valor se desloca para quem diz e não para o que se diz. Tendo como base o pensamento de Judith Butler, Dean (2009) não exclui a necessidade da existência de momentos para condenação e para a denúncia, mas adverte contra esses modos de julgamento.

A condenação e a denúncia podem funcionar como formas rápidas de postular uma diferença ontológica entre juiz e julgado, até mesmo para se “purificar” do outro, como foi citado no capítulo dois. A condenação se torna a maneira pela qual nós estabelecemos o outro como não reconhecível. Nesse sentido, a condenação pode funcionar contra o autoconhecimento, na medida em que moraliza um eu ao negar comunhão com os julgados. A condenação tende a fazer precisamente isso, purgar e externalizar a própria opacidade. Assim, o julgamento pode ser uma maneira de deixar de possuir as próprias limitações. O exemplo dado foi que se eu condenar o racismo, a homofobia ou a crueldade em um outro, eu não estou necessariamente negando racismo, homofobia ou crueldade em mim mesmo.

Isso levanta a questão da separação entre condenação e crítica e do lugar e função política de cada um. Logo, como foi colocado por Dean (2009), a condenação e a denúncia podem produzir novos elos. Como no exemplo de que se em uma reunião política eu condenar o presidente, estarei me dirigindo a outros, tentando politizar (ou despolitizar) e mudar a cena em que nos encontramos, seja em termos positivos de conexões com outros sujeitos ou no sentido negativo, a exemplo do uso da condenação por parte de um sujeito, ou grupo, para desenvolver conexões visando o aparelhamento

de um dado grupo militante ou movimento social. Entretanto, dentro de um contexto de discurso, a condenação é situacional, contando com sua eficácia em um conjunto de normas anteriores que reitera um conjunto de práticas e valores prévios aos quais ela se conecta. Novamente, isso tende a uma outra questão, a da credibilidade. Principalmente para pensarmos a credibilidade da esquerda, seja frente a militantes ou frente a cidadãos comuns.

Para Dean (2009), estamos céticos, mas muitas vezes nosso ceticismo é combinado com um tipo convicção. Assim, um segundo elemento útil para pensar sobre a credibilidade e a certeza, além da perda de eficiência simbólica, são as crises da chamada investidura simbólica. Sentimos o caráter tautológico dos papéis simbólicos e das instituições sociais. Com isso, a crise da investidura simbólica revela a violência e a compulsão. Foi apresentado que no contexto do capitalismo comunicativo atual, os sujeitos esquecem ou reprimem seu conhecimento da violência. Esse esquecimento e a repressão é necessária para a função continuada do campo social e para a credibilidade das identidades simbólicas. Ou seja, o discurso psicótico mina as condições de possibilidade de credibilidade.

Uma outra discussão abordada ao longo do capítulo dois, e que vale ser lembrada, são as limitações da democracia como um ideal político contemporâneo, onde essa forma organizacional e o conceito servem a interesses altamente particulares e também se colocam no caminho da universalização. Isso se dá, em grande medida, por que a democracia deliberativa segue o modelo do discurso da universidade em que o conhecimento ostensivamente fala por si mesmo enquanto as deliberações ou intervenções daqueles que realmente participam da política democrática contemporânea se conformam ao discurso do histórico e do pervertido.

Assim, a chamada despolitização é usada como desculpa pela esquerda para dizer que sabem que a ação coletiva é possível teoricamente, mas que não acreditam que ela exista de fato. Isso significa uma covarde retirada por parte da esquerda. Essa visão de despolitização como uma desculpa ou fetiche cobrindo uma falha de responsabilidade. Mas, a despolitização e as noções correlatas de pós-política, de democratização e pós-democracia são oferecidas como termos para designar o que é especificamente novo na atual condição política-econômica em um âmbito mais geral.

Esta incapacidade da política democrática para produzir soluções viáveis para problemas sociais e econômicos ressoa com a celebração do indivíduo no capitalismo comunicativo, demonstrado por Dean (2009). É a individualização da política em "estilos de vida", respostas individualizadas a necessidades individualizadas. Focados em sua própria performance e conseqüentemente desviados do espaço social onde as contradições da existência individual são coletivamente produzidas. E o governo também tende a modificar seu papel, sendo menos para garantir bens públicos e resolver problemas coletivos do que para abordar as questões pessoais dos sujeitos, intensificando e expandindo o Estado como agência de vigilância e controle.

O problema político real é que a esquerda aceita o capitalismo, ela concedeu o direito sobre a esfera econômica, algo que esperamos ter ficado nítido no capítulo dois. Mas, os conservadores não estão buscando respostas individualizadas, terapêuticas ou administrativas. Eles querem a intervenção da lei. Eles levantam suas reivindicações para o status de universal. Eles apelam para valores como decência, moral, ordem e civilidade como princípios e ideais universalmente válidos. Os neoliberais argumentam similarmente em termos universais.

