
**COLAPSO: ESGOTAMENTOS E PASSAGENS DAS LUTAS DO
PRESENTE**
COLAPSO: AGOTAMIENTO Y PASAJE DE LAS LUCHAS DEL PRESENTE
*COLLAPSE: BREAKDOWNS AND PASSAGES OF THE PRESENT
STRUGGLES*

<http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30186616>

Danichi Hausen Mizoguchi¹ and Luis Artur Costa²

¹ *Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro/RJ, Brazil*

² *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brazil*

RESUMO

O presente artigo aposta em um diagnóstico acerca da atualidade: atravessamos, no campo político, uma experiência de colapso, um movimento físico o qual se dá quando um certo corpo esgota suas possibilidades repertoriais – exigindo, assim, seu abandono. Após a narrativa de uma trajetória da esquerda – da Revolução Francesa, passando pelas disputas proletárias pelo centro do poder e pelas atualizações operadas pelos jovens *hippies* e partícipes do Maio de 68 – chegamos à atualidade. Tratamos de operar um pensamento no qual, além e aquém da polêmica e das trincheiras filosófico-militantes, opera a relação paradoxal entre o ressentimento e a singularização – a tentativa de articular as lutas identitárias e a não sujeição do sujeito a uma verdade de si. Explicitamos tal relação paradoxal com o objetivo de fornecer mais ferramentas para uma clínico-política do comum, que possibilite articulações entre diferentes perspectivas onto-epistêmico-políticas.

Palavras-chave: política; história; memória; ética.

RESUMEN

Este artículo apuesta por un diagnóstico sobre la actualidad: atravesamos, en el campo político, una experiencia de colapso, un movimiento físico que se da cuando un cierto cuerpo agota sus posibilidades repertoriales – exigiendo su abandono. Después de la narración de una trayectoria de la izquierda – de la Revolución Francesa, pasando por las disputas proletarias por el centro del poder y por las actualizaciones operadas por los jóvenes *hippies* y partícipes del Mayo del 68 – llegamos a la actualidad. Tratamos de operar un pensamiento en el que, además de la polémica y de las trincheras filosófico-militantes, opera la relación paradójica entre el resentimiento y la singularización – el intento de articular las luchas identitarias y la no sujeción del sujeto a una verdad de sí. Hemos explicitado esta paradoja objetivando proporcionar más herramientas para una clínico-política del común la cual posibilite articulaciones entre diferentes perspectivas onto-epistêmico-políticas.

Palabras clave: política; historia; memoria; ética.

ABSTRACT

This article bets on a diagnosis about the actuality: that we cross, in the political field, a certain experience of collapse, a physical movement which occurs when a certain body exhausts its repertoire possibilities – thus requiring its abandonment. After the narrative of a trajectory of the left wing – from the French Revolution, through the proletarian disputes by the center of power and by the updates carried out by the young *hippies* and participants of May of 1968 – we reach the present. We try to operate a thought in which, beyond the controversy and the philosophical-militant trenches, the paradoxical relation between resentment and singularization operates – the attempt to articulate the identity struggles and the non-subjection of the subject to a truth of self. We explain this paradoxical relation with the aim of providing more tools for a clinician-policy of the common that allows articulations between different onto-epistemic-political perspectives.

Keywords: politics; history; memory; ethics.

1. Colapsar-se: a asfixia de possíveis do presente e seu imperativo de reinvenção

Colapsamos? O dicionário *Houaiss* indica que o termo pode se referir a estados corporais – estado de choque caracterizado por uma debilidade física, pelo enfraquecimento ou pela perda excessiva de líquidos, normalmente acompanhada de insuficiência cardíaca, bem como pode ser a falência do sistema nervoso –, a sentidos figurados – redução brusca de eficiência, a ruína, o estado daquilo que está desmoronando, do que está em crise ou prestes a acabar – e a processos botânicos – a diminuição ou a extinção completa da turgescência de um vegetal (Houaiss & Villar, 2009, p. 491). Todavia, a palavra colapso pode dirigir-se a outros sentidos, quiçá mais interessantes para a direção conceitual com a qual queremos lidar neste texto. Na física, colapsar refere à implosão de um corpo celeste perante sua própria força gravitacional ao exaurir seu combustível cósmico no usinar de si: refere-se, assim, ao ruir de algo que foi levado ao seu limite naquele modo de existência sob o qual durava até então. O colapso é, portanto, efeito de um processo de suprema exaustão de um modelo que esgotou todas as possibilidades repertoriais, exigindo de maneira absolutamente concreta seu abandono.

Tal evento singular, que provoca pavor e sufocamento em um primeiro momento, pode ser visto também como privilegiado ponto de viragem, onde abre-se a necessidade do desvio radical: é possível ver neste acontecimento o imperativo de uma intensa reinvenção. O presente ensaio dedica-se a acompanhar e forçar o pensamento sob um suposto ponto pacífico induzido pelo aturdimento do presente: algo colapsou na esquerda e em seus projetos de projetos. Uma geração inteira chegou à maioria tendo vivido sua trajetória sobre o que se denominou de um “governo de esquerda”. Viram suas conquistas, mas também acompanharam seus muitos abalos, fracassos e incoerências. Este ensaio tem como objetivo forjar algumas ferramentas analíticas para pensarmos nossa clínico-política do presente, ensejando promover a possibilidade de produções de outros comuns em pleno colapso: territórios de articulações de diferenças outras, em busca de evidenciar nossas potências clínico-políticas contemporâneas.

