

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU – MESTRADO

**PLANO DA ESCRITA: multiplicidades,
armadilhas e guerrilhas**

Waldenilson Teixeira Ramos

Dissertação apresentada à Pós-
Graduação Stricto Sensu (Mestrado) em
Psicologia da Universidade Federal
Fluminense

Orientador: Danichi Hausen Mizoguchi

Linha de pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social.

2025

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada com
informações fornecidas pelo autor

R175p Ramos, Waldenilson Teixeira
PLANO DA ESCRITA : multiplicidades, armadilhas e guerrilhas
/ Waldenilson Teixeira Ramos. - 2025.
102 f.: il.

Orientador: Danichi Hausen Mizoguchi.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Psicologia, Niterói, 2025.

1. Psicologia Social. 2. Psicologia & Política. 3. Ética.
4. Escrita. 5. Produção intelectual. I. Hausen Mizoguchi,
Danichi, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Danichi Hausen Mizoguchi (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Beatriz Adura Martins
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Céu Silva Cavalcanti
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Emiliano de Camargo David
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo Santana Ferreira (suplente)
Universidade Federal Fluminense

Aos que ainda acreditam nas palavras como máquina de contágio e transformação do mundo.

Resumo

Esta dissertação parte das inquietações de um corpo dissidente de raça, sexualidade e classe para investigar a escrita enquanto campo de disputa político-histórico. O trabalho estrutura-se em três momentos: primeiro, um retorno à imundice. O capítulo inicial recapitula brevemente a reflexão desenvolvida no trabalho de conclusão de curso, apresentando uma apologética da escrita imunda. Resgatar esta direção é fundamental, pois estabelece premissas para as análises subsequentes: a escrita como manifestação de um corpo impregnado de mundo e a recusa de uma suposta neutralidade. É a compreensão da escrita como inerentemente implicada no mundo que abre a possibilidade de utilizá-la como enfrentamento deste mundo, rerepresentando as **multiplicidades** em seu plano. Já no segundo capítulo, realiza-se um diagnóstico crítico do tempo presente. Analisa-se como o capitalismo tardio, através do Realismo Capitalista e de uma axiomática neoliberal, captura as pautas progressistas. Questiona-se: se o corpo escritor está imerso nas redes de forças sociais, que mundo é esse e a quais "imundices" ele tende? Investiga-se como a militância, ao focar em pautas de costume e no ativismo performativo, arrisca transformar a luta em mercadoria e a identidade em capital simbólico, inquirindo e denunciando as **armadilhas** da militância em seu campo social. Por fim, como contraproposta a um diagnóstico sombrio, o terceiro capítulo explora o potencial de uma escrita ético-estético-política. Apoiando-se em autores como Deleuze, Guattari, Foucault, Conceição Evaristo, Neusa Santos Souza e Steve Biko, defende-se a escrita como uma máquina de guerra polimórfica: ela opera como clínica da existência e fôlego de vida contra a necropolítica e o adoecimento psíquico; como navalha decolonial que corta a história única; e como práxis insurgente que, mesmo integrada ao sistema, mantém sua exterioridade nômade. Aponta-se como a escrita, em suas multiplicidades, insere-se em **guerrilhas** incontornáveis. Reafirma-se, assim, a apologética da escrita imunda – uma escrita encarnada, afetiva e combativa –, analisando, porém, uma outra face sua na guerra subjetiva contemporânea, onde se torna capaz de disputar a subjetividade e propor a criação de outros mundos.

Palavras-chaves: Corpo; Política; Escrita; Luta; Contemporaneidade.

Abstract

This dissertation stems from the concerns of a dissident body—of race, sexuality, and class—to investigate writing as a politico-historical field of dispute. The work is structured in three moments: first, a return to filthiness. The initial chapter briefly recapitulates the reflection developed in the undergraduate thesis, presenting an apologetic for filthy writing. Recovering this direction is fundamental as it establishes premises for subsequent analyses: writing as a manifestation of a body impregnated with the world and the refusal of supposed neutrality. It is the understanding of writing as inherently implicated in the world that opens the possibility of using it to confront this world, re-presenting **multiplicities** on its plane. In the second chapter, a critical diagnosis of the present time is carried out. It analyzes how late capitalism, through Capitalist Realism and a neoliberal axiomatic, captures progressive agendas. It questions: if the writing body is immersed in the networks of social forces, what world is this and to which "filthiness" does it tend? It investigates how militancy, by focusing on culture war issues and performative activism, risks transforming the struggle into a commodity and identity into symbolic capital, inquiring into and denouncing the **pitfalls** of militancy in its social field. Finally, as a counter-proposal to a bleak diagnosis, the third chapter explores the potential of an ethical-aesthetic-political writing. Drawing on authors such as Deleuze, Guattari, Foucault, Conceição Evaristo, Neusa Santos Souza, and Steve Biko, writing is defended as a polymorphic war machine: it operates as a clinic of existence and breath of life against necropolitics and psychic illness; as a decolonial razor that cuts through the single story; and as an insurgent praxis that, even when integrated into the system, maintains its nomadic exteriority. It points out how writing, in its multiplicities, engages in unavoidable **guerrilla** warfare. Thus, the apologetic for filthy writing is reaffirmed—an embodied, affective, and combative writing—analyzing, however, another facet of it in the contemporary subjective war, where it becomes capable of contesting subjectivity and proposing the creation of other worlds.

Key words: Body; Politics; Writing; Struggle; Contemporaneity.

Resumen

Esta disertación parte de las inquietudes de un cuerpo disidente de raza, sexualidad y clase para investigar la escritura como campo de disputa político-histórico. El trabajo se estructura en tres momentos: primero, un retorno a la inmundicia. El capítulo inicial recapitula brevemente la reflexión desarrollada en el trabajo de fin de grado, presentando una apologética de la escritura inmunda. Rescatar esta dirección es fundamental, pues establece premisas para los análisis subsiguientes: la escritura como manifestación de un cuerpo impregnado de mundo y el rechazo a una supuesta neutralidad. Es la comprensión de la escritura como inherentemente implicada en el mundo lo que abre la posibilidad de utilizarla como enfrentamiento a este mundo, re-presentando las multiplicidades en su plano. Ya en el segundo capítulo, se realiza un diagnóstico crítico del tiempo presente. Se analiza cómo el capitalismo tardío, a través del Realismo Capitalista y una axiomática neoliberal, captura las agendas progresistas. Se cuestiona: si el cuerpo escritor está inmerso en las redes de fuerzas sociales, ¿qué mundo es este y a qué "inmundicias" tiende? Se investiga cómo la militancia, al centrarse en "pautas de costumbre" (guerras culturales) y en el activismo performativo, se arriesga a transformar la lucha en mercancía y la identidad en capital simbólico, inquiriéndose y denunciándose las trampas de la militancia en su campo social. Finalmente, como contrapropuesta a un diagnóstico sombrío, el tercer capítulo explora el potencial de una escritura ético-estético-política. Apoyándose en autores como Deleuze, Guattari, Foucault, Conceição Evaristo, Neusa Santos Souza y Steve Biko, se defiende la escritura como una máquina de guerra polimórfica: opera como clínica de la existencia y aliento de vida contra la necropolítica y el padecimiento psíquico; como navaja decolonial que corta la historia única; y como praxis insurgente que, incluso integrada en el sistema, mantiene su exterioridad nómada. Se señala cómo la escritura, en sus multiplicidades, se inserta en guerrillas ineludibles. Se reafirma, así, la apologética de la escritura inmunda –una escritura encarnada, afectiva y combativa–, analizando, sin embargo, otra faceta suya en la guerra subjetiva contemporánea, donde se vuelve capaz de disputar la subjetividad y proponer la creación de otros mundos.

Palabras clave: Cuerpo; Política; Escritura; Lucha; Tiempo contemporáneo.

AGRADECIMENTOS

São muitos os que caminharam comigo até aqui, uma multidão que me antecede e que segue uma trilha antes feita por uma outra que é pregressa a esta. Por esse motivo, eu tenho que começar este agradecimento abrindo alas e prestando honras à ancestralidade viva que com fôlego, energia e presença segue forjando o mundo com a força de sua desobediência epistêmica, corporal e afetiva.

São muitos os coletivos que me foram fundamentais para que eu pudesse seguir fortalecido afetivamente e em pensamento, presto menção ao Coletivo Autônomo de Produção Acadêmica (CAPA) que em tanto me prestou honra e reconhecimento acadêmico na UFF, muitas linhas aqui presentes foram, antes, pensadas e tecidas no grupo; Aos coletivos formados em sala de aula que pelo amor aos estudos e a presença na universidade tanto se conectaram comigo e me encorajaram a pensar; Aos meus amigos da universidade que construíram comigo um verdadeiro bando, progressistas que fazem da amizade também uma ética do estar com, da festividade, do carinho, admiração e respeito.

À minha parentalidade, todos aqueles que compõem a minha rede de cuidado e responsabilidade afetiva, os meus outros fundamentais que extrapolam os ideais burgueses de família, os que me rodeiam cotidianamente para cuidar e os mesmos que eu tanto cuido.

Muitas pessoas estiveram muito próximas de mim nesses dois anos de mestrado, algumas me acompanham desde e antes da graduação e muitos novos chegaram para mais perto de mim.

Dos que estão há um tempo comigo: Ester Borges, minha amiga de trabalho e dor amorosa kk; Eliza do Amaral, mãe do Ícaro (meu afilhado); Carla Milena, nova moradora de Citrolândia (e agora nova cunhada); Meu pai — Valmir de Souza Ramos — e minha mãe — Regina da Conceição Teixeira —, não importa o número de desavenças, não deixam e insistem em serem pais presentes; Rodrigo Guimarães, este me segue desde os meus 8 aninho de idade, irmão emérito; Vivia Lorrane Ramos, não só uma prima, uma irmã de sangue e alma; Vilma Ramos, minha segunda mãe, a mãe doida e profundamente amorosa; Minha vó Teresa, a mãe que nos amou para que estivéssemos todos aqui; Ao meu orientador, Danichi Hausen Mizoguchi, que se colocou atento e cuidadoso em todo o processo do meu mestrado e formação intelectual nesta instituição. Dona Maria Ledina, Vó Leda, a mãe primeira dessa dissertação, tudo nasce a partir de sua história com a escrita, ela e sua história agora seguem vivas e se eternizam neste trabalho.