Longe de se democratizar, a formação ideológica contemporânea do capitalismo comunicativo fetichizaria a fala, a opinião e a participação. Ele tende a materializar e reaproveitar os ideais e aspirações democráticos de forma a fortalecer e apoiar o neoliberalismo globalizado. Direita e esquerda compartilham a mesma retórica da democracia, uma retórica casando ética e economia, discussão e competição de modo que cada uma é uma versão da outra. Daí a esquerda política ter se reduzido a uma democracia estatal, com um grande foco apenas em eleições (DEAN, 2009).

Segundo Dean (2016), quando a esquerda ecoa injunções à individualidade, quando enfatiza perspectivas únicas e experiências pessoais, ela acaba funcionando como veículos para a ideologia do atual capitalismo comunicativo, afasta-se da coletividade da qual ela mesma depende. Porém, quanto mais o indivíduo, esse sujeito fictício do capitalismo, é glorificado, mais tenso e impossível ele se torna. Uma espécie de individualismo autodestruído. E essa ideia da valorização da experiência pessoal como legitimadora dentro do uso militante do lugar de fala faz paralelo com existência da racionalidade burocrática do capitalismo social que substituiu a hierarquia da era

anterior por administradores, técnicos e especialistas. Em vez de ter autoridade simbólica, especialistas e administradores têm conhecimento.

No final da década de 1980, como foi apontado e tendo por base Dean (2016), a dissolução do estado de bem-estar e o surgimento da tecnologia da informação e, mais tarde, o colapso do bloco soviético, exigiram a reconstrução da esquerda. A questão, então, era como essa esquerda reconstruída seria. Um "individualismo progressista" se fez presente e enfatizava colocar os interesses individuais no centro da estratégia da esquerda. O objetivo da ação coletiva seria satisfazer as necessidades individuais. Para se adaptar aos novos tempos, a esquerda tem que se parecer com a direita. Em vez de defender os valores da classe trabalhadora, da igualdade, a solidariedade e a coletividade, existe a união por uma celebração do indivíduo como um agente racional, disciplinado e autônomo com o poder de refazer seu mundo. Em vez de construir a coletividade e a solidariedade que poderiam aliviar algumas das demandas impostas aos indivíduos, continuar-se-ia em direção do indivíduo. Nesse contexto, a política de identidade deve estar no centro de uma política transformadora, porque dá uma sensação de diferença, das muitas identidades oferecidas na, e pela, cultura contemporânea. A experiência vivida seria a perspectiva exercida sobre a política.

O que se esquece, mas Dean (2016) nos relembra, é que a injunção do capitalismo para individualizar é a sua arma mais poderosa, pois dificulta que as pessoas se unam em torno de uma luta comum. A intensificação do capitalismo amplifica as pressões políticas, econômicas e psicológicas sobre e para o indivíduo. Vivemos em uma época em que se sobrecarrega o indivíduo de responsabilidades e expectativas. Assim, a coletividade é indesejável porque se suspeita de excluir possibilidades, apagar a diferença e impor a disciplina. Somos tão diferentes, tão singularizados em nossas experiências e ambições, tão investidos na primazia de um conjunto de táticas sobre o outro, que não podemos nos unir em uma luta comum. Na melhor das hipóteses, podemos encontrar afinidades momentâneas e coalizões provisórias, como no exemplo trazido das manifestações de junho de 2013 no Brasil.

E mais: há suposições de que a coletividade é tanto indesejável quanto impossível e isso vem de uma suposição ainda mais insidiosa: a de que a política envolve o indivíduo (DEAN, 2016). A imersão da esquerda no neoliberalismo, mesmo tendo consciência de seus efeitos políticos e sociais, resultou em conformismo e aceitação da ideologia

dominante: vire-se para dentro, enfatize o singular e o momentâneo. Houve uma cada vez maior tendência a se enfatizar o imediato e deixar em segundo plano grandes projetos de transformação social.

Como apontamos no supracitado capítulo, mesmo muitos defendendo as afirmações da diferença, singularidade e fluidez de modos de ser como uma postura radical, é perigoso ignorar a relação disso com o neoliberalismo e seu impulso a diversidade. Diversidade que a direita também apoia. Aqui o jogo das disputas ideológicas está em curso. O importante de se entender é que quando o inimigo de alguém aceita os termos de uma pessoa, o ponto de crítica e resistência é perdido. Consequentemente, a dimensão do antagonismo, desaparece. Outros conflitos menores emergem, tornam-se locais de intensidade e sugam as energias políticas. Então, repetem-se os termos de antigas batalhas, como se o problema da direita contemporânea fosse seu investimento no tradicionalismo, como se a direita já não aceitasse e se beneficiasse do impacto dessas representações e mediações entorno da diversidade.