Eis o pacto perceptivo que nos contrai: percebe-se, sente-se e vive-se um mundo que já não é o mesmo de outrora: ondas neoconservadoras e neoliberais fulgurantes, intensificação e ampliação do debate acerca das lutas de movimentos sociais ligados a identidades existenciais e seus marcadores sociais, ocupações por praças mundo afora, por escolas e por

universidades na América Latina. Sob a égide do pacto perceptivo de tais eventos em escala nacional e global, é fácil afirmar que tais desafios nos têm forçado ao pensamento como transgressão de nosso bom senso.

Ao mesmo tempo, parecemos compartilhar certezas: sabe-se que algo colapsou, sabe-se o que foi que colapsou, sabe-se o que é colapsar, sabe-se os efeitos de tal colapso. As evidências postas em sequência formariam um grande bloco analítico, possibilitando que caminhássemos juntos e em marcha: todos saberíamos, em conjunto e sem tensões, que algo colapsou, o que foi que colapsou, o que é colapsar e quais os efeitos deste colapso. Todavia, talvez seja politicamente interessante recuar destas evidências e dar início ao presente texto conduzidos por um arsenal de dúvidas e problematizações o qual pode nos conduzir a um modo de enfrentamento genealógico e conceitual do presente – este mesmo que, afirmamos em um pacto unísono, colapsa. Assim, percorreremos uma trama incerta e fragmentária de acontecimentos os quais cerzem a atualidade daquilo que convimos denominar como esquerda, a fim de que uma trama de perguntas possa encontrar concretude e consistência.

2. Imbricando as tramas da esquerda e seus “Nós”: uma mirada genealógica

Toda batalha é acontecimento: enoda forças singulares e dá passagem a enfrentamentos específicos. Não à toa, um punhado de refregas diferentes concretizou-se ao longo da história, fazendo-se sob as urgências momentâneas e quase inescapáveis a que determinados jogos políticos conclamaram. Há lutas que se montam, mas talvez haja, também e inevitavelmente, o desmonte de tais lutas. Nestas lutas, o que persiste e o que se desfaz no colapso da política no presente? Que legados e que distâncias executamos ao sentir o ruidoso peso da estrutura que se esfacela?

Se todo ponto de partida é arbitrário, os melindres da demarcação de um início se desfazem. Tomaremos a invenção da esquerda, a passagem de um termo especificamente espacial e relativo para uma terminologia política, como começo de uma história, começo de algo que talvez persista e se desfça simultaneamente nas urgências do presente. Foi na reta final do século XVIII que a burguesia francesa captou e decretou o intolerável da monarquia que tanto durara e, sem melindres, a enfrentou e a decapitou: de Saint-Just a Robespierre, uma multidão conduzida pela certeza transversal de que a justiça revolucionária não poderia mais tardar. Com o brado de “basta à Bastilha”, um novo estado de coisas deveria emergir sob o fio das guilhotinas que ceifavam pescoços nobres, tornando-

se modelar sob as diretrizes que apareciam – liberdade, igualdade e fraternidade – e condições – o terror necessário para que pudessem ser defendidas.

O paradigma revolucionário jacobino – moderno e burguês, violento e sem culote, europeu e anti-monarquista – lega, desde este gigantesco acontecimento fundante, algo importante à história das batalhas: o marco de invenção da esquerda ou a passagem de um termo até então exclusivamente espacial para uma acepção política. Desde então, a esquerda torna-se modo de existência – posição relativa no mundo a qual, logicamente, não a prende aos acontecimentos do final do século XVIII.

Se é ali que se funda esse estranho termo – sob um movimento histórico que afunda a monarquia e faz aparecer o Estado e a burguesia como classe dominante –, ele logo será alvo de uma intensa disputa de sentidos. Já sob o estabelecimento nominativo pacífico da esquerda, no século XIX, outro enfrentamento se faz premente. Se após o fim da soberania o capitalismo rapidamente se apresenta como sistema econômico e subjetivo majoritário – operando a distinção entre os que detêm os meios de produção e os que vendem seu tempo e sua força de trabalho em uma relação que necessariamente é de exploração –, o modo como ele pode e deve ser enfrentado gera intenso dissenso – um dissenso de classe, um dissenso no interior da esquerda.

O confronto entre o socialismo de Karl Marx e o coletivismo revolucionário de Mikhail Bakunin teve lugar constantemente no seio da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), que visava a organização da classe proletária para a luta política. No início, os rumos da instituição eram dados pelo mutualismo de Proudhon, mas Marx e Engels logo assumiram as rédeas do movimento e deram direção inequívoca à luta, até a chegada de Bakunin. Se ambos os partícipes do enfrentamento teórico e militante são críticos do capitalismo, o modo de operar a leitura e a saída do sistema econômico e social é divergente: do socialismo ao anarquismo, mil filigranas diferem. Quem é o verdadeiro inimigo: o Estado ou o Capital? Após uma série de divergências, e não sem dificuldade, Bakunin foi expulso da Associação, em 1872, em um movimento simbólico e vitorioso do marxismo neste embate concernente à interioridade do movimento.

Na primavera de 1871, concomitantemente, portanto, ao embate teórico e militante que se fazia junto à AIT, milhares de *communards* se declararam livres e, instituindo um governo popular, decretaram a Comuna de Paris: o primeiro governo proletário da história (Merriman, 2015, p. 75). Salvo o embate teórico e militante que se insinuava no cerne da AIT,

vinte mil pessoas perderam a vida em nome da causa operária no choque com a oficialidade francesa. Atrás de cada barricada, o sonho de outro mundo possível firmava bandeiras, até o último suspiro de um corpo entregue à revolução e ao futuro. Não foi muito diferente o sonho que, nas cercanias de 1917, fez com que proletários e camponeses se unissem em torno de Vladimir Lênin e da causa bolchevique, e forçassem a deposição do czar Nicolau II. Desta feita, porém, a vitória instaurou o primeiro país socialista da história: a União Soviética. Se o que em Cuba, na reta final da década de 1950, embalava Fidel Castro, Che Guevara e Camilo Cienfuegos era um furor independentista e nacionalista, poucos anos depois, a inesperada vitória do pequeno grupo militar revolucionário se fez alinhada ao bloco comunista capitaneado pelos soviéticos.