Durante esses 2 anos, novas pessoas entraram em minha vida e ganharam espaço significativo: Estevão Nicholas Rosário dos Santos, que chegou como um presente, sempre muito companheiro, com energia e presença sem igual; Luisa Sapir, minha amiga, sorriu só em escrever o seu nome aqui, que presente é sua amizade aqui na pós; Fernando Mancebo, um parceiro ímpar, tenho certeza que muitas das minhas produções só foram possíveis porque você me ajudou; Bianca Toscano, a sua coragem me contagia, você não tem medo de dizer o que pensa e a sua força me move; Richard dos Santos, a única pessoa que me viu chorar tanto nesse período, que bom que chorei com você, que bom que foi com um amigo; Luana Bringel, já nos conhecemos há um bom tempo, mas nossa amizade ganhou outra força agora, o seu sorriso e sua força me provocam e me ajudam, obrigado; Darlan Gomes Santos, acho que ninguém esteve tão próximo e tão presente de mim nos últimos tempos, obrigado pela conexão e por tantas provocações.

Se eu não encerrar por aqui, terei que fazer uma nova dissertação, só para agradecer tantas pessoas que me atravessaram nesses últimos dois anos, saibam que, apesar da falta de menção, sou profundamente grato pelos carinhos e força que sempre me deram em minha jornada, gratidão.

SUMÁRIO

Resumo.....	4
Abstract	5
SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 01 — UMA RETOMADA À IMUNDICE: APOLOGÉTICA À ESCRITA DA CARNE	23
Multiplicidade e performance — Escrita enquanto técnica de expressão	23
Palavra e carne: um pecado necessário	26
Precedência à vida cristã — cultura e afecções	30
Neoliberalismo e subjetividade: a capilarização do individualismo no vivível	31
CAPÍTULO 2 — UM HORIZONTE: MÚLTIPLAS DIREÇÕES DE LUTA, QUAIS NOS INTERESSA?.....	35
Linguagem e disputa: política das palavras.....	35
Palavra e direção de luta: quais direções interessam a nossa militância?	39
Por um diagnóstico: o inimigo sistêmico e os desvios da militância contemporânea	41
Uma radiografia da infraestrutura do capitalismo na alma militante	48
Gestação e consolidação de um realismo capitalista	58
Não se trata apenas de uma revolução molar, mas no micro da gramática e na estilística existencial	61
CAPÍTULO 3 — POR UMA ESCRITA ÉTICO-ESTÉTICO-POLÍTICA.....	68
Escrevivência diante da Necropolítica	71
Escrita enquanto fôlego de vida	72
Escrita como terapêutica da insurgência	75
A escrita como reivindicação da vida.....	76
Escrita e direito: uma ferramenta	78
Escrita como navalha	79
Grafias insurgentes e libertação	81
Escrita enquanto máquina de guerra	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

INTRODUÇÃO

Esta dissertação emerge das minhas impossibilidades de realizar uma escrita linear, conforme às normas formais da língua materna ou de qualquer outra. Com o propósito de refletir sobre o lugar político e histórico da escrita e suas formas de luta em um campo de guerra e contágio político contemporâneo, concebo esta obra como um laboratório para as forças que coabitam em mim e para além de mim. Tal como uma máquina de tear que, a cada batida, entrelaça fios em múltiplas direções, esta dissertação constrói-se a partir de inúmeras batidas de confecção. Assim, reconhecendo o corpo como local fabril – uma usina de forças para múltiplas linhas – e a escrita como produto inundado por fluxos de diversas ordens subjetivas, aposto nos sentidos mais mundanos inscritos e impregnados em minhas mãos como matéria prima deste trabalho.

Partindo de uma abordagem que não se alicerça nos princípios de uma razão pura, mas que se move transversalmente por uma racionalidade da imundice – aquela que pulsa na carne viva (RAMOS, 2022) –, delineia-se o desejo de traçar pistas para uma performance do corpo escritor. Este corpo performático é capaz de engendrar uma máquina de guerra que enfrenta os embates dos contágios desejantes (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Concomitantemente, torna-se imperioso interpelar as concepções neoliberais de representatividade, dada a presença política de tal discurso em frentes que se pretendem subversivas ao sistema capitalista – autodenominadas de esquerda – mas que, sob a ótica de uma suposta vitória no capitalismo, desviam-se de seu objetivo primordial: a superação do sistema vigente. Diante disso, para tensionar a posição neoliberal acerca da representatividade como triunfo de corpos minoritários no sistema capitalista, é substancial denunciar como certa esquerda liberal se afasta da suspensão do paradigma capitalista e se aproxima de uma acomodação a ele. Impõe-se, assim, a discussão de proposições que indiquem trilhas para a superação do atual sistema dominante, em vez de celebrar a mercantilização da existência estética de corpos minoritários como um avanço progressista. É basilar, portanto, a interpelação que revele tais capturas não como vitórias, e muito menos como motivo de celebração, na verdade, acomoda-se com uma disputa de capital simbólico.

Implicado em uma investigação que se debruça sobre as conexões entre escrita, corpo e democracia no sistema capitalista, ressalto a minha história de vida como questão-problema nodal e mote desta pesquisa. Para uma visão mais panorâmica, é elementar indicar que não há relato sem experiência. Nisto, aposta-se também nos sentidos amplos de experiência, conforme já evidenciava Walter Benjamin ao distinguir experiência (Erfahrung) de vivência (Erlebnis). “Para Benjamin, a experiência constitui um traço cultural enraizado na tradição, enquanto a

vivência ou experiência vivida reenvia para a vida particular do indivíduo, na sua inefável preciosidade e na sua solidão” (AQUINO, 2010, p. 47). Essa diretriz nos instrumentaliza para localizar a experiência no campo da cultura, a partir dos determinantes cultivados e repetidos em um dado contexto social. Torna-se possível, assim, refletir que a experiência não pertence ao domínio privativo do sujeito, mas se abre para as possibilidades de análise de uma ontologia do presente (FREITAS, 2012). Nessa direção, busca-se perscrutar a trajetória da escrita, marcando tudo que a habita como indicativos cruciais de seus processos e evidenciando os elementos circunstanciais dessa produção. Deste modo, abrimos espaço à transmissão da experiência e da ancestralidade que oralmente me foi legada, como forma de expressão da trajetória desta dissertação e como proposição de análise de uma tradição que condiciona as possibilidades de efetivação da escrita.

Decerto, soa como uma sã loucura afirmar que esta dissertação nasce de minhas incompetências em realizar uma escrita reta e adequada. Contudo, é curioso observar que uma história de incapacidade na execução da escrita formal é, na verdade, um processo natural e dolorosamente comum a muitos corpos marcados por circunstâncias históricas e materiais similares às minhas.

Embora meus pais estejam vivos e tenham participado de minha infância, fui criado predominantemente por minha avó, que vivenciou de perto muitos dos horrores do racismo estruturante do Brasil. Do pouco que minha avó sabia escrever, aprendeu com uma das filhas de sua antiga patroa. Minha avó relatava que Letícia, a filha da patroa, reservava um momento durante o almoço dela própria, avó, para ensinar-lhe o alfabeto. Aqueles momentos representavam um dos contatos mais próximos que minha falecida avó tinha com a família empregadora. Com lágrimas nos olhos, ela sempre contava sobre as interdições que sofria na casa que limpava e cuidava: Dona Maria Leda não podia usar os mesmos pratos e talheres que os donos da casa; havia um banheiro separado para a empregada que era "como da família"; uma mesa separada, "com muito amor e carinho", era disposta distante da mesa da família para suas refeições. Para além das regras sanitárias que a família branca impunha à empregada negra dentro de casa, jamais me esquecerei de cada lágrima derramada por minha avó ao relatar que, após receber um abraço de um membro daquela família, ouvia a frase: "Com licença, Dona Ledina. Agora vou precisar tomar um banho rapidinho. Gostamos muito da senhora! Mas não posso ficar com este cheiro." A presença da empregada negra, em sua integralidade, significava um perigo, um risco de contaminação; e a família, apesar do "amor", não podia se "impregnar" com a "outra raça".

Essa família, descrita como tão amorosa, foi generosa o suficiente – apesar dos "riscos" – para permitir que Leticia ensinasse a empregada negra a ler e escrever. Afinal, como poderiam deixar recados para uma empregada analfabeta? Algo drástico precisava ser feito. Assim, Dona Ledina começou a receber as "generosas" aulas de alfabetização da filha mais nova da família. Dessa forma, a pessoa mais importante na minha criação começou a manejar a escrita: sabia redigir a lista de compras do mercado e ler os bilhetes como "chegaremos mais cedo hoje", deixados pelos patrões.

Com um sonho muito próximo ao meu, minha mãe, ainda jovem, desejava ser professora. Todavia, seus anseios foram cirurgicamente extirpados. Sempre que sou questionado sobre o sentido do meu mestrado, o que ele é e para que serve, menciono meu desejo de ser professor de ensino superior. Imediatamente, minha mãe é transportada por suas memórias: "Eu também queria ser professora, queria muito mesmo. Mas minha mãe nunca entendeu...". Este relato acompanha a memória da concepção do que é a alfabetização e o lugar social da escrita para muitos corpos: "Minha mãe dizia que não precisava estudar mais, bastava saber ler e escrever pra quando a patroa deixasse algum recado. Já estava bom!". O lugar social da alfabetização cristalizava-se no próprio processo de ensino acessível à minha avó: ler e escrever eram atividades circunscritas ao serviço da subalternização, à venda e exploração da força de trabalho da minha ancestralidade mais próxima. É evidente que muitos dos que me antecederam nunca foram alfabetizados; da linhagem mais próxima de minha criação, minha avó foi a primeira a conhecer algumas palavras.