Outra importante autora trazida no capítulo dois, e que oferece importantes *insights* para a presente pesquisa é Nancy Fraser. Segundo ela o carisma emancipatório dos novos movimentos sociais acabou por encobrir o ataque a seguridade social. Os entendimentos liberal-individualistas de progresso substituíram gradualmente os entendimentos mais expansivos, anti-hierárquicos, igualitários, sensíveis à classe e anticapitalistas da emancipação que haviam florescido na década de 1960. Para ela, a mentalidade liberal-individualista característica reafirmou-se, encolhendo imperceptivelmente as aspirações da esquerda. O resultado foi um neoliberalismo progressista que misturou ideias truncadas de emancipação e formas letais de financeirização. Como consequência, e isso se nota no cenário norte-americano que permitiu a eleição de Donald Trump, uma relativa parcela da sociedade passou a culpar pela piora nas condições de trabalho e de vida as pessoas de cor, os imigrantes, os muçulmanos, etc (FRASER, 2017).

Essa autora também aponta que apesar de explosões periódicas e de curta duração, como o Occupy Wall Street e as Jornadas de Junho, não há uma presença duradoura da esquerda nos anos recentes. Tampouco existia qualquer narrativa abrangente desta que pudesse ligar as queixas legítimas dos partidários de Trump, por exemplo, com uma crítica maciça da financeirização, por um lado, e com uma visão anti-racista, anti-sexista, anti-hierárquica e emancipatória, por outro. E, acrescente a isso, o fato de que

os vínculos potenciais entre o trabalho e os novos movimentos sociais foram, em grande medida, abandonados.

Mais uma vez é importante ressaltar que tais apontamentos científicos, e essa própria pesquisa, não intenta silenciar preocupações no que tange o racismo, o sexismo e etc. Pelo contrário, significa, como apontou Fraser (2017), mostrar como essas antigas opressões históricas encontram novas expressões e fundamentos hoje.

Uma terceira autora que vale alguns apontamentos conclusivos é Djamila Ribeiro. Ela foi apresentada na introdução, seu livro *O que é lugar de fala?* ganhou notoriedade recentemente e consiste em uma das melhores sistematizações sobre o tema no contexto acadêmico brasileiro. Para a presente pesquisa, tal livro possuiu uma dupla função: apontamentos convergentes, que colaboraram para a nossa linha de raciocínio; e para o apontamento de alguns limites percebidos por nós na referida obra.

Um fator de concordância é no que se refere a linguagem, já que Ribeiro (2017), também entende a linguagem, a depender da forma como é utilizada, como podendo ser uma barreira ao entendimento, podendo permitir a criação de mais espaços de poder ao invés de compartilhamentos. Entretanto, no que tange a ideia de necessidade de autoafirmação de sujeitos subalternos, a autora exemplifica utilizando as mulheres negras, é importante não esquecer que tal processo, necessariamente, também é um processo de exclusão de um sujeito outro. Em qualquer processo de formação de identidade, de sujeito subalterno ou hegemônico, remete-se a exclusão e delimitação. Eu sou aquilo que o outro não é. O que eu sou não é o que o outro é e vice-versa. Identidade esta intrinsecamente ligada a diferença.

Um outro ponto a ser colocado é que, em sua obra, Ribeiro (2017) trabalha o conceito de *outsider within*, ou “forasteira de dentro”, para falar da mulher negra (p. 45). Usando como base o pensamento de Patrícia Hill Collins, Ribeiro (2017) aponta que esse termo se refere a posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Assim, dentro do movimento feminista, a mulher negra ocuparia esse lugar de “forasteira de dentro”. Ela é um sujeito político, mas ao mesmo tempo é “uma de fora” pela maneira como é vista e tratada dentro do seio do próprio movimento. Entretanto, partir dessa ideia pode recair justamente na discussão que realizamos sobre a ideia de vítima e a sua lógica ética/moral, de viés cristão, e sua reverberação na atuação política. Claro que as questões em torno da intersecção de marcadores sociais devem ser levadas

em conta, mas isso deve ser feito com atenção para não se recair na lógica supracitada ou para não enviesar a atuação política de um movimento.