Se há muitas divergências entre os movimentos, inevitável perceber que há algo que os atravessa e transversaliza: para além de um modo de operar ou de um sonho a acreditar, das vitórias e derrotas atinentes a todos jogos, sempre estava presente o imperativo de uma revolução a se fazer. Todo esse ideário – que talvez tenha origem não só terminológica no lado esquerdo da Assembleia Nacional francesa do final dos 1800 – pesa e de certo modo colapsa na juventude da década de 1960. É ali que uma certa movida instaura novamente o caráter insuportável do presente, mas não o faz sob a alcunha da revolução. Encharcados de sexo, drogas e *rock and roll*, o que a juventude estadunidense dá passagem naquele momento é a fuga do ideário que, por quase dois séculos, havia se adonado da insatisfação em relação ao estado de coisas. Um uso intenso do corpo, a aposta nas comunidades alternativas, a busca de estados alterados de consciência: uma modulação muito mais micropolítica – e absolutamente diferente – do que aquela que fazia com que comunistas e anarquistas se enfrentassem com paixão. Não à toa, Leonardo Padura lembra que os jovens cubanos – revolucionários tardios – devem

ter sido, em todo mundo ocidental civilizado e estudantil, os únicos membros da nossa geração que, por exemplo, nunca levaram à boca um cigarro de maconha e aqueles que, apesar do calor que nos corria pelas veias, mais tardiamente nos libertamos dos atavismos sexuais, encabeçados pelo batido tabu da virgindade (nada mais próximo da moral comunista que os preceitos católicos). No Caribe hispânico, fomos os únicos a viver sem saber que nascia a música salsa ou que os Beatles (Rolling Stones e Mamas too) eram símbolo da rebeldia e não da cultura imperialista, como tantas vezes nos disseram. (Padura, 2013, p. 93)

Entre o uniforme militar do comandante Che Guevara às calças de couro de Jim Morrison, um mundo inteiro de distância: da seriedade militar ao corpo

dionisíaco, uma nova modulação de enfrentamento ao mundo se anunciava naqueles tempos de Guerra do Vietnã, de paz e de amor, de *Flower Power* e de *Woodstock*. Do outro lado do oceano, e quase ao mesmo tempo, em março de 1968, os jovens franceses, a partir da insurreição na Universidade de Nanterre, tomavam as ruas de Paris de um modo completamente diferente em relação àquilo que pleiteavam seus contemporâneos quase um século antes. Motivados por uma proibição sexual – a visita aos dormitórios destinados ao sexo oposto – e à posição contrária à guerra do Vietnã, uma série de acontecimentos fez com que, em poucos meses, a capital francesa estivesse tomada pela insatisfação dos universitários.

Ocupando o centro intelectual da capital, no *Quartier Latin* dos famosos e emblemáticos Sorbonne e Collège de France, os jovens inundam os muros e calçadas com dizeres tais quais “é proibido proibir” e “sejamos realistas, exijamos o impossível”. Se o enunciado se repetia – os jovens queriam a revolução – a diretriz antiga não aparecia: eles não queriam o poder de Estado. Não à toa, o Partido Comunista Francês dizia que o movimento estava atrapalhando a causa: as condições ainda não estavam dadas. Era o Maio de 68 francês, instaurado sem planejamento e legando à história algo diferente daquilo que tradicionalmente a esquerda apontava. Aquém e além da luta de classes, a aposta na modificação dos costumes.

No entanto, para além das tensões entre gerações e seus modos de luta articulados ou não a partidos centrais, um novo conflito se instaura entre estes que tomavam para si adjetivos como “progressistas”, “subversivos” e afins: o próprio corpo e seus costumes como última fronteira a ser sustentada no campo de batalha *versus* aqueles que afirmavam o imperativo da luta coletiva e a tomada do aparelho de Estado. Corpo e cotidiano presentes na emergência contemporânea das identidades em luta em meio ao colapso da esquerda.

Para muitos, a contracultura, e seu apelo ao corpo e à transformação dos costumes de forma pacifista, não passava de um escapismo ingênuo e incapaz de perceber a violência repressiva do sistema, invisibilizada no simples gesto do consumo, na arquitetura das cidades, no governo estatal da pobreza e assim por diante. Vemos aqui as oposições tanto debatidas entre civilização e barbárie ou violência e brutalidade: modelos civilizatórios em choque digladiavam-se com o dedo em riste apontando a ausência de razão no lado oposto. A violência seria a afirmação da força em função da necessidade civilizatória (de esquerda ou direita, da polícia ou dos movimentos sociais), enquanto a barbárie seria o desmedido, aquilo que rompe com a razão de um

certo sistema de aceitabilidade articulado, por sua vez, a um determinado projeto de sociedade. Entre prisões arbitrárias, autos de resistência, criminalização de movimentos político-sociais, por um lado, e explosões de lojas, espaços ou prédios públicos, guerrilha armada, justicamentos, por outro lado, vemos sempre a problematização das articulações entre diferentes projetos, modelos, de sociedade e a violência inerente às suas respectivas razões de Estado.