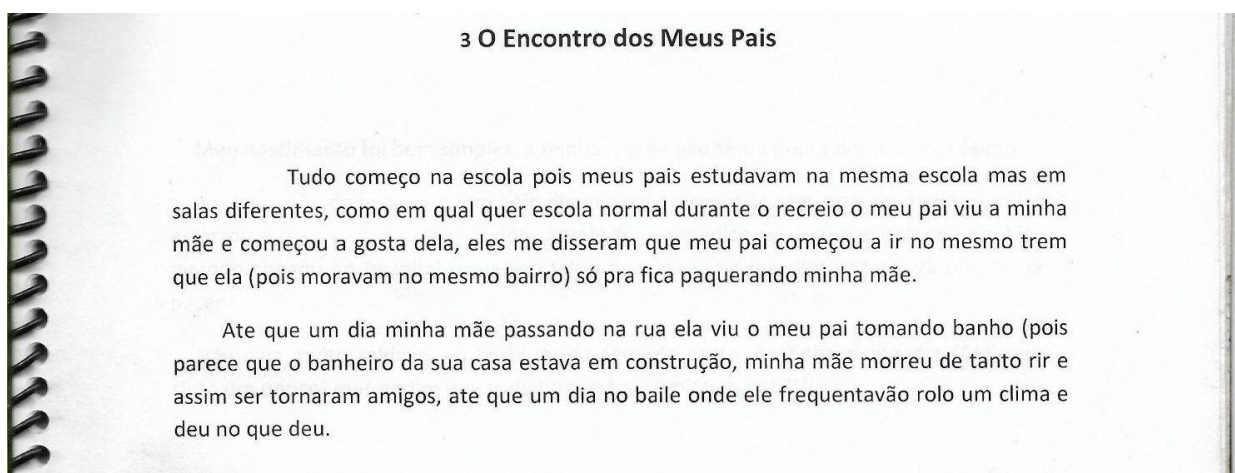
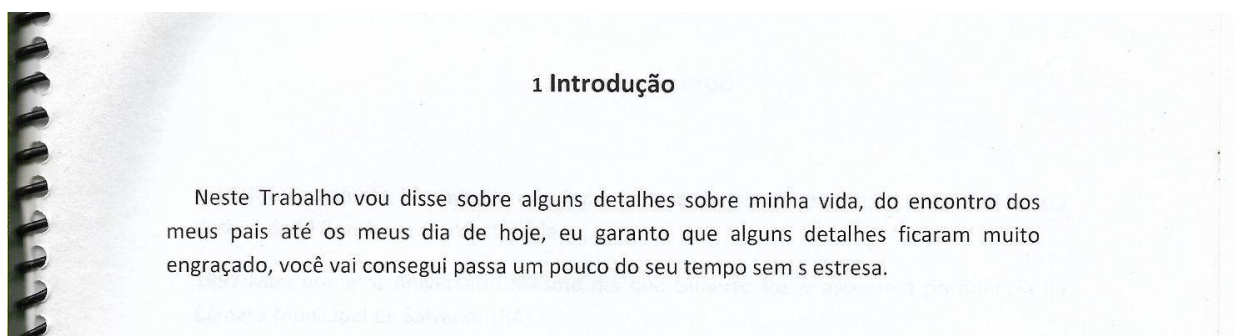
Meu pai não teve uma trajetória de formação formal muito diferente da de minha mãe. As narrativas de vida que eventualmente compartilha também expressam anseios infantis por formação e por uma profissão de maior prestígio intelectual. Enquanto minha mãe teve que estudar o suficiente para servir aos patrões, meu pai teve seus estudos interrompidos para trabalhar. Cursou apenas até a quarta série do ensino fundamental e, sem ter de fato aperfeiçoado a escrita e a leitura, foi retirado da escola para trabalhar como servente de obras e complementar a renda familiar. "Eu era muito moleque quando o patrão do meu pai pediu para que ele me deixasse ir para a escola e ele respondia: 'Que nada! Tem que ralar agora novinho mesmo, pra virar cabra macho. Se não, fica frouxo.'". Sobre esse quadro vívido, sua experiência de vida dá notoriedade ao sentimento da perda de oportunidade, a chance de um ensino formal que parece ter escorrido por entre seus dedos: "Lembro como se ainda fosse ontem... Acho que nunca vou me esquecer disso. Era um dia de sol de rachar! Eu estava com uns 13 ou 15 anos no máximo, trabalhando debaixo daquele sol, carregando sacos de cimento e carrinho de mão cheio de concreto. Chegou o patrão e disse: 'E aí, Lico?! Esse seu pequeno aí é muito esforçado, hein?!

Eu gosto dele, parece um menino de futuro!'. Meu pai, com aquele jeito todo bronco: 'É, tô preparando pra virar cabra macho. Tem que ser assim. Se errar ou fizer merda, eu arrebento ele na porrada. Rapidinho toma prumo!'. Sempre foi assim, meu pai era muito bronco mesmo. O patrão do meu pai então falou: 'Lico, me deixe levar seu filho pra escola. Eu vou colocar seu filho na Escola Naval, lá na cidade!'. Meus olhos brilharam, imagina virar militar, eu queria muito. Mas meu pai mudou a cara na hora, ele nunca aceitaria aquilo, respondeu: 'Não, não, não... Tá doido. Meu filho vai ficar aqui comigo, vai aprender a trabalhar em obra.'. E eu tive que ficar e aprender a levantar uma casa do zero. Ai de mim se batesse no prego e ele ficasse torto... Levava logo um na orelha pra ficar esperto", ri meu pai toda vez que conta a mesma história. "Era duro, mas hoje sei todos os passos de construção de um prédio, do desenho da planta à entrega das chaves. Até avaliação do solo eu entendo hoje, meu pai fez questão de me ensinar tudo. Não tenho escolaridade, mas eu vejo um quadrado e sei, só de olhar, quantos metros quadrados ali tem" – este fato é real, perdi as contas de quantas vezes ele mediu algo, falou o tamanho da área e comprovou com uma trena; ele é sempre muito preciso nisso, é surreal. "Filho, não sei com o que você vai trabalhar, mas fico muito feliz em saber que você pode estudar e vai muito fundo nisso. Pra mim, não importa com o que você vai trabalhar, meu sonho é saber que meu filho pode escolher e não precisa passar por tudo que eu já sofri em construções civis." O acesso à educação formal de meu pai foi sacrificado em função da ajuda financeira em casa; ele sentiu na pele a exploração do trabalho infantil. Ao mesmo tempo, é nítida a profunda formação em construção civil que meu pai obteve, passando por diversas funções em construtoras. O aprendizado da escrita que lhe foi possível adveio das aproximações com engenheiros, arquitetos e outros superiores com quem precisava se comunicar – o aprendizado da escrita veio através da vida prática.

Mesmo para meus pais, a importância dos estudos formais nunca foi totalmente clara. Porém, em algum lugar, nas marcas de vida inscritas em seus corpos e almas, conhecia-se o peso da restrição e da interdição ao acesso. Aí reside um tema recorrente nas conversas do meu núcleo familiar. Durante meu desenvolvimento, um campo nublado, como um prenúncio de chuva, pairava sobre as perspectivas futuras e o potencial alcance educacional e cultural. Quiçá, os sentidos que se aguçavam sobre meu lugar no mundo eram percebidos como um dia certo de chuva; nunca houve muitas expectativas de ascensão educacional, mesmo que algum desejo de ruptura de paradigma espreitasse nossa casa. Talvez, sem clareza absoluta, meus pais tenham sido os primeiros a me impulsionar rumo a outros horizontes. Primeiro, os famosos cursos de informática dos anos 2000; depois vieram outros: administração, manutenção de computadores e inglês. Sou do interior, cresci rodeado por pessoas de baixa escolaridade; muitos tinham como

maior feito de formação o domínio da leitura e escrita, porém, predominantemente, as pessoas mais próximas eram os ditos "analfabetos funcionais". Do núcleo familiar e dos parentescos mais próximos, eu e meus primos fomos os primeiros a obter o diploma de ensino médio – com mais honra ainda, o ensino médio normal, com formação de professores. Todavia, curiosa formação...

No mesmo ano do falecimento de minha avó, em 2012, entrei no ensino médio, já um grande feito para o contexto ao qual nasci. Na disciplina de Práticas Pedagógicas e Iniciação à Pesquisa (PPIP), minha professora solicitou que escrevêssemos uma autobiografia, sem o programa Word em meu computador, corrigindo o meu texto, fiz a atividade no Wordpad, sem correções de ortografia e gramática. Tenho até hoje essa biografia que escrevi nesta época e ela revela mais do que um trabalho antigo da época de escola, na verdade, se cristalizam os valores e significado de um corpo circunscrito a uma experiência histórica e material, impregna-se heranças e inscrição de uma tradição. Compartilho aqui a digitalização de alguns capítulos dessa também cômica autobiografia:



5 Meu Primeiro Aniversario

O meu Primeiro aniversario foi bastante comum quase todas as pessoas que nós conhecemos estavam lá foi uma festa bastante animada ter tanto bolo como churrasco como era novidade para mim foi uma coisa muito doida.

Quando chegou a hora de apagar as velinhas ter uma confusão para mim todo mundo falava apaga apaga apaga apaga!!!!!! , Mas a velinha não queria apagar em tão um doido falou, cosper cosper cosper !!!, já da para imagina o que aconteceu ne!! cuspi no meu proprio bolo mas consegui o que eu queria apaguei a velinha.

6 Meu Primeiro Beijo

O meu primeiro beijo foi bastante engraçado, a minha mãe gostava de fazer a unha na casa de uma vizinha nossa a andrea, ela tinha uma filha a tamires sempre minha mãe ia lá para fazer a unha, até que um belo dia minha mãe me levou junto com ela pois não tinha ninguém para ficar com mim nesta época eu tinha mais ou menos 5 para os 7 anos não sei direito, bom ela me deixou brincando com a tamires aí como nós dois era apenas criança nós fomos brincar de casinha como toda criança, fomos brincar dentro da casinha do cachorro como ele já tinha morrido não tinha nem um animal lá dentro nós ficamos, lá aí ela falou que era pra mim dar um beijo nela lógico como todo primeiro beijo fiquei muito nervoso e não queria ela ficou encostada até que eu dei um beijo nela, daí pra acreditar que meu primeiro beijo foi dentro da casinha do cachorro. só que ela não queria só um beijo ela queria outra coisa se é que você me entende, mas não rolou nada daí fiquei com medo da minha mãe me ver então fiquei só no beijo assim o tempo todo.