Com base em Patrícia Hill Collins, Ribeiro (2017) defende o uso da teoria do ponto de vista feminista e, buscando refutar a comum crítica de que tal teoria recai no individualismo, a autora aponta que essa é uma crítica errônea. Essa teoria não negaria a dimensão individual, mas seu foco está em apontar para o fato de que, por justamente ocuparem um mesmo espaço social, esses indivíduos compartilham experiências no que tange as relações de poder. Não é a ação individual que conta, mas sim a ação comum. Porém, ao mesmo tempo, no decorrer da obra, aponta-se para a necessidade de dar expressão a diferentes formas de experiência para se quebrar com um discurso autorizado e único que se pretende universal. Com isso, será que o que nós temos aqui não seria aquilo que Dean (2016) apontou anteriormente, de que “indivíduo” não necessariamente deve ser visto como uma só pessoa ou sujeito, mas também enquanto grupo (principalmente em termos políticos), um grupo que se comporta como indivíduo? A impressão que se tem ao ler a obra de Ribeiro (2017) é justamente essa: por mais que se ressalte não se tratar de indivíduos, o que temos é um grupo (no caso da obra, o grupo enfocado é o de mulheres negras) se comportando como indivíduo, em termos políticos. Isso remete a discussão do capítulo dois sobre pautas específicas em detrimento de pautas mais gerais dentro dos movimentos de esquerda. Indivíduo em detrimento da coletividade.

Para finalizar os apontamentos referentes a obra de Ribeiro (2017), gostaria de deixar um questionamento. Segundo a autora, pensar lugar de fala seria romper com um silêncio instituído para quem foi subalternizado, seria um movimento para romper com essa hierarquia, com essa lógica. E mais, ela aponta que, raça, gênero, classe e sexualidade se entrecruzam gerando formas diferentes de experienciar opressões e, justamente por isso, internamente, não se deve haver hierarquias de opressões; pois, tendo em vista que essas são estruturais, não existiria preferência de luta (p. 71). Nesse contexto de ser estrutural, será que não seria mais produtivo pensar com base na exploração e não na opressão?

Com tudo o que foi exposto no decorrer dessa pesquisa, os nossos resultados se encontram em paralelo com a defesa de Asad Haider da política identitária ter dividido a

esquerda<sup>84</sup>. Para esse autor, o que pretendia ser uma estratégia revolucionária para derrubar opressões entrecruzadas, acabou por tornou-se uma palavra de ordem nebulosa e cooptada pelos diferentes polos do espectro político. Ele defende que a política identitária contemporânea é uma neutralização dos movimentos contra a opressão racial, por exemplo, e não uma progressão em relação à luta de base contra o racismo, tendo em vista que, antes as visões revolucionárias do movimento de libertação negra viam o racismo e o capitalismo como dois lados da mesma moeda, mas agora foram substituídas por um conceito restrito e limitado de identidade. Esta última, foi abstraída das nossas relações materiais. Isso se deve, segundo Haider, porque a política vem se reduzindo à performance identitária. Esse movimento é resultante das mobilizações e organizações de massa da Nova Esquerda na década de 1960, que enfrentaram seus próprios limites estratégicos juntamente com uma repressão estatal, o que levou a uma queda no dinamismo. Juntamente a isso, houve o que Stuart Hall, por exemplo, chamou de crise de hegemonia, tanto nos Estados Unidos como na Europa, segundo Haider. Assim, parte do que aconteceu naquele período é que a linguagem da identidade e da luta desses vários grupos se tornou individualizada e unida ao progresso individual de uma classe política ascendente e de novas elites econômicas que haviam sido excluídas do centro da sociedade por opressões, mas passaram a ter uma via de entrada na esfera econômico.

Haider então aponta para a necessidade de uma retomada do “universalismo insurgente”, onde os grupos oprimidos se posicionam como atores políticos, não como vítimas passivas. Se temos uma organização ou um movimento dominado por homens brancos, por exemplo, isso é um problema político e estratégico; então, se ele for tratado como um problema moral, não haverá como resolvê-lo.

O quadro atual é que a esquerda parece assistir sentada as recentes ondas de conservadorismos. O intuito dessa pesquisa foi demonstrar como as políticas identitárias, mais especificamente o uso do lugar de fala em ambientes militantes, contribuiu para esse quadro de estagnação. Isso ocorre, em grande medida, como foi apresentado, pela mudança no “eixo gravitacional” da ação política da esquerda, que passa a dar ênfase no indivíduo e não mais na coletividade. O sujeito revolucionário

---

<sup>84</sup> Novamente, disponível em: <https://theintercept.com/2018/06/01/politica-identitaria-asad-haider/>.

nesse contexto perde o caráter universal, as lutas se especificam e dificultam cada vez mais a possibilidade de união entre os vários grupos que compõem a esquerda.