Em um desvio da tensão violência-brutalidade ou civilização-barbárie, percebemos a emergência de outro conflito próprio da esquerda, ao menos desde a metade do século XX: a tensão entre as lutas pelos direitos civis atrelados a identidades étnico-raciais, de gênero e sexualidade, e a luta pela emancipação do proletariado. Se existiam muitas relações entre estes movimentos, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, temos, por outro lado, a produção de cisões diversas: os movimentos de classe afirmavam a secundariedade das batalhas pelos direitos civis dos grupos diante da essencialidade causal da luta de classes. Assim, teciam considerações teóricas acerca da necessidade de não fragmentar as lutas, unindo-as pela identidade de classe (que seria a causa de todas as demais opressões), ao mesmo tempo em que reproduziam práticas e pensares misóginos, homofóbicos, transfóbicos e racistas em seus cotidianos. Desde uma perspectiva estruturalista, as violências ligadas aos marcadores sociais seriam apenas sintomas menores do conflito constituinte da sociedade entre os que possuem os meios de produção e aqueles que ofertam seu próprio corpo e tempo. Nesta perspectiva, ater-se às lutas que visibilizam o doméstico como político e que dão corpo à própria noção de micropolítica seria perder-se em uma ilusão ideológica superestrutural que fragmentaria e enfraqueceria a verdadeira batalha.

No entanto, desde o enfraquecimento dos movimentos de esquerda articulados com a URSS por conta das denúncias de Nikita Krushev relativos aos crimes do regime stalinista, passando pelas reações soviéticas a 1968 e, por fim, quando das reformas soviéticas dos anos 1980 e sua dissolução na virada para os 1990, vimos um relativo crescimento de outras lutas para além das de classe: movimentos ecologistas serviram de refúgio a antigos *hippies* e outros contrários à sociedade de consumo. Surgem novas configurações de movimentos colocando em questão a lógica capitalística: movimento do *software* livre, Economia Solidária, iniciativas em prol da sustentabilidade e comércio justo, associativismos variados e anarquismos muitos (anarcopunk, anarcocapitalistas, anarcoprimitivistas e assim por diante). Acompanhamos também neste período muitas

conquistas por parte dos grupos feministas, lgbtts, negros, indígenas, entre outros, que seguiram com suas mobilizações descolando-as muitas vezes do marxismo e da questão de classe. Vimos, assim, o crescimento de outros modos de afirmar-se como esquerda a pulularem pelo globo em uma série de novas iniciativas macro e micropolíticas.

Se desde a metade da década de 1980, com a *glasnost* e a *perestroika*, já se anunciava um movimento de enfrentamento interno do comunismo soviético, talvez o marco retumbante de seu colapso tenha sido a queda do muro de Berlim, em 1989. Com o fim da Alemanha Oriental e o declínio político, o intelectual estadunidense, Francis Fukuyama, firmou: “a história acabou” (1992, p. 10). Mas teria de fato acabado? Com o colapso de uma aposta comunista – e se pactuamos que já não somos nem *hippies* nem jovens do 68 francês – o que resta?

3. Fragmentações e a emergência de novas geometrias e gramáticas de luta: colapso como reinvenção

Em 2015, durante entrevista a um canal da televisão a cabo, um famoso ator televisivo se dizia desiludido e incapaz de compreender o atual momento político. Sempre apoiara o Partido dos Trabalhadores e suas diretrizes, mas, neste momento, diante dos sucessivos escândalos de corrupção e composições fisiologistas, tinha como única atuação política catar latas e demais resíduos da cabeceira de um rio. Por outro lado, alguns movimentos sociais ligados a identidades de gênero, sexualidade, raça e etnia apontam atualmente uma tentativa de retomar a política partidária desde outros termos que não direita/esquerda ou progressista/liberal. No ano de 2016, algumas entidades do Movimento Negro e a Central Única das Favelas lançaram um novo partido político: “Frente Favela Brasil”, em um evidente sinal do esgotamento. Anderson Quack, um dos protagonistas do movimento, afirma em uma entrevista disponível na internet: “Vamos para a frente, nem esquerdista, nem direitista, favelista” (Nitahara, 2016).

De modo similar, acompanhamos atualmente a iniciativa pela formação de um Partido Feminista Brasileiro. Como define a filósofa Márcia Tiburi, em uma entrevista para o *site* Brasil 247 (Fraga, 2016):

O que eu vejo é que a gente transforma a ideia de partido numa outra coisa, a gente ressignifica a ideia de partido. E colocamos no lugar do termo poder — na história do patriarcado, da dominação masculina — a potência. Certo, vivemos numa crise de representação, mas, para as mulheres, essa crise sempre existiu. As

mulheres nunca foram representadas na política. E, junto com as mulheres, todos os grupos oprimidos, toda uma população que deveria ser cidadã e que foi alienada dos seus direitos de cidadania. Chamar de feminismo já quer dizer que não somos tradicionais. (parag. 5)

Vemos, deste modo, que diante da experiência de esgotamento das esquerdas (desde os anos 1960, passando por sua intensificação mundial nos 1990 e nacional nos anos 2010) se constituem variações no campo de batalha da política: um novo levante das lutas por direitos civis seria uma reinvenção do campo político ou mais uma tentativa de retomar um campo de possibilidades perdido? À esquerda, que perde a esperança do possível, Deleuze parece dizer: “muito bem que haja o esgotamento do possível; e principalmente não creiam que o esgotamento esteja apenas cansado, e que o possível persista, sob a impotência presente em realizá-lo” (Zourabichvili, 2000, p. 334). E, se assim é, talvez deva-se fazer valer a ética do esgotamento que Deleuze percebeu nas peças para televisão de Beckett: esgotar o possível – e impossibilitar todo encontro – é criar necessariamente um outro campo de possível: um outro campo de percepção e sensibilidade – singular, imprevisível: um outro mundo, enfim.