7 Meu Plano de Vida

O meu plano de vida é bastante simples mas bastante difícil pretendo terminar a formação de professores ir para marinha (talvez) e todo dinheiro que eu ganhar lá vou botar na minha conta poupança (que eu já tenho) para no mínimo pagar a matrícula da minha futura faculdade de direito, assim que terminar minha faculdade fazer alguns estágios crescer nesta profissão e então abrir o meu próprio escritório e lutar para ganhar bastante cliente e continuar.

- Leitor, eu acho esta autobiografia hilária. Não importa quantas vezes eu já tenha voltado a esses textos, não consigo conter a vontade de rir da escrita e das histórias contadas nela. Por outro lado, são esses os mesmos elementos que oferecem contribuições e evidências do que desejo empreender nesta dissertação. Então, voltemos!

Restam, assim, evidenciadas algumas das minhas impossibilidades em efetivar uma escrita linear e adequada às normativas da língua, seja ela a materna ou qualquer outra. Para

além do que foi literalmente expresso nos excertos autobiográficos anteriores, os desvios ortográficos e gramaticais ali presentes transcendem a narrativa de uma trajetória pessoal de alfabetização formal para revelarem forças constituintes de uma tradição. Os valores e significados embutidos nessas histórias desvelam sentidos de constituição do eu, da família, das experiências sexuais, do tempo de vida e existência, da cultura, entre outros. A essa análise da escrita enquanto cristalização de valores, significados de um povo, de um tempo e das afecções que marcam um corpo, nomeei "Sujeiras e impregnações presente no corpo escritor", concepção anteriormente intitulada "Escrita Imunda" (RAMOS, 2022). Dedicarei um capítulo desta dissertação ao resgate dos sentidos e desdobramentos dessa apologética à escrita imunda. Adotando como direção político-metodológica uma espécie de meta-escrita – ou cartografia da trajetória da escrita –, na qual meu corpo implicado se torna um analisador das forças de subjetivação que extrapolam o âmbito privado e as singularidades (os jogos de forças constitutivas), todo o percurso escritural aqui busca evidenciar como a própria escrita se dobra sobre si mesma. Diante disso, emergem os sentidos que esta pesquisa visa analisar, e para os quais essa autobiografia de uma "escrita torta" oferece subsídios de reflexão e aponta para as inflexões de uma escrita desobediente e/ou sem órgãos (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Doravante, ainda no âmbito da apresentação dos nascimentos desta dissertação e das reflexões sobre a escrita aqui empreendidas, interessa vislumbrar os sentidos e as forças que emanam da própria escrita, com foco especial nas suas interfaces de subjetivação subversivas, de resistências e de sua potência como máquina de guerra (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

**

As circunstâncias até aqui delineadas oferecem um panorama para que se compreenda como um específico contexto histórico-material e uma determinada tradição sobre a escrita puderam se constituir e impactar inúmeras experiências de raça, classe e gênero no Brasil. Não por acaso, denuncio uma tradição fundante que molda a experiência do exercício e da efetividade da escrita, cujas raízes históricas e sociais profundas alijaram meus antecessores do pleno acesso a essa prática. Na forja das questões relativas aos elementos materiais que instauram uma vivência transversal às pessoas negras, ganham notoriedade a violência e as brutalidades que cotidianamente lançam esses corpos às mazelas. Para uma compreensão mais aprofundada da conjuntura histórica e das adversidades dela decorrentes no território brasileiro, alguns dados são fundamentais. O Brasil, último país da América Latina a abolir a escravização, carrega um legado de violências não extintas pela simbólica abolição de 13 de maio de 1888. Tais violências contra a população negra encontram-se bem documentadas: segundo o dossiê “Mulheres negras e justiça reprodutiva”, as “mortes maternas entre mulheres negras foram 77% superiores às das brancas”

(SIQUEIRA et al., 2021, p. 48). Em matéria do Conselho Nacional de Justiça, revela-se que, entre as vítimas de feminicídio, 62% são negras, contra 37,5% brancas; nas mortes violentas em geral, a disparidade persiste, com 70,7% de vítimas negras e 28,6% brancas (MOURA, 2022). O Atlas da Violência (CUNHA, 2020) aponta que 75% das vítimas de homicídio no Brasil são negras. Bruno Lucca (2023) denuncia que 80% das mulheres trans assassinadas são negras, majoritariamente entre 18 e 29 anos. O Instituto Igarapé (2021) informa que mulheres negras possuem o dobro de chances de serem assassinadas em comparação com mulheres brancas. Durante a pandemia de Covid-19, foram as mulheres negras na base do mercado de trabalho as que mais morreram, conforme reportou o Jornal da USP (2021). Adicionalmente, Nunes (2023) destaca a prevalência de mulheres negras entre as vítimas de violência obstétrica. Uma mulher negra auferia menos da metade do salário de um homem branco (PAPP; LIMA; GERBELLI, 2020), e, nos últimos dez anos, 90% das mulheres que se tornaram mães solo são negras (G1, 2023).

Concomitantemente a esses dados materiais, outras interfaces são substanciais para a constituição do quadro político-histórico fundante desta realidade: as heranças históricas e toda a produção de referenciais existenciais subjetivos que moldam as concepções de presente e futuro. Expressam-se aqui as dimensões elementares à existência negra no Brasil, que Muniz Sodré (2023) sinaliza como processos concretos e subjetivos relativos à exterioridade e à interioridade. Nesse sentido, Sodré (2023) denuncia os elementos nodais à subalternização dos corpos negros no Brasil: para além das heranças materiais e da pobreza herdada, inscrevem-se sobre estes corpos formas escravistas ressignificadas na contemporaneidade. De modo análogo, a psiquiatra e escritora Neusa Santos Souza (2021) apresenta argumentos que elucidam os processos de constituição das referências que os sujeitos negros possuem de si. A autora defenderá a existência de uma colonização psíquica do sujeito negro, que nomeia por “Ideal do Eu branco” (SOUZA, 2021, p. 65). A argumentação de Souza (2021) expande o horizonte de reflexões sobre o domínio discursivo que incide sobre os corpos negros, reforçando seu lugar social e político no território brasileiro e dando visibilidade aos processos constituintes de subalternização e inferiorização que recaem sobre essa população. As contribuições de Muniz Sodré (2023) e Neusa Santos Souza (2021) são, portanto, cruciais para uma compreensão complexa da experiência negra no Brasil, iluminando as sofisticadas construções históricas, políticas e subjetivas que consolidam o lugar social desses corpos.

Esses processos de constituição do país estão profundamente entrelaçados com as matrizes de subjetivação do próprio capitalismo, sendo o racismo uma de suas estruturas de sustentação por excelência. Se antes poderíamos interpretar essa dinâmica como uma carência individual ou

um problema familiar não resolvido, hoje seria ingênuo ignorar as forças que interseccionam dialeticamente racismo e capitalismo. Esse cruzamento envolve tanto a produção subjetiva quanto as condições materiais que moldam a subalternização e a gestão desses corpos – uma violência que serve aos interesses do capitalismo e atinge a alma. É nesse contexto que a noção de governamentalidade, tal como discutida por Foucault (2008), torna-se pertinente para analisar como o poder se exerce para além do Estado, produzindo sujeitos e gerindo populações. Sob essa ótica, as contribuições de Neusa Santos Souza (2021) podem ser lidas também como formas de desvelar os mecanismos dessa governamentalidade racializada e as possibilidades de resistência a ela.

As reflexões de Neusa Santos Souza (2021) foram escolhidas por seu poderoso alinhamento à concepção de “tornar-se”, aproximando-se do resgate do protagonismo de nossas subjetividades. Compreendendo a raça como uma estrutura do capitalismo, Souza (2021) nos confronta com a interface da constituição do Eu e do ideal do Eu colonizado, o "Ideal do Eu branco". Utilizando a psicanálise como instrumental teórico, a autora descreve o ideal do Eu como um processo simbólico que molda o indivíduo enquanto sujeito, direcionando o desejo por meio de interrogações como: “quem eu preciso ser para efetivar o meu desejo, para me colocar como sujeito de desejo?” e “quem eu preciso ser para ser um sujeito amado?”. Nessa lógica simbólica, a designação primeira e mais valorizada para pessoas negras é, paradoxalmente, a branquitude. É fundamental compreender que não há capitalismo sem a invenção da raça; as interfaces da colonização e da tecnologia racial estão profundamente interligadas.

Diante desse panorama, compreendemos que a estrutura do racismo opera como engrenagem do capitalismo em uma infraestrutura intrapsíquica. Contudo, ao mesmo tempo em que Neusa Santos Souza (2021) denuncia o racismo e o ideal colonizado de subjetividade, ela também aponta uma saída: a tomada de discurso sobre si, de modo a esvaziar os significados colonizadores e inscrever novos sentidos sobre quem se é. A autora afirma que não se nasce negro, mas que é necessário “tornar-se negro” em relação a esse significante. Quantos de nós já não ouvimos eufemismos como “mulata” ou “moreninha”? Tais termos são frequentemente mobilizados para evitar a palavra “negro”, carregada de inúmeros significados historicamente impostos. Quando alguém se identifica como preto ou preta, não é raro surgir um constrangimento: “não, preto não, eu gosto tanto de você, moreninha”. O sentido da palavra "negro" está imbuído de um desrespeito tático, e é essa dimensão que o discurso colonial utiliza para nos posicionar constantemente em um lugar de subalternidade.