A ideia foi muito mais de apresentar um problema do que de oferecer uma solução para tal. Possíveis soluções cabem em pesquisas futuras. E, talvez, uma possível solução perpassa a teoria do reconhecimento: talvez ela possa oferecer, com seus vários autores, uma saída para esse eixo com dois polos (de um lado uma visão romantizada do proletariado como sendo o único capaz de salvar a sociedade e do outro, as políticas identitárias e a sua busca por se afastar do universal). Os apontamentos finais de Nancy Fraser sobre o movimento feminista no capítulo dois rementem a essa proposta. Porém, nossa pesquisa não findou a discussão. Na verdade, colocamos mais questões a serem pensadas.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Jórisa Danilla N. Colonialidade do poder e essencialismo latino-americano: uma crítica marxista. In: *Anais do V Simpósio Internacional Luta Sociais na América Latina*: “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”. Universidade Estadual de Londrina, Paraná, 10 a 13 de outubro de 2013. Disponível em: [http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v5\\_jorissa1\\_GVIII.pdf](http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v5_jorissa1_GVIII.pdf). Acesso em: 08/08/2017.

ALBUQUERQUE, José Augusto G. Michel Foucault e a teoria do poder. In: *Tempo Social*; Ver. Sociol. USP. São Paulo, 7 (1-2), p. 105-110, outubro de 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0105.pdf>. Acesso em: 17/02/2018.

ALCOFF, Linda. The problem of speaking for others. In: *Cultural Critique*, N. 20, 1991, p. 5-32. Disponível em: <http://www.douglasficek.com/teaching/phil-4450-phil-of-race/alcoff.pdf>. Acesso em: 20/11/2017.

ANDREO, Igor Luis. Origens do EZLN: o Congresso Indígena de San Cristóbal de las Casas. In: *Revista Lutas & Resistências*, Londrina, n.2, 1º sem. 2007, p. 45-57. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/sumariorevista2.html>. Acesso em: 13/08/2017.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Set./Dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v27n72/11.pdf>. Acesso em: 08/08/2017.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 19/08/2018.

BARBOSA, Geovane dos Santos; LAGE, Allene Carvalho. Reflexões sobre o movimento feminista na América Latina. In: *Revista Lugares de Educação*, Bananeiras-PB, v. 5, n. 11, p. 92-103, Ago.-Dez., 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rle>. Acesso em: 03/10/2017.

BASTOS, Rogério Lustosa. Marcuse e o homem unidimensional: pensamento único atravessando o Estado e as instituições. In: *Revista Katál.*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 111-119, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rk/v17n1/a12v17n1.pdf>. Acesso em: 20/09/2017.

BEMVINDO, Vitor. O caráter anti-imperialista da Revolução Cubana (1898-1961). *Revista Contemporânea – Dossiê Nuestra América*, ano 2, n. 2, 2013, p. 28-55. Disponível em: [http://www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/03.Vitor\\_Bemvindo\\_0.pdf](http://www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/03.Vitor_Bemvindo_0.pdf). Acesso em: 04/08/2017.

BIANCHI, Álvaro. *Lenin e a filosofia: notas para uma leitura metodológica*. Unicamp, 2006. Disponível em: [https://www.e-science.unicamp.br/marxismo/admin/projetos/documentos/documento\\_579\\_Lenin.pdf](https://www.e-science.unicamp.br/marxismo/admin/projetos/documentos/documento_579_Lenin.pdf). Acesso em: 08/07/2017.

BUTLER, Christopher. *Post-modernism: a very short introduction*. Oxford University Press, 2002. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=1VSsDAAAQBAJ&pg=PP5&hl=pt-BR&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=1VSsDAAAQBAJ&pg=PP5&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 28/08/2017.

CALIL, Gilberto. O marxismo de Mariátegui e a revolução latino-americana: democracia, socialismo e sujeito revolucionário. In: *II Simpósio Estadual Lutas Sociais na América Latina – “Crise das democracias latino-americanas: dilemas e contradições”* (GEPAL), realizado entre os dias 19 e 21 de setembro de 2006, Universidade Estadual de Londrina, Paraná. Disponível em: [http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/anais\\_ii.html](http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/anais_ii.html). Acesso em: 25/07/2017.

CARMICHAEL, Joel. *História resumida da Revolução Russa*. Tradução de Fausto Guimarães. Zahar Editores, Rio de Janeiro – RJ, 1967.

CARVALHO, Bruno Sciberras. Subalternidade e possibilidades de agência: uma crítica pós-Colonialista. In: *Revista Estudos Políticos*, nº 3, 2011. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/subalternidade-e-possibilidades-de-agencia-uma-critica-pos-colonialista-de-gayatri-chakravorty-spivak-resenha-de-bruno-carvalho/>. Acesso em: 20/03/2018.