Desde 2011, acompanhamos a emergência de outras movimentações micropolíticas no cenário político mundial, quando a ocupação das ruas tornou-se característica marcante da insatisfação: Espanha, Turquia, Egito, EUA e, finalmente, em 2013, o Brasil são palco de enormes movimentos de massa os quais bradam que algo diferente deve ocorrer. Se a indicação niilista é recorrente – contra tudo isso que está aí era um dos dizeres que se repetia com frequência nas ruas brasileiras – a indicação que se fazia contra a política de representação partidária também dava rumo à rua: sem partido, era o que muitos diziam.

Se as bandeiras vermelhas que tremulavam nos parques em domingos ensolarados nos anos 1990 e 2000 eram herdeiras da tradição da esquerda ancorada na luta de classes e na tomada do poder de estado, inevitável dizer que tal militância sofria um baque ao encontrar um enunciado novo o qual não lhe rebatia com outra bandeira ou outro partido: ao contrário, a nova entonação das ruas conclamava a um mundo sem bandeiras e sem partidos. Se aos trancos e barrancos aquele partido cuja bandeira vermelha muito tremulara – um partido dos trabalhadores, ao menos no nome – durava já mais de uma década no comando da nação, já não era uma opção de igual instância que o afligia: as ruas, que há muito eram dele, agora eram dos sem partido. Algo colapsava e abria um vazio. Mas com o

colapso desta história, o que resta de invenção ativa nas esquerdas para além de um niilismo passivo?

4. Paradoxos entre o ressentimento e as forças plásticas na afirmação das lutas políticas contemporâneas: direitos humanos como campo de forja

Friedrich Nietzsche (1999) apresenta, em sua obra *Genealogia da Moral*, uma narrativa do processo civilizatório como a história das técnicas mnemônicas e seu ofício de erigir promessas no âmago do humano. Assim, poderíamos considerar que a definição de humano mais adequada seria a de que é um animal que faz promessas. O filósofo alemão apresenta a trajetória destas técnicas voltadas a forjar uma memória no animal selvagem através do fogo, do sangue, da dor e do sofrimento, permitindo a posterior sofisticação destes instrumentos em culpa e compaixão. Trata-se da narrativa de como domesticamos a nós mesmos tornando-nos predizíveis, confiáveis e inofensivos. A história das técnicas é o que fez da humanidade essa espécie planejada, planificada, de modo a saber o que espera de si e dos demais, e que nos auxilia a problematizar o campo possível das micropolíticas atuais entre as noções de ressentimento-domesticação e invenção-subversão.

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”. (Nietzsche, 1999, p. 50)

Assim, pela sofisticação do ódio presente na afirmação desta memória é que vemos surgir os ascetismos e seu amor pelo nada. Vemos nascer o ascetismo como renúncia ao mundo, renúncia a si mesmo em nome de um ideal, de uma ideia que serve de âncora para nossa promessa, a qual, por sua vez, passa a balizar nossa existência, sedentarizada em um território moral. Chibatadas, suplícios, pequenos castigos clericais, frugais restrições

sexuais, alimentares, linguageiras, entre muitas outras proibições cotidianas, são os riachos que escavam nossa memória e fincam lá no fundo a promessa que nos torna dóceis e previsíveis. Tais dores auto-impingidas ou impostas por outros são facilmente aceitáveis em nossa sociedade, já que vemos um sentido nas mesmas: a construção do progresso, do bem-estar social, da salvação da alma, de um novo mundo possível, muitos são os nomes, crenças e ideias, mas em todos vemos a presença de um futuro que justifica o sacrifício presente. Nesta dinâmica, devemos manter a todo custo nossos projetos de sociedade, marcá-los a ferro e fogo, culpa e memória, visto que, mais importante do que implementá-los e confrontarmos com seus colapsos, é fundamental que nos governemos uns aos outros em função destes: tais modelos societários são as ideias fixas que nos permitem um território sólido, ou seja, a consciência de quem somos. Afinal, como assevera Nietzsche: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sim a sua falta de sentido” (1999, p. 58).

Vemos aqui a nítida articulação entre dois usos comuns do termo consciência: cognitivo e moral (estar consciente e ter consciência ou ser consciente). A consciência, para Nietzsche, é uma espécie de órgão voltado à comunicação, ou seja, à produção de homogeneidades: uma cadeira, um abajur, uma engenheira, um psicólogo, ou, ainda, a verdade, o bem e todas estas palavras agem sobre o mundo tentando produzir uma homogeneização das singularidades mundanas, que as une em conjuntos que anulam suas diferenças em função de suas semelhanças. Sabemos que nenhuma psicóloga ou psicólogo é igual ao outro, sabemos que algumas parecem mais psiquiatras, outros artistas, ou mesmo antropólogas, mas, mesmo assim, insistimos em supor que, sob a palavra “psicólogas” existe um conjunto identitário homogêneo ao qual podemos nos referir. Tal ação nos provê maior segurança, docilidade e planificação de nós e do mundo. Afinal, quão dispendiosa seria nossa vida se, a cada instante e para cada singularidade, um novo nome e uma nova musicalidade fossem criados?