Configura-se, assim, um novo prisma para a leitura da experiência de alfabetização dos meus antepassados frente ao acesso e ao exercício da escrita. Para além da condição material e

das urgências de sobrevivência no sistema capitalista, o enunciado de minha falecida avó – “basta saber ler e escrever pra quando a patroa deixar algum recado, já tá bom!” – desvela as referências de existência dos corpos subjugados à experiência do racismo, conferindo notoriedade às formas escravistas ressignificadas e às constituições simbólicas do que é ser-se neste mundo. Paralelamente, adotando como primazia a apreensão dos processos de subjetivação como advindos de múltiplas forças – onde cada sujeito emerge de uma trama complexa, de redes de diversas origens e naturezas –, nenhuma escrita poderá ser tomada como produto de uma individualidade isolada. Interessa, antes, esquadrinhá-la à luz da aparição concreta das determinações múltiplas e da pluralidade de forças que coabitam um corpo escritor (DELEUZE, 1997). Esta direção analítica, decerto, encontra eco em hipóteses já levantadas pela perspectiva marxista, a qual postula que: “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida [...]” (MARX, 1982a, p. 14). Implicam-se, diante disso, direções de análise que concebem a instrumentalização e efetivação da escrita enquanto uma máquina territorial, material, sintética, pluralista e de guerra (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

Disputar o sentido da escrita e descolonizar o termo “negro” é, portanto, um processo de saúde mental, uma prática clínica no campo social que envolve a retomada da palavra e a construção de um novo significado para o ser negro. “Tornar-se negro” implica protagonizar a narrativa contraposta àquilo que o sistema de opressão enuncia sobre nós. É esta percepção que considero fundamental para a presente reflexão. Se a palavra “negro” está impregnada de um sentido historicamente negativo, contraponho: “eu sou preto porque eu sou poderoso!”. É essa transvaloração que promove a transformação. Tornar-se negro é criar para si novos lugares e novas frentes de luta e, nesse processo, convocar um inconsciente que dialogue e progrida com as transformações do mundo, transcendendo a mera racionalidade.

Por fim, evidencia-se que nossas formas de resistência se situam no limiar entre a esperança e uma visão crítica da realidade, sem se fixarem exclusivamente em nenhuma dessas posições – esta é a própria direção do “tornar-se”, do “vir a ser”. Seja nas lutas anticapacitistas, antirracistas ou feministas, cada qual pode inventar seu próprio caminho. Contudo, se nosso horizonte for limitado apenas pelo que as forças opressoras impõem, a sobrevivência torna-se um desafio ainda maior. Esse é o ponto que Conceição Evaristo (2014) desenvolve em *Olhos d’Água*. Ela nos presenteia com uma frase que se tornou um lema nas lutas negras, cumprindo a dupla função de denunciar o sistema e o pacto da branquitude, ao mesmo tempo em que afirma a potência da vida: “Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de sobreviver”

(EVARISTO, 2014, p. 99). Percebe-se, então, que a resistência reside nesse limiar. Conceição Evaristo não é ingênua; não romantiza o tráfico ou as favelas, não apresenta um “mundo mágico, feliz, e cheio de alegorias fantásticas”, tampouco define esses espaços como destinos inexoráveis de morte.

O trabalho que Evaristo realiza é material, mas também profundamente subjetivo; ela o denomina um trabalho emocional. Em sua escrita, ao relatar a experiência de ser negro no Brasil, descreve essa vivência como um processo de “sangria”. No entanto, é precisamente essa “sangria desatada” que, paradoxalmente, pode impedir o adoecimento paralisante. Sua escrita é precisa, quase cirúrgica, operando no campo emocional. O gesto literário e as políticas e poéticas de Conceição Evaristo são, assim, um sopro de vida para muitos corpos negros. Mesmo ao situar-se em territórios marcados pela brutalidade, ela oferece respiros. Ao observarmos eventos como o assassinato de George Floyd nos Estados Unidos (BBC, 2020), percebemos como a brutalidade racial asfixia, retira o fôlego das pessoas – algo simbolicamente evidenciado na ausência de pulsação e respiração em um corpo sem vida. Destarte, há algo em nossa subjetividade e em nossas militâncias que também pode, por vezes, nos privar de fôlego; a tristeza e o peso da luta podem nos esgotar. Por isso, a tarefa que se impõe em nossas políticas de transmissibilidade é também a de transmitir fôlego, contagiar com vida, com axé.

POR UMA DIREÇÃO ESCRITA E INSCRITA DE MÉTODO

Esta dissertação configura-se como uma investigação em que a própria escrita é o método fundamental. Trata-se de um trabalho de profunda base bibliográfica, ancorado na tradição da filosofia da diferença, que concebe o gesto escritural como um movimento intrínseco de reflexão e transformação. Como ponto de partida, retoma e aprofunda os achados do trabalho de conclusão de curso intitulado “Por uma escrita imunda: as (in)pregnâncias da vida no gesto literário” (RAMOS, 2022), posteriormente publicado pela Editora Sunny. Resgatando o entendimento da escrita como manifestação de um mundo subjetivo do corpo escritor, este manuscrito busca expandir e atualizar outros sentidos da literatura enquanto gesto político em disputa no cenário contemporâneo.

Nessa perspectiva, a pesquisa investiga como a escrita que expressa certas existências confronta o status quo. A abordagem metodológica desta dissertação delinea-se, portanto, como um mapeamento subjetivo da escrita. Este se opera em um plano virtual, buscando cartografar as conjunturas possíveis que o ato de escrever pode engendrar – uma prática investigativa que dialoga com as proposições de Deleuze e Guattari (1997) sobre a cartografia como alternativa à representação ou decalque. O cerne desta investigação reside em identificar, analisar e fomentar

a proposição de uma escrita combativa às lógicas capitalistas. Este percurso cartográfico visa apreender as funções de discordância com o mundo que a escrita pode veicular, indagando como ela se torna ferramenta de interpelação e dissidência frente a sistemas de opressão – como o racismo estrutural e a cisheteronormatividade – entendidos como engrenagens centrais do capitalismo. Mantém-se, assim, o foco na não dissociação entre a opressão de corpos minoritários e os interesses deste sistema maior. O objetivo é apreender as funções de discordância com o mundo que a escrita pode veicular, indagando como ela se torna ferramenta de interpelação e dissidência frente a sistemas de opressão como o racismo estrutural e a cisheteronormatividade. Parte-se do pressuposto de que tais sistemas operam como engrenagens centrais do capitalismo, sendo crucial a não dissociação entre a opressão de corpos minoritários e os interesses desse sistema maior.

Diante desse quadro, o problema de pesquisa centraliza-se em analisar como diversos discursos, mesmo aqueles presentes em posicionamentos ditos progressistas, podem alinhar-se à perspectiva neoliberal contemporânea. Tal alinhamento arrisca transformar existências minoritárias – ainda que com potencial disruptivo aos sistemas de opressão – em meras mercadorias. Nesse sentido, esta discussão foca nas axiomáticas que a máquina capitalista é capaz de impor às existências que destoam das normatividades opressoras. Em outras palavras, este trabalho problematiza como vidas negras e existências de dissidências sexuais e de gênero, mesmo quando se manifestam de forma revolucionária em suas escritas, podem ter essas mesmas escritas tornadas palatáveis aos discursos hegemônicos, convertendo-se em produtos liberais, individualistas e corporativistas. Essa análise transcende a mera venda de livros; o que importa menos é o livro que vende e mais o discurso que ele propaga e os efeitos de cristalização e docilização que pode gerar. A direção aqui é, portanto, interpelar uma certa proposição de esquerda liberal, questionando se determinadas "escritas de existência", como a escrevivência, de fato confrontam o sistema que as oprime ou se, ao contrário, tornam-se dóceis e acabam por fortalecer uma mais-valia subjetiva, encerrando-se no esforço individual e no apagamento da coletividade, o que, em última instância, serve ao lucro empresarial.

A tomada do gesto de leitura e escrita como método de investigação é reiterada ao se considerar a função de escritas de corpos dissidentes que, imbuídas de uma perspectiva crítica, buscam ocupar espaço na cena pública. A dupla vetorização das forças do pensamento e da escrita, como aponta Walter Benjamin, pode exprimir aquilo que ele denominou de “as mais profundas modificações” (BENJAMIN, 1996, p. 149). Tais modificações desvelam os efeitos de subjetivação que o processo de escrita é capaz de propiciar. Benjamin (1996, p. 149) também oferece uma pista metodológica crucial ao afirmar que o “mau escritor é o escritor que sempre

diz mais do que pensa”, ou aquele que cultiva a clareza e a sensibilidade como qualidades supremas na escrita, fazendo fronteira na razão em vez de permitir que a escrita seja um esforço que também produz pensamento. Essa perspectiva benjaminiana fundamenta a abordagem desta dissertação como uma espécie de “metaescrita”: um gesto de dobra da escrita sobre si mesma, compreendida enquanto movimento modificador e processo de subjetivação – uma escrita que é, em si, pesquisa e ação (“pesquisação”). Por assim dizer, não se trata de um método de expansão da razão por meio da escrita, Benjamin (1996) outrora afirmou:

A base de todas as questões de estilo é que não existe em absoluto esta: dizer o que se pensa. Pois o dizer não é somente uma expressão, e sim toda uma realização do pensar que o submete às mais profundas modificações, exatamente igual que o caminhar até uma meta não é somente a expressão de um desejo de alcançar senão sua realização, e expõe a este desejo as mais profundas modificações (p. 149).

Diante disso, esta pesquisa concebe a tecnologia da escrita como uma relação de profunda imbricação entre sujeito-objeto e, simultaneamente, entre objeto-método. Adota-se, assim, uma postura investigativa aberta ao desvio e à modificação contínua, partindo do pressuposto de que, ao final do processo de investigar e escrever, nem o pesquisador nem a própria escrita permanecem os mesmos. Walter Benjamin (1996) oferece pistas metodológicas para compreender a escrita como um processo de subjetivação – uma “escrita da subjetivação” – no qual a tomada da escrita como objeto e método configura um gesto duplo e interdependente. Nessa dinâmica, não interessam as determinações teleológicas (um fim predefinido), mas sim o condicionamento de possibilidades de devir (DELEUZE, 1997). Nesse sentido, a apropriação da escrita, instrumentalizada pela perspectiva da corrente filosófica que Deleuze (2020) nomeou como Filosofia da Diferença, não é apenas uma aposta teórico-metodológica, mas fundamentalmente uma abertura aos processos micropolíticos cruciais para as indagações sobre o mundo e sobre si que este trabalho empreende.