CASTRO, Fidel. *A grande tarefa da revolução consiste em formar o homem novo*. Tradução e revisão: Ana Corbisier, Miguel Henrique Stedile e Geraldo Martins de A. Filho. 1ª Ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2015.

COUTINHO, Carlos Nelson. O anti-humanismo de Michel Foucault. In: *O estruturalismo e a miséria da razão*. – 2º ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2010.

CROSSMAN, R. H. S. *Biografia do Estado Moderno*. São Paulo : Livraria e Editora Ciências Humanas, 1980.

DEAN, Jodi. *Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism and left politics*. Duke University Press : Durham & London, 2009.

DEAN, Jodi. Nothing personal. In: *Crowds and Party*. Verso : London, UK, p. 25-49, 2016.

DUARTE, Fernanda da Rosa. *A Revolução Cubana e a busca pela democracia em Cuba*. Monografia apresentada de Ciências Econômicas e Relações Internacionais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://cnm.ufsc.br/files/2013/09/Monografia-da-Fernanda-da-Rosa-Duarte.pdf>. Acesso em: 03/08/2017.

DYRBERG, Torben Bech. Foucault on parrhesia: the autonomy of politics and democracy. In: *Political Theory*, vol. 44(2), p.265–288, 2016. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0090591715576082?journalCode=ptxa>. Acesso em: 12/10/2017.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. Editora L & PM, 2010.

FERRO, Mac. *A revolução russa de 1917*. Tradução: Maria P. V. Resende. Editora Perspectiva – São Paulo – Brasil, 1974.

FILHO, Daniel Aarão Reis. *A Revolução Russa: 1917-1921*. Coleção “tudo é história”, n. 61. Editora Brasiliense, 4º Ed. – São Paulo – SP, 1989.

FOUCAULT, Michel. El sujeto y el poder. In: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul.-Sep.), pp.3-20, 1988. Disponível em: <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>. Acesso em: 23/02/2018.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo : Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. In: *Revista Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>. Acesso em: 14/07/2018.

FRASER, Nancy. *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Verso : London, UK, 2013.

FRASER, Nancy. How feminism became capitalism’s handmaiden – and how to reclaim it. In: *The Guardian*, 14 de outubro, 2013b. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>. Acesso em: 03/08/2018.

FRASER, Nancy. The end of progressive neoliberalismo. In: *Dissent Magazine*, 2 de janeiro, 2017. Disponível em: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser). Acesso em: 01/08/2018.

GIDDENS, Anthony. *O debate global sobre a terceira via*. Tradução de Roger M. dos Santos – São Paulo : Editora UNESP, 2007.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Tradução de William Oliveira e Daniel Miranda — Editorial: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, Brasil, 2016.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos*

*Escolhidos*. Organização de Zeljko Loparié e Otília B. Fiori. Abril Cultural – São Paulo, 1ª ed, 1975, p. 125-162.

KALIK, Mario. The Concept of Revolutionary Subject in Marcuse's Thought. In: *Recent researches in applied economics and management Economic Aspects of Environment, Development, Tourism and Cultural Heritage - Volume 2*, p. 167-172, Chania - Crete Island, Greece, August 27-29, 2013. Disponível em: <http://www.wseas.us/e-library/conferences/2013/Chania/AEBDb/AEBDb-26.pdf>.

Acesso em: 20/09/2017.

KONDER, Leandro. Marcuse, revolucionário. In: *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 15-28, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.org/pdf/physis/v8n1/02.pdf>. Acesso em: 13/09/2017.

LENIN, Vladimir I. *Projeto de Estatuto do Partido Operário Social-Democrático Russo (POSDR)*. Tradução de Asturig Emil von München, novembro de 2003. Disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/TextosdoPartidoMREstatutoLenin1903.htm>. Acesso em: 07/06/2017.

LENIN, Vladimir I. *Projeto do Programa do Partido Social-Democrata e explicação desse projeto*. Editorial Vitória Ltda., Rio de Janeiro – novembro de 1961. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1896/mes/projeto.htm>. Acesso em: 07/06/2017.

LESSA, Sergio; TONET, Ivo. *Proletariado e sujeito revolucionario*. Instituto Lukács – São Paulo, 2012.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios. Ciclo de Conferencias *El pensamiento crítico y las Ciencias Sociales*, UNAM, 4 a 14 de maio de 2010. Disponível em: <http://jra.espora.org/index.php/bajo-tierra-ediciones/298-tesis-en-torno-a-la-autonomia-de-los-pueblos-indios-gilberto-lopez-y-rivas.html>. Acesso em: 18/08/2017.