Assim, tal consciência nos permite a formação de uma comunidade segmentada, de uma comunidade coesa, baseada no princípio da homogeneidade do grupo: renegando todos os estrangeiros, diferentes ou estranhos, pois estes podem ser “perigosos” à manutenção da ordem estabelecida. Assim, nós mesmos, para gozar das benesses de proteção que o rebanho nos provê, abrimos mão de tudo que poderia ser considerado distinto, torto, desviado, estranho ou maldoso para seguirmos sendo parte do rebanho e recebendo sua proteção. O medo e a vertigem de ver-

se só, apartado e independente do rebanho é o mesmo receio diante das palavras que não enquadram mais as diferenças do mundo em um conjunto identitário: em ambos os casos se trata de abandonar a segurança das assertivas providas por um lar que nos protege e vermo-nos como andarilhos nômades entregues às vertigens das dúvidas, incertezas e mudanças. No entanto, tal assertiva nos levaria necessariamente a desfazermos-nos de tais palavras por princípio? A ética nietszchiana, de nos lançarmos à experimentação, redundaria em uma negação da possibilidade de identidade e homogeneização? Por sua vez, todas as identidades serão idênticas entre si? Estas são questões relevantes ao campo micropolítico da atual?

Tal questão se faz mister em especial quando contemporaneamente nos confrontamos com o fortalecimento das formas de luta social articuladas a identidades bem definidas e muitas vezes binário-opositoras em seus modos de segmentação do mundo: homens-mulheres, brancos-negros, brancos-indígenas, cis-trans, hetero-homo, deficiente e não deficiente, periférico-central, entre outras muitas. Sabemos que tais binarismos foram e são produzidos em especial desde uma certa normalidade hegemônica tomada como ponto de referência absolutizado e, portanto, invisibilizado em sua perspectiva. Como, por exemplo, na construção da própria noção de direitos na nascente modernidade já havia um androcentrismo, uma branquitude, uma hetero e cisnormatividade, entre outras, a partir das quais se erigem as estrias que organizam nossos regimes do dizer, pensar, fazer e sentir. A partir deste centro transcendente tornado invisível em sua onipresença no olhar ocidental, segmentou-se nichos chamados de “desvios” para todas que não se enquadram no padrão: são as práticas de distinção societária que até nossos dias lembram constantemente a mulheres, indígenas, negros, lgbtts, deficientes, pobres, quem eles são diante desta norma já há muito instituída.

No entanto, em especial no século XX, mas desde muito antes, tais identidades forjadas como pechas pelo Ocidente foram deslocadas e tomadas como potência de organização, luta e identificação por parte destas populações. Certamente, para afirmar tais identidades que permitem movimentos sociais de luta por direitos, faz-se necessária a consciência, a memória e toda sua capacidade de forjar homogeneidades, afinal, são tais operações que tornam possíveis as forças gregárias em torno de um comum homogêneo. Do mesmo modo, vemos a oposição do “outro” como modo de afirmação de si, acompanhamos a necessidade de deslocar-se do padrão e buscar sua identidade também através de um processo de negação da centralidade normalizante

colonialista tão instituída quanto invisibilizada como perspectiva parcial. No entanto, mesmo operando pela consciência, identidade e negação em homogeneizações e binarismos, não podemos simplesmente equivaler a afirmação destas identidades com, por exemplo, a afirmação de uma identidade europeia que nega xenofobicamente os imigrantes do hemisfério sul. Devemos tomar a abertura à experimentação como se fora uma negação da identidade, considerando toda identidade, negação e homogeneidade idênticas e homogêneas entre si?

Capturamos aqui a necessidade de um movimento paradoxal diante da identidade e do ressentimento: não sermos identitários com relação à identidade e, tampouco, sermos ressentidos com o ressentimento ao negar toda negação. Assumir uma postura de ojeriza *a priori* diante destas em nome da imanência e experimentação seria fazer desta imanência uma transcendência e um modelo, sem o necessário movimento paradoxal de retomada da imanência como estilo e não como metafísica única. Ao invés disso, podemos assumir o paradoxal movimento de uma imanência-diferença que, ao afirmar-se a si mesma, torna-se primeira e, portanto, transcendente, mas que ao perceber a própria transcendência como imanente retorna ao seu fundo sem fundamento quando percebe-se imanente à sua própria afirmação e nunca como ponto de referência primeiro ou prioritário da ontologia, ética e estética (Costa, 2012, pp. 127-130).

Mesmo concebendo o que vulgarmente denominamos como “politicamente correto” e o “politicamente incorreto” como práticas baseadas mais em uma moral do dever-dívida do que em uma ética-estética da potência-possibilidade, isso tampouco nos permitiria igualar ambas perspectivas pelo simples fato de tenderem a individualizações normativas-punitivas. Afinal, enquanto a reiteração do dever colonial pelo politicamente incorreto exige a aniquilação da diferença pela violência, a judicialização do politicamente correto, na maioria das vezes, luta por preservar possibilidades de existência: deveres-dívidas que implicam diferentes afirmações ético-estéticas dos modos de ser desde a perspectiva da potência.

Em ambos os casos vemos princípios gerais tomados como necessários independentemente das contingências e singularidades dos contextos, afirmados com a força dos imperativos incondicionais, das promessas inesquecíveis e inquebrantáveis. No entanto, podemos perceber uma potência do ressentimento em alguns destes casos? Podemos vislumbrar paradoxos entre a força criadora do

esquecimento nietzschiano e a pesada âncora das promessas que dizem não? Parece-nos que o ódio ao ódio pode ser uma operação estrategicamente necessária em nosso mundo, levando-nos a tropejar negativas a certas condutas, posturas, estilísticas, sem pestanejar aberturas: máximas como “tortura nunca mais”, “machistas não passarão”, entre outras muitas, são imperativos firmes que podemos sustentar. No entanto, evidentemente não falamos aqui de mero ressentimento aprisionado a um não memorioso, mas a um não pronto a reinventar suas trajetórias, como no movimento que não se reduz a produzir uma memória do sangue e lágrimas derramados nos porões da ditadura, mas amplia e recria a si mesmo sempre diante do fato de que a tortura já era e segue sendo uma prática de Estado, apenas concentrando-se em outra classe social. Assim, falamos de uma memória ressentida, mas que se quer, através de um não frondoso e fundamental, ser o recordar que também inventa ao experimentar-se nos campos do desconhecido, do outro e da contemporaneidade. Falamos de uma promessa, palavra de ordem, ressentimento que cultiva memória, no entanto, em sua afirmação dissonante com as estilísticas hegemônicas vigentes (branquitude, cisheteronormas, androcentrismo, machismo, misoginia, capacitismo, etc.), tal afirmação finda por operar um deslocamento clínico-político da norma, possibilitando singularizações nas brechas desta.