No que tange ao campo de investigação desta pesquisa, são primordiais as obras que, em suas próprias performances textuais, constituem-se como efetivação de uma ação dissidente e crítica. Michel Foucault, por exemplo, durante boa parte de sua trajetória intelectual, fez da escrita um instrumento de escavação do pensamento e uma via para, com o “bisturi da escrita”, incidir sobre o real e abrir novas fendas de inteligibilidade (FOUCAULT, 2016). Deleuze (2013), por sua vez, fornece outras pistas que atizam a curiosidade sobre a instrumentalização da escrita nesse pensador, disserta:

Foucault nunca encarou a escritura como um objetivo, como um fim. É exatamente isso que faz dele um grande escritor, que coloca no que escreve uma alegria cada vez maior, um riso cada vez mais evidente. Divina comédia das punições: é um direito elementar do leitor ficar fascinado até as gargalhadas diante de tantas invenções perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos. Dos aparelhos antimasturbatórios para crianças até os mecanismos das prisões para adultos, toda uma cadeia se exhibe, suscitando risos inesperados que a vergonha, o sofrimento

ou a morte não conseguem calar. Os carrascos riem raramente, ou então o seu riso é diferente (p. 33).

Esta dissertação, inspirada por pensadores como Conceição Evaristo (2019), Gilles Deleuze (1997) e Michel Foucault (2016), instrumentaliza a escrita como um ato de investigação que, em si mesmo, encarna um gesto de resistência. O objetivo é tencionar e buscar suspender paradigmas que codificam e determinam as "sinas do viver", as condições e os destinos impostos. Alinhado ao primado de que toda escrita é expressão de um mundo material e imaterial, este trabalho assume o compromisso de efetivar, em sua estética e gramática, as forças constituintes que coabitam e configuram um mundo. Sob estas diretrizes teórico-metodológicas, e a fim de refletir sobre as interfaces de luta do gesto escritural – destinando-se à publicização de experiências dissidentes no contexto brasileiro e em confronto com as forças de aniquilamento da diferença –, as obras e pensamentos dos referidos autores são fundamentais. Destacam-se, aqui, "O Belo Perigo" (FOUCAULT, 2016), onde a escrita se revela como um bisturi que incide sobre o real; o ensaio "Literatura e Vida" de Deleuze (1997), que explora as intrínsecas relações entre literatura e ontologia; e "Becos da Memória" de Conceição Evaristo (2019), performance literária da "escrevivência".

Nesta aposta teórico-metodológica, é fundamental admitir a influência de uma multidão: as muitas pessoas vistas, aquelas experimentadas como traços do campo relacional e, ainda, aquelas outras que viveram e vivem em mim — memórias e afetos que me constituem. Este trabalho se aproxima e se entende capturado pela constatação de Deleuze ao refletir sobre seu processo criativo: "Escrevemos O Anti-Édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente" (DELEUZE, 2013, p. 11). Assim, torna-se notório que, mesmo no gesto solitário da tecnologia escrita, não se escreve apenas com um par ao lado, mas a sós com uma multidão.

É nesse âmbito múltiplo que este trabalho se faz e se percebe: fragmentado, marcado, temporalizado, encarnado e impregnado de sentidos — uma dissertação que se propõe como inscrição de multidões. O termo "inscrição" busca aqui expressar a produção material e subjetiva inerente à escrita. O que se inscreve, contudo, é esta vasta rede concomitante ao sujeito — uma multidão que o precede e que ele carrega consigo –, um entrelaçamento complexo de linhas de força que moldam uma determinada subjetividade. Assume-se, por assim dizer, que este escrito metodologicamente não apenas expressa, mas também disputa a própria subjetividade.

CAPÍTULO 01 — UMA RETOMADA À IMUNDICE: APOLOGÉTICA À ESCRITA DA CARNE

Multiplicidade e performance — Escrita enquanto técnica de expressão

Quero dedicar este primeiro capítulo para realizar um reingresso a noções que pude melhor aprofundar na graduação, realização de uma apologia ao mundo. Está aí uma sentença que faz qualquer cristão comprometido com a pureza e que instaura uma agonística com a carne se indignar só em ouvir: apologia à carne, apologia ao mundo, uma defesa de tudo que é mais imundo na vida. Aqui estão elementos e aposta que faço questão de inscrever e apostar, para melhores sentidos de uma máquina de guerra, torna-se necessário concepções interessantes de uma hermenêutica da vida terrena, onde um corpo não escamoteia suas marcas, todavia, as coloca pra jogo. Nisso, se encontra um sentido estético e gramático de escrita enquanto tecnologia de expressão do vivível (Deleuze, 1997). Torna-se elementar, à sua aparição na cena pública, a heterogeneidade da linguagem e desequilíbrio de um gesto escrito que afirma a multiplicidade de sua diferença, trata-se de uma escrita que se atolou e se afunda no imundo. O ponto chave que se implica aqui é denunciar determinadas políticas de escrita higienista e transvalorar a escrita enquanto manifestação terrena e, por consequência, impura. A impureza é a única condição de possibilidade para se usufruir desta tecnologia, por assim dizer, não há neutralidade escrita, apenas a colocação em plano imanente das forças de subjetivação. Por fim, neste primeiro momento, interessa analisar como a escrita desvela um eterno *se torna-se*, convida-se a refletir que não há essência da escrita ou na escrita, porém, como esta enseja expressão de um corpo intensivo e, sobre certa óticas, revela a impregnação do fora.

**

Antes de mais nada, é importante destacar a escrita como uma das muitas tecnologias presentes — uma técnica com uma história própria que está em constante modulação e que, neste trabalho, é contextualizada no meu tempo presente. Esta dissertação poderia tomar a oralidade enquanto tecnologia de inscrição de mundo no mundo e, paralelamente, uma outra concepção de máquina de guerra, porém, a escolha aqui pela escrita se volta para meu próprio corpo escritor, algumas pistas desta direção, tão importante para a minha localização e constituição, já foram apresentadas anteriormente. A tecnologia da escrita é, sem dúvida, um método prescrito e modelado, propenso à cristalização e naturalização: as questões sobre como escrevemos, por que escrevemos, para quem escrevemos e a seleção dos signos linguísticos que empregamos são todos aspectos profundamente enraizados em contextos político-históricos específicos. É razoável admitir que toda reflexão produzida desde o início deste trabalho é limitada e, portanto,

produto de um corpo e tempo. No entanto, existe um esforço contínuo para explorar, adicionar e criar algo novo — um produto muitas vezes desconhecido até para o autor, já que sofre as mais profundas modificações no seu trajeto. Não obstante, é fundamental questionar: qual é o potencial da escrita? No entanto, antes mesmo dessa indagação, outra questão primordial surge... Quem tem o poder de inscrever esta escrita na qual estou me concentrando? Para muitos de nós, garantir o direito de aprender a escrever é assegurar uma possibilidade de expressar uma multidão presente em nós — nossos sentimentos, memórias, uma possibilidade de elaboração de nossos conflitos e etc. Porém, as condições históricas e materiais de nossa era condiciona os escritores e os não escritores. Por essa razão, afirmamos que toda expressão discursiva emerge dentro de suas próprias condições históricas de possibilidade.

A escrita é um enunciado político e corpóreo. Assim como não há escrita sem um corpo, não há produção de uma escrita sem um corpo político. Haja vista que "Não existe enunciação individual nem mesmo sujeito de enunciação" (Deleuze, Guattari, 1995, p. 12): quando o sujeito escreve, nunca fala sozinho, todo um bloco de forças que o constitui escrever e se inscreve junto com ele, ou, poderíamos dizer, enuncia por ele. Nesse sentido, é válido afirmar que todo gesto escrito representa o uso de uma tecnologia política profundamente enraizada na história e na realidade terrena, moldada por condições educacionais, compartilhadas e comunitárias. Assim, toda escrita é, ao mesmo tempo, uma inscrição de uma subjetividade, e o processo da escrita é, para o corpo escritor, um processo de subjetivação. A força intensiva presente no exercício deste gesto é uma descarga de energia de múltiplos vetores, inclusive, posterior à máquina leitura deste produto inscrito no mundo, pois toda inscrição é, por sua vez, um se colocar no mundo e uma nova possibilidade de agenciamento. Colocado isso, não posso deixar de considerar as gigantescas complexidades já colocadas a essa reflexão que vos escrevo, as possibilidades de variação da escrita, então, são absolutamente exponenciais à medida de que cada especificidade das linhas tomam evidências.

De acordo com Deleuze e Guattari (2020), a história da filosofia pôs sobre a incumbência do filósofo a forja de conceitos para organizar o caos, todavia, também nos convidam para outras posições e tarefas frente ao caos. Ao examinar o processo do gesto literário, e reconhecer que a tecnologia da escrita se desenrola em uma vasta rede rizomática, estamos confrontando o caos — um intrincado tecido do vivenciável (1997). No entanto, diante desse caos, não me sinto intimidado pelo medo de ser engolido por sua imensa complexidade. Pelo contrário, sinto e valorizo a natureza mais profunda da vida presente no gesto literário. Na verdade, encontro nele um convite genuíno para reconhecer a ordinariedade da existência terrena. Assim, reitero: dirigir nosso olhar para a vida como expressão do comum e do terreno em nada sugere desdém ou

inferioridade. Pelo contrário, com as ferramentas adequadas, veremos o fascínio ressoar em nós. Portanto, insisto em defender este escrito como uma expressão do comum, do terreno, do ordinário e do limítrofe a um mundo localizado. Pois, vejo nisso uma reivindicação daquilo que a tradição rotulou como imundo, quando na verdade, o imundo é tudo o que existe.

A escrita, essa fascinante tecnologia que grava a língua e a linguagem de uma comunidade em uma superfície, é mais do que uma simples manifestação de signos. Ela é a expressão tangível daquele que empunha a caneta; escrever é deixar uma marca indelével de uma subjetividade em formação, transformando uma força subjetiva em uma matéria viva e ativa.