LOUREIRO, Isabel Maria. Herbert Marcuse: cem anos. In: *Revista Crítica Marxista* : v. 1, tomo 7 / [revisão Werbster G. Bravo]. – São Paulo : Xamã, 1998. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/nota12Nota2.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/nota12Nota2.pdf).

Acesso em: 12/09/2017.

LOUREIRO, Isabel Maria. Herbert Marcuse: anticapitalismo e emancipação. In: *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): p. 7-20, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732005000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732005000200001). Acesso em: 12/09/2017.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, Florianópolis, setembro-dezembro, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 07/04/2018.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento ; Revisão da tradução de Karina Jannini. – São Paulo : Martins Fontes, 2003.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? In: *Revista Sociologia Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/06.pdf>. Acesso em: 27/09/2017.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebué, 4ª ed. – Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1966.

MARCUSE, Herbert. *Collected papers of Herbert Marcuse – Volume Three: The New Left and the 1960s*. Edited by Douglas Kellner, published by Routledge, New York – NY, 2005.

MARCUSE, Herbert. “La esfera de la libertad y la esfera de la necesidad: una reconsideración” y “Sujeto revolucionario y autogobierno”, In: *Youkali: Revista crítica de las artes y el pensamiento*, nº 2, noviembre 2006, págs. 179-184. Disponível em: [https://www.academia.edu/23578357/\\_La\\_esfera\\_de\\_la\\_libertad\\_y\\_la\\_esfera\\_de\\_la\\_necesidad\\_una\\_reconsideraci%C3%B3n\\_y\\_Sujeto\\_revolucionario\\_y\\_autogobierno\\_por\\_Herbert\\_Marcuse](https://www.academia.edu/23578357/_La_esfera_de_la_libertad_y_la_esfera_de_la_necesidad_una_reconsideraci%C3%B3n_y_Sujeto_revolucionario_y_autogobierno_por_Herbert_Marcuse). Acesso em: 15/09/2017.

MARCUSE, Herbert. *Collected papers of Herbert Marcuse – Volume six: Marxism, revolution and utopia*. Edited by Douglas Kellner & Clayton Pierce, published by Routledge, New York – NY, 2014.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Colección Clásica nº 69, Fundación Biblioteca Ayacucho – Caracas, Venezuela, 2007(a).

MARIÁTEGUI, José Carlos. Prólogo a *Tempestad en los Andes*. In: LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina*, 1ª ed., Chile — Santiago: LOM Ediciones, 2007(b).

MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema indígena em América Latina. In: LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina*, 1ª ed., Chile — Santiago: LOM Ediciones, 2007(c).

MARIÁTEGUI, José Carlos. La revolución socialista latinoamericana. In: LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina*, 1ª ed., Chile — Santiago: LOM Ediciones, 2007(d).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Alemanha – 1872. Disponível em: <http://vermelho.org.br/biblioteca.php?pagina=manifesto.htm>. Acesso em: 10/06/2017.

MORAIS, Lays Bárbara Vieira. *Movimento sociais contemporâneos: o Tarifa Zero Goiânia*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2016. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/6690>. Acesso em: 21/07/2018.

NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Silvia Helena. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. In: *Revista Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 11, n. 3, p. 647-654, set./dez. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v11n3/v11n3a20.pdf>. Acesso em: 06/10/2017.

NOGUEIRA, Alexandre Peixoto Faria. Resistência ao Neoliberalismo na América Latina: O movimento indígena e o caso do EZLN – México. *Anais do 12º Encontro de Geógrafos da América Latina - EGAL*, Montevideu – Uruguai, 2009. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericatlatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/78.pdf>. Acesso em: 15/08/2017.

OLIVEIRA, Caroline; GHEDIN, Evandro. As contribuições de Herbert Marcuse a uma sociologia do conhecimento e suas implicações para a educação científica. In: *Anais do*

VII ENPEC – Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências, Florianópolis, 8 de novembro de 2009. Disponível em: <http://posgrad.fae.ufmg.br/posgrad/viiienpec/pdfs/840.pdf>. Acesso em: 13/09/2017.

ORLANDI, Eni P. Michel Pêcheux e a Análise do Discurso. In: *Estudos da Língua (gem)*, Vitória da Conquista, n. 1, junho/2005, p. 9-13.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. Das montanhas mexicanas ao ciberespaço. In: *Revista Estudos Avançados*, nº19 (55), p. 174-186, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000300012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300012). Acesso em: 15/08/2017.