Memória, culpa, promessa e homogeneidade. Sabemos que na obra de Nietzsche essas dinâmicas tornam-se tipos psicológicos: o homem de ação e o homem do ressentimento, o aristocrata e o escravo, entre outros. Porém, Oswaldo Giacóia (2002) alerta para que não tomemos tais modos de existência como tipos, como personalidades ou estruturas psíquicas, mas como dinâmicas psíquicas presentes em cada um de nós: somos seres complexos, feitos de ressentimento e de criação, já que o plano da constituição dos sujeitos é, em Nietzsche, um campo de batalha vivo, em movimento e tensão. Talvez possamos somar mais um alerta ao já feito por Giacóia: tais dinâmicas não são exatamente opostas, mas sim paradoxais, pois, do contrário, poderíamos facilmente incorrer no ressentimento contra o ressentimento, em uma negativa contra a negação, um não tropejante contra todo não, o que seria, certamente, uma forçada simplificação do mundo: seria pintarmos o firmamento no guarda-chuva para jamais abandonarmos a proteção deste. Arguimos aqui, ao contrário, que cada “não” se dá em um contexto de contingências único, adquirindo distintos sentidos estratégicos nas tecnologias de subjetivação, deste modo, enquanto algumas negativas reforçam fronteiras instituídas, outras forçam limites estabelecidos, normas hegemônicas,

tensionando nossos modos de ver, ouvir, dizer, sentir ao mundo, possibilitando a singularização de tais modos para além das normas. Afirmamos, assim, um paradoxal sim ao não estrategicamente colocado ao lado do tensionamento das normas (branquitude, cisheteronormatividade, androcentrismo, capacitismo, etc.). Complexificaríamos, deste modo, a arguição nietzschiana:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um fora, um outro, um não-eu – e este Não é seu ato criador: a moral escrava sempre requer um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é sempre uma reação. (Nietzsche, 1999, p. 29)

Na Filosofia da Diferença (trama heterogênea, mas na maioria das vezes um legado nietzschiano), consideramos que em nosso cotidiano raramente afirmamos diferenças, pois vemos sempre a sua redução às igualdades de igualdade. A diferença mesma seria a singularidade nômade, ontologia primeira baseada na diferença radical impassível de ser submetida a conjuntos identitários. Assim, diferença seria aquilo que sempre escapa a toda tentativa de captura homogeneizante e de sobre-codificação generalizante. É aquilo que escapa ao esquadro das palavras que antes dizíamos, rompe com as formas metafísicas implícitas ou explícitas, transgride o bom senso e o senso comum.

A definição de diferença apresentada por Deleuze nos leva a pensar que o grande problema nas práticas de preconceito e discriminação societárias não são as diferenças, mas as igualdades: não é dado o direito à diferença para certos grupos societários os quais são alvo de práticas de distinção social em conjuntos identitários tomados como constituídos por iguais. Deste modo, ser considerado um indivíduo ou efetivar singularidade se torna um privilégio dado apenas à norma. A indicação de Lombroso é paradigmática “Todas as mulheres caem na mesma categoria, ao passo que cada homem é um indivíduo em si mesmo; a fisionomia das primeiras se conforma a um padrão geral; a dos últimos é ímpar para cada caso” (Lombroso, 1896, citado por Scott, 2005, p. 17). Assim, o que produz a estigmatização de grupos minoritários são práticas de homogeneização desferidas por uma norma que toma a tais grupos como o desvio do padrão, ou seja, práticas de inclusão em conjuntos desviantes, práticas de inclusão das singularidades em um conjunto identitário que busca sobre-codificá-las em um conjunto de características as quais seriam comuns a todos seus membros.

Ao mesmo tempo em que se produz essa relação de igualdade dos “desviantes” no seu nicho identitário

próprio, a norma elabora relações de desigualdade e de assimetria. Não se trata aqui das diferenças afirmadas a romperem com estes subgrupos de iguais, mas da produção de uma igualdade que permite a comparação hierárquica entre eles. Se produzimos, por exemplo, estigmas acerca das mulheres e dos negros, isso se dá por colocarmos todos em um mesmo território de comparação em uma intersecção com outro conjunto identitário tomado como norma.