A escrita, quando explorada em suas possibilidades inventivas, permite que a força imanente da vida se inscreva, transformando a matéria vivível em uma força pulsante no corpo que escreve. Essa força intensiva se conecta com outro corpo que, ao ler o que foi escrito, é mobilizado por ele. Assim, a escrita não é apenas um ato de expressão, mas também um ato de conexão, de entrelaçamento de subjetividades. Deleuze argumenta que o ato escrito é devir – abertura, um vir a ser, força que se desloca de um corpo –, e certamente é, em toda veracidade da vida, um inacabamento do que pode tornar-se, ao mesmo tempo que não visa à completude de um fim. Em *Crítica e clínica*, Deleuze (1997) diz:

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem da Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível (p. 11).

É nesse mesmo cenário que o ator político escritor realiza a sua performance aberta no grande ambiente teatral do mundo, sempre produzindo e sendo produzido por afecções da matéria vivida. Assim sendo, a escrita cada vez mais evidencia seu caráter duplo vetorial, pois escreve-se sempre em um mundo – da partilha de uma língua comum – podendo ser um gesto para si e/ou para o outro. Deleuze (1997, p. 13) fortalece essa tese ao dissertar: “Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo.” Analogamente, Proust (2017), na obra *Em Busca do Tempo Perdido*, evidencia bem essa operação ao dissertar que o trabalho do escritor é simplesmente uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor para lhe permitir distinguir o que, sem o livro, ele talvez nunca fosse vivenciar em si mesmo. Em seu estudo sobre a obra de Proust, Botton (2011) tece o seguinte comentário:

Na verdade, todo leitor, enquanto está lendo, é o leitor do seu próprio eu. O trabalho do escritor é simplesmente uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor para lhe permitir distinguir o que, sem o livro, ele talvez nunca fosse vivenciar em si mesmo. E o reconhecimento em si próprio, por parte do leitor, daquilo que o livro diz é a prova da sua veracidade (p. 25).

Portanto, sobre o caráter da expressão de uma subjetividade e as veredas que se podem se abrir para invenções de si do mundo, apresenta-se um caráter que aqui intitulo como a interface

de performance da multiplicidade que pode ser assumida na escrita. Decerto, é necessário que certa lente e que a escrita, enquanto objeto, esteja posicionada nas disposições necessárias para que essas direções que sinalizo possam se efetivar. Por isso, torna-se necessário certa apologia hermenêutica sobre as potências da subjetivação da escrita. Essa apologia empreendida neste capítulo toma como próprio ato a manifestação da escrita, não à toa, aponto esta escrita como *metaescrita*. Esse fenômeno, a inscrição de um mundo arrastado pela escrita, denuncia que “O trabalho do escritor é simplesmente uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor para lhe permitir distinguir o que ele talvez nunca fosse vivenciar em si mesmo” (Botton, 2011, p. 25). Está aí o sentido apologético e *metaescrito* desta dissertação, dobrando-se em seu próprio argumento.

Palavra e carne: um pecado necessário

Outrora, na ausência das munições que instrumentaliza uma perspectiva crítica sobre a escrita, onde torna-se possível visualizar sua interface performática e rizomática, uma simples leitura da escrita enquanto técnica de comunicação poderia se concretizar. Decerto, aqui neste trabalho, a tarefa comunicativa da escrita se presentifica, todavia, implica-se pôr em questão a função de evidenciar comuns que essa tecnologia pode manifestar. Doravante, colocadas as dimensões que tangem às concepções de multiplicidade, performance de uma subjetividade de um corpo escritor e os processos de subjetivação imbricados no próprio movimento constituinte de uma escrita, interessa pensar os sentidos de mundo tão impregnados na efetivação de uma escrita. Nesse sentido, indica-se a manifestação do gesto escrito como produto material da carne. A defesa de uma escrita comum é, acima de tudo, um compromisso tanto de pensamento quanto político, que persiste na ideia de que a tecnologia da escrita representa a expressão subjetiva e material de uma ontologia do presente: cada obra literária ou texto em geral é, invariavelmente, a manifestação subjetiva e tangível dos valores, significados, símbolos e expressões de povo em um determinado momento. Isso difere drasticamente da visão mais fundamentalista adotada por alguns indivíduos religiosos, que podem encarar certos escritos como uma verdade eterna e atemporal revelada; uma transcendência absoluta do plano material; uma escrita desprovida de corpo, tempo ou localização geográfica; uma transcrição neutra e totalizante da realidade; um guia absoluto para determinar como se deve viver; ou o único conhecimento completo necessário para compreender o mundo, entre outras concepções. Ao contrário dessas visões, o enfoque de pensamento que aqui interessa é a elaboração das reflexões sobre a escrita enquanto manifestação da ordinariedade.

Ao me deparar com essa temática, notei alguns desafios significativos: Sob a influência

ainda presente da conjuntura moral judaico-cristã, enfrentamos dificuldades para encarar os atos da escrita como expressões marginais, devido à subestimação e ao julgamento associados a essa interpretação. Além disso, em uma sociedade dominada pela imagem e pelo espetáculo, é difícil encontrar espaço para valorizar o simples e o comum da vida, especialmente quando consideramos os padrões fetichistas que o capitalismo impôs como valores dominantes. Portanto, os constrangimentos impostos à definição da escrita e a tradição que desvaloriza e subestima toda expressão afetiva do corpo são alguns dos principais pontos de discussão deste capítulo.

Conceição Evaristo (2020) foi muito feliz em marcar a sua escrita expressão de uma memória dos becos de sua favela, pois assim ela efetivou uma postura ética de uma luta negra e imunda:

Escrevo como uma homenagem póstuma à Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória.
[...]
Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela (p. 17).

Está aí uma direção terrena e encarnada sobre a execução de uma escrita que não fica à parte do corpo escritor, ao contrário, encarna-se corpo, palavra, sentido e existência. A reiteração de uma escrita voltada para as prostitutas, os malandros e as crianças vadias das vielas da memória traz à tona uma nova concepção de escrita comum para o público em geral. Esta escrita se distancia de maneira efetiva da busca por uma pureza ou higienização da vida contemporânea, abraçando sem reservas os afetos presentes em sua escrita e abandonando qualquer pretensão de aderir a um processo escrito de pura razão. A autora resgata para si uma literatura da memória e afetos.

Está aí uma questão de uma sociedade masculinista, patriarcal e cristã: uma profunda aversão aos afetos, ao prazer e aos corpos com marcas, não universais e que não assumem neutralidades. Spinoza (2009) já constatava o profundo rebaixamento aos afetos no paradigma de sua época, dirá que “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela.” (p. 97).

Partindo da compreensão de que a cultura é um elemento fundamental na criação dos valores e significados de uma civilização em um determinado espaço e tempo, surge a necessidade de questionar os valores e significados específicos presentes em nossa própria sociedade. Nesse contexto, concentro-me em realizar essa tarefa, focando em certos significados que se consolidaram em torno da experiência da vida e dos afetos ligados ao corpo. O plano de

afetação de um corpo é, sem dúvida, a experiência — a experiência é a condição fundamental pela qual um corpo se constitui ao ser atravessado por seus vetores de afecção, sendo também a condição primordial para a possibilidade de afetação. Ao afirmar isso, reconhecemos nossa condição como produtos e vetores da cultura e das afecções. Sem querer simplificar demasiadamente, afirmo que a existência humana é substancialmente experiencial e terrena — o ser está no mundo. Spinoza oferece “insights” importantes para compreendermos as forças direcionais que precedem nossa existência singular e nos impulsionam em direção a uma posição no mundo, evidenciando certa negligência em relação ao corpo e sua natureza. Seu exame da tradição revela os modos de pensar a experiência dos afetos ao sublimá-los, destacando esse gesto como um ponto de maior valor.

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária (Spinoza, 2009, p. 153).

O conteúdo sócio-histórico decantado sobre as concepções de afeto, emoção, corpo e paixão denotou um atributo que concerne a uma condição não natural como superior. A formulação deste produto coloca para nós um modo de vida de repulsa o que há de mais terreno e natural na nossa condição de estar no mundo, negação. Negar o que se atravessa no corpo torna-se maior e condição para se viver após a vida.

A tradição judaico-cristã, que nós, ocidentais, nutrimos com nossa monogamia, heterossexualidade, ênfase na sexualidade privada e diversas outras tecnologias disciplinares que impõem uma forte regulação sobre o corpo, estabeleceu um padrão de vida que é completamente antinatural — contra o desejo da carne — mas foi glorificado. Como observa Foucault (2020, p. 134), "O homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas". Diante disso, dá-se nota a uma sociedade profundamente enraizada nesses princípios, que permeiam a organização social e cultural de maneira que se assemelha a uma lógica teocrática difusa. Nessa análise, o questionamento do vocabulário cultural revela os vestígios de uma vida contrária à natureza e à terra.

Todos os antigos juízos morais estão de acordo neste ponto: é preciso destruir as paixões. A forma mais célebre dessa ideia encontra-se no Novo Testamento, no Sermão da Montanha, onde, que se diga de passagem, não se tomam todas as coisas a partir duma certa altura. Ali se diz, por exemplo, referindo-se à sexualidade: "Se teu olho direito é para ti uma ocasião de pecar, arranca-o".

Felizmente, nenhum cristão cumpriu ao pé da letra esse preceito. Destruir as paixões e os desejos unicamente por sua brutalidade e para evitar as consequências nocivas que esta produz, nos parece hoje uma fórmula particular da estupidez. Não nos admiramos dos dentistas que arrancam os dentes prevendo, que possam doer. Cumpre confessar, por outro lado, que no terreno em que se desenvolveu o cristianismo primitivo, a ideia da espiritualização das paixões não podia ser bem compreendida (Nietzsche, 2001, p. 28).