PAVESE, Carolina B. *A terceira via*. Trabalho apresentado na disciplina Teoria Sociológica III, curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade federal de Santa Catarina, primeiro semestre de 2003. Disponível em: <http://cienciassociais.ufsc.br/files/2015/03/Artigo-181.pdf>. Acesso em: 26/06/2018.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo – Nova Cultural : Ed. Brasiliense (Coleção Primeiros Passos, 1986.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires – Argentina, 2005, p. 117-142. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 07/08/2017.

REIS, Guilherme Simões. A social-democracia do MAS boliviano. In: *Revista de Sociologia e Política* V. 21, Nº 48: p.67-83 dez. 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782013000400004&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782013000400004&script=sci_abstract&tlng=es). Acesso em: 15/08/2017.

REZENDE, Rafael. O populismo de Ernesto Laclau e o Movimento ao Socialismo. *Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina*, PROLAM-USP, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://sites.usp.br/prolam/anais/>. Acesso em: 14/08/2017.

RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte (MG) : Letramento, Justificando, 2017.

ROCHA, Cássio Bruno Araujo. Um pequeno guia ao pensamento, aos conceitos e à obra de Judith Butler. In: *Cadernos Pagu* (43), p. 507-516, julho-dezembro de 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n43/0104-8333-cpa-43-0507.pdf>. Acesso em: 13/02/2018.

SANTOS, Ailton Dias dos. *A integração da infraestrutura sul-americana e as dinâmicas do sistema-mundo capitalista: análise comparada das relações entre governos e bancos de desenvolvimento no Brasil, Peru e Bolívia*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Instituto de Ciências Sociais – ICS, Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2014.

SADER, Emir. *Gramsci: poder, política e partido*. Emir Sader (org.); tradução Eliane Aguiar – 2º ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 10. Ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

SILVA, Giuslane F. da; JÚNIOR, Sérgio da Silva M. A construção do sujeito em Michel Foucault. In: *Entreletras*, Araguaína/TO, v. 7, n. 1, jan/jun, 2016. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/1488/9013>. Acesso em: 23/02/2018.

SIQUEIRA, Camilla Karla Barbosa. As três ondas do movimento feminista e suas repercussões no direito brasileiro. In: *Poder, cidadania e desenvolvimento no estado democrático de direito*. Organização CONPEDI/UFMG/FUMEC/ Dom Helder Câmara; coordenadores: Gilmar Antonio Bedin, Gisele Guimarães Cittadino, Florivaldo Dutra de Araújo – Florianópolis: CONPEDI, 2015. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/66fsl345/w8299187/wxTHoV0SxAfl9PXW.pdf>. Acesso em: 02/10/2017.

SIQUEIRA, Sandra M. M.; PEREIRA, Francisco. *Marx atual: textos sobre a vigência do marxismo e a luta socialista na contemporaneidade*. LeMarx, Salvador – BA, 2010.

SIQUEIRA, Sandra M. M.; PEREIRA, Francisco. *O marxismo depois de Marx e Engels: conquistas teóricas, políticas e programáticas no século XX*. LeMarx, Salvador – BA, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

TAVARES, Francisco mata Machado. *Deliberação e capitalismo: uma crítica marxista ao pensamento de Habermas*. 1 ed. – Curitiba : Appris, 2016.

TIBLE, Jean. José Carlos Mariátegui: Marx e América Indígena. In: *Cadernos Cemarx*, nº 6, 2009, p. 97-114, Unicamp, São Paulo. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/view/1094> . Acesso em: 24/07/2017.

TROTSKY, Leon. *Estalinismo e Bolchevismo: sobre as raízes históricas e teóricas da IV Internacional*. Tradução de Pablo de Freitas Lopes, 2005. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1937/08/29.htm>. Acesso em: 13/06/2017.

VALLE, Maria Ribeiro do. Herbert Marcuse e a defesa da violencia revolucionária nos anos 60. In: *Revista Estudos de Sociologia* , Araraquara, 15, p. 45-61, 2003. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/106811>. Acesso em: 20/09/2017.

VIVAS, Michele Abreu. *Literatura mulherzinha: a construção da feminilidade nas tirinhas da série Mulheres Alteradas de Maitena*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Letras, do Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio, PUC-Rio, 2006. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=8419@1](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=8419@1). Acesso em: 02/10/2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos M. de Macedo. – São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

WINOCUR, Marcos. *Historia social de la revolucion cubana (1952-1959)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ed. Hispanicas, México, D.F., 1989.

ZIZEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZUAZO, Moira. *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*. 2ª ed., Fundación Ebert, La Paz – Bolívia, 2009.

ZUCCO, Maise Caroline. Influências do feminismo estadunidense no Brasil: relatos e leituras. In: *Anais do ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História*, Londrina, 2005. Disponível em: <https://anais.anpuh.org/?p=16020>. Acesso em: 11/10/2017.