É apenas a partir de uma produção de homogeneização, de um ponto comum, que produzimos as relações de desigualdade. Certamente, desde a constituição dos Direitos do Homem, quando da Revolução Francesa, vemos que tais formulações são afirmadas a partir do conjunto identitário dos homens, brancos, heterossexuais e detentores de certa quantia de propriedades. No entanto, mesmo assim, trata-se não de uma afirmação da diferença da mulher e dos demais diante do homem. Muito antes pelo contrário, as mulheres são compreendidas a partir de uma definição de igualdade entre todos seres humanos, universal, invisibilizando a concretude de uma perspectiva patriarcal nesta afirmação de direitos ao apelar para a natureza, leis e normas em geral como reais em si mesmas – e, logo, reguladoras das condutas em sociedade. Assim, vemos a fala do jacobino Pierre-Gaspard Chaumette, um fervoroso abolicionista, em 1793 (discurso quando do primeiro aniversário da República), contra as reivindicações da pensadora Olympe de Gouges que buscava a ampliação dos direitos para as mulheres:

Desde quando é decente ver as mulheres abandonarem os pios cuidados de suas casas, os berços de seus filhos, para virem a espaços públicos, discursarem nas galerias, nos foros do Senado? Foi aos homens que a natureza confiou os cuidados domésticos? Foi a nós que ela deu seios para amamentar nossas crianças? (citado por Scott, 2005, p. 21)

Assim, vemos a produção de um conjunto que permite a instauração de uma curva normal onde homens brancos, heterossexuais e proprietários são alçados ao patamar de norma, invisibilizando tal normatividade ao adotá-la como propriedade essencial. Trata-se de um movimento complexo: primeiramente se forma um campo comum de igualdade constituído desde uma perspectiva normatizante a qual permite as comparações analógicas – anulando a radicalidade das singularidades. Posteriormente, temos a formação de conjuntos identitários os quais são tomados como distintos entre si (negros, brancos, asiáticos, ameríndios, por exemplo). Deste modo, temos neste processo a constituição de um plano comum que doma as diferenças (plano comum que nada mais é do que

uma segmentação circular tomada como ponto de referência absoluto), posteriormente segmentam-se círculos de distinção e, por fim, se articulam relações de desigualdade: diferença, igualdade, distinção, desigualdade, evidentemente não se tratam de operações lineares, mas, sim, coengendradas às quais apresentamos aqui de modo didático e simplificado.

Aos negros, assim como às mulheres, transgêneros e toda diversidade sexual que desloque a heteronormatividade, não é dado o direito à singularidade, posto que suas características logo são consideradas atributos de um conjunto identitário maior que faz as vezes de essência. No entanto, junto destas práticas de distinção-homogeneização identitárias que produziram relações assimétricas de opressão e afins, vimos também a reversão da pecha em luta, pela apropriação da segmentação circular como espaço gregário de apoio, reflexão, reação às opressões e resistência. A assunção da pecha do desvio como prática de resistência é uma marca importante, em especial dos usualmente chamados movimentos pelos direitos civis, os quais revertem a distinção social imposta (que obriga a inserção das subjetividades em conjuntos identitários homogêneos) e faz com que uma operação homogeneizante formadora de identidades (nós mulheres, nós gays, nós trans, nós negros) possa ter efeitos de diferença ao deslocarem, transgredirem, romperem, interferirem na centralidade do conjunto tomado como referência absoluta, tornando sensível sua concretude e, em especial, o peso dos seus privilégios-opressões: diferença inventiva afirmada pela paradoxal retomada de identidades que deslocam-subvertem as normas hegemônicas e re-possibilitam singularidades.

Retomamos aqui a questão que inicia este ensaio: passagens em meio ao esgotamento. Acompanhamos como as lutas do presente articulam identidade e diferença em seus nítidos efeitos de deslocamento ao abalarem a placidez do conjunto tomado como referência normativa. Assim, vemos que tais segmentações circulares afirmam, via identidades e cultivos de memórias, a consistência necessária para a luta dura do dia a dia micropolítico, sem necessariamente se essencializarem em fados inerentes diante dos quais estamos sempre e necessariamente submetidos: sobram singularizações em sua clínico-política cotidiana de abrir brechas na norma e promover possibilidades de singularidades. Articulam, assim, tais lutas identitárias, um novo campo de possibilidades em meio ao colapso dos projetos de projetos da esquerda. Práticas identitárias tomadas aqui como diferenças e a não sujeição do sujeito a uma verdade de si (Foucault, 2004, p. 276).

Referências

- Costa, L. A. (2012). *Desnaturando desmundos: a imagem e a tecnologia para além do exílio no humano*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS. Recuperado de <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/55684>
- Foucault, M. (2004). Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. *Revista Verve*, 5, 260-277.
- Fraga, I. (2016). *Filósofa cria partido feminista*. Recuperado de <http://www.brasil247.com/pt/247/rio247/186675/Fil%C3%B3sofa-cria-partido-feminista-o-partidA.htm>.
- Fukuyama, F. (1993). *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Giacóia, O. (2002). *Nietzsche como psicólogo*. Porto Alegre: Editora Unisinos.
- Houaiss, A. & Villar, M. S. (2009). *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Nietzsche, F. (1999). *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras.
- Nitahara, A. (2016). *Movimento negro e de periferias lançam Partido Favela Brasil*. Recuperado de <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-07/movimentos-negro-e-de-periferias-lancam-partido-frente-favela-brasil>.
- Merriman, J. (2015). *A comuna de Paris, 1871: origens e massacre*. Rio de Janeiro: Anfitheatro.
- Padura, L. (2013). *O homem que amava os cachorros*. São Paulo: Boitempo.
- Scott, J. W. (2005). O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*, 13(1), 11-30.
- Zourabichvili, F. (2000). Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In E. Alliez (Org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (pp. 333-355). São Paulo: Editora 34.

Submissão em: 16/10/2017

Revisão em: 30/09/2018

Accite em: 30/09/2018

Danichi Hausen Mizoguchi é professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

<https://orcid.org/0000-0002-7147-3521>

Endereço para correspondência. Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n - Gragoatá, Niterói /RJ, Brasil. 24210-201

E-mail: danichihm@hotmail.com

Luis Artur Costa (Orcid?) é professor do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

<https://orcid.org/0000-0001-6110-7512>

E-mail: larturcosta@gmail.com