“Arranque-o, não deseje, não questione, obedeça, sirva com amor e bom grado, vá e der tudo que tens, tu-es estrangeiro desta terra, vos pertences ao reino dos céus, mundo inteiro jaz no Maligno”. Temos então aqui uma série de imperativos que são basilares a uma hermenêutica da vida antinatural e base a um modo de vida que recusa um estar no mundo: *“Não ameis o mundo, nem o que no mundo há. [...] E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos;”* *“Quem ama a sua vida perdê-la-á, e quem neste mundo odeia a sua vida guardá-la-á para a vida eterna”*¹. Esse processo moral que prescreve certa hermenêutica da vida veta a vida, bem como o vivível e coloca, de forma hierárquica, o não viver neste mundo gesto de sacramento. Com isso, o corpo e a sua natureza são destinados à brutalidade, extirpação da experiência da vida, do desejo, do prazer e de uma série de condições da própria existência.

A moral anti-natural, isto é, toda moral ensinada, venerada e predicada até agora, se dirige, ao contrário, contra os instintos vitais e é uma condenação já secreta já ruidosa e descarada desses instintos. Quando se diz: "Deus vê dentro dos corações" diz-se não às aspirações internas e superiores da vida e se considera Deus como inimigo da vida. O santo que agrada a Deus é o castrado ideal. A vida finda ali onde inicia o reino de Deus (Nietzsche, 2001, p. 31).

Transvalorar a palavra e a carne torna-se aqui imperativo de insurgência a um mundo que tudo deseja higienizar, não abrindo espaço ou campo para a produção de um corpo com os pés no chão. Este é um dos principais elementos sócio-históricos enraizados na gramática existencial da cultura no Ocidente cristão: uma hermenêutica antinatural, onde o mundo e tudo o que o compõe são vistos como não vida, e a verdadeira vida só seria possível sem eles, resultando em um paradoxo. Assumir sua presença no mundo, reconhecendo o que nos constitui e nos marca, significa, portanto, aceitar o pecado, a sujeira e a imundice — estar no mundo e se impregnar dele. Pecar é permitir que o mundo habite dentro de você — é desviar-se de um projeto prescrito para o ser e para tudo o que diz respeito à sua existência. Estar no mundo, aceitando suas virtudes e falhas, é sem dúvida um ato de subversão em relação à hermenêutica da vida antinatural. Para aqueles que interpretam minhas palavras de forma desonesta, deixo claro que viver não significa infringir a vida do outro ou a própria - considero como transgressão à vida qualquer ato que viole os direitos fundamentais humanos. Assim, pecar é desviar-se do projeto essencial da vida e de toda a potência de experimentação que ela oferece; inclusive, a falta de doses adequadas que levam às linhas suicidas também transgridem a vida, pois, de forma mais

¹ João 12:25.

disruptiva, privam a vida da experiência do vivível. Portanto, mesmo o ato de pecar requer cuidado consigo mesmo; no entanto, sua expressão efetiva representa um passo libertário e ético em direção à vida, o que justifica uma defesa da escrita pecaminosa. Considero que a escrita pecaminosa se diferencia da escrita sobre o pecado; na verdade, são diametralmente opostas. A primeira se realiza em seu próprio movimento, enquanto a segunda prescreve e molda um destino; uma é vivida, a outra é discriminatória.

Precedência à vida cristã — cultura e afecções

Em relação à análise anterior, que critica uma hermenêutica da não vida, é crucial destacar que o cristianismo não é a instituição responsável por criar todo um regime de sublimação da experiência e da experimentação, tanto em sua extensão quanto em sua intensidade — aspectos que abrangem tanto a carne quanto o pensamento. Na realidade, é mais plausível considerar que o cristianismo encontrou, no Ocidente, um ambiente propício para que tais políticas se difundissem por todo o regime da subjetividade. Mesmo os gregos, em seu período antigo e clássico, já estabeleceram certas regulamentações econômicas sobre o corpo e, conseqüentemente, uma supressão dos afetos e das paixões. Nietzsche (2001), como um crítico contundente da tradição dominante no Ocidente, aponta até mesmo para a própria filosofia que enalteceu essa hermenêutica de uma vida antinatural:

Em todos os tempos os sábios fizeram o mesmo juízo da vida: ela não vale nada... Sempre em toda parte ouvimos sair de suas bocas a mesma palavra — uma palavra repleta de dúvida, repleta de melancolia, repleta de cansaço da vida, repleta de resistência contra a vida. Mesmo Sócrates disse ao morrer. "Viver — é estar há muito tempo enfermo: devo um galo ao Esculápio libertador". Mesmo Sócrates tivera o bastante disso (p. 14).

Na presente conjuntura sócio-histórica, observamos uma tendência a enfatizar uma hermenêutica da vida antinatural e a cultura que condensa certas significações presentes no vocabulário cultural. Nessa dinâmica, as emoções e a expressão do corpo, inclusive no processo da escrita, são frequentemente suprimidas. Uma abordagem transvalorativa desse significado, que reconhece o mundo como um processo vivo, é em si mesma um ato ético-político. Ao reafirmar uma escrita que desafia essa tradição que valoriza um ideal de pureza na produção humana, questionamos todo um sistema de poder sobre os corpos que se estabelece. Os movimentos feministas estão cada vez mais engajados nesse debate, reconhecendo o estigma que permeia as concepções históricas sobre emoções e afetos, concepções que estão profundamente enraizadas nas políticas de gênero de nossa época. Como observa a antropóloga e feminista Lutz (1988):

O conceito de emoção existe em um sistema de relações de poder e desempenha um papel na manutenção deste [...] Identificando, primeiro, as emoções com a irracionalidade, a

subjetividade, o caótico e outras características negativas, e em seguida etiquetando as mulheres como o gênero emocional, as crenças culturais reforçam a subordinação ideológica das mulheres (p. 54).

Ao considerarmos um sistema de signos e significados, torna-se evidente uma radicalidade intrínseca ao modo como um povo organiza sua sociedade. As palavras e seus valores têm o poder de instituir uma política completa de estigmatização do corpo. Isso também se aplica ao corpo do escritor, pois toda uma gama de concepções opera sobre o pensamento e a essência do ser, emergindo e se imbuindo desse circuito que delinea sua identidade. Como resultado, "falar de emoções é, ao mesmo tempo, falar da sociedade, é falar de poder e política, de relações de filiação e aliança, é falar de normalidade e desvio" (p. 6). Portanto, há boas razões para fazer uma defesa de uma escrita impregnada e reafirmada como um gesto de uma política escrita dos afetos, das emoções e da memória - uma escrita absolutamente suja, permeada pelo mundo, uma escrita da imundice.

Neoliberalismo e subjetividade: a capilarização do individualismo no vivível

Ao que tange aos desafios para que possamos tomar o gesto da escrita enquanto manifestação da multiplicidade, uma experiência terrena e manifestação de uma multidão encarnada em um corpo, encontra a capilarização e a consolidação do neoliberalismo no plano da subjetividade. Partindo da premissa de que o sistema capitalista não se expressa apenas em termos econômicos, mas também organiza a vida social cotidiana, inscrevendo dinâmicas específicas de subjetivação na contemporaneidade, cabe a constatação de que a escrita e nossa percepção acerca dela também é influenciada por essa força. "O neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade" (Dardot; Laval, 2016, p. 36) e, se aqui se aposta nas intrínsecas relações entre escrita e subjetividade, de maneira alguma, deve-se ignorar o capitalismo enquanto máquina movente para este processo. Defronte a tal, constata-se que, em um sistema marcado pela privatização da vida e o que dela advém, o neoliberalismo se atualiza à medida que avança na formatação de um estilo de vida (Foucault, 2019). Sobre esse mesmo sentido, podemos tomar as definições de neoliberalismo apresentadas por David Harvey (2008):

O neoliberalismo é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos à propriedade privada, livres mercados e livre comércio (p. 12).

O neoliberalismo se apresenta como um discurso que defende uma concepção de individualidade e centralidade financeira, elementos que regem a nossa sociedade. Até o momento, pode parecer que essa discussão se limita à política distante da vida cotidiana e de sua

construção. Os discursos dominantes frequentemente tentam nos convencer de que a subjetividade humana está dissociada do sistema capitalista, sendo este apenas uma esfera ligada à circulação financeira. No entanto, é crucial compreender que capitalismo e subjetividade são forças profundamente interligadas. O capitalismo deve ser entendido como uma máquina de produção de subjetividade. Autores como Deleuze e Guattari (1996) fazem uma importante denúncia ao afirmar que “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (p. 90). Em outras palavras, macropolítica e micropolítica diferem em natureza, mas não se separam. Assim, quando discutimos o neoliberalismo, podemos pensar em termos ideológicos ou materiais, mas esses aspectos não esgotam o fenômeno. O neoliberalismo funciona como um dispositivo que efetiva e capilariza a vida cotidiana, inscrevendo uma subjetividade subalterna às engrenagens de domínio e gestão capitalistas em todas as esferas.

Diante disso, torna-se substancial analisar como as condições históricas e materiais, inclusive os elementos estes tão fundamentais para a consolidação do regime capitalista, presentes na vida estão intrinsecamente ligadas aos modos de subjetivação contemporâneos. O modo de gestão da vida econômica também se traduz na gestão e produção de um estilo de vida, ou seja, em uma “estética da existência”. Esse discurso nos transforma em “empreendedores da vida”. A lógica empresarial é transferida para o estilo de vida. Defronte a tal, denunciasses sentidos privativos sobre o movimento da escrita, principalmente quando se apreende a escrita como produto de uma propriedade privada (a experiência). Esse construto inscrito em torno da apreensão do lugar social e político possível da escrita, leva a acreditar que o que se escreve é por natureza produto de uma singularidade do ego ou, ainda poderíamos dizer, “o que eu escrevo é puro fruto da minha imaginação; particular meu; único de minha singularidade”. Esse enunciado se alinha ao neoliberalismo tão encarnado em cada um de nós e nutre as vaidades de nossos egos, a escrita torna-se uma revelação divina trazida pelo próprio deus Hermes, deixasse de ser ordinária e se apresenta como *hermēneutikē* (hermenêutica) transcendente. Esta posição egóica e privatista à escrita constitui ponto de alienação do corpo escritor e a heterogeneidade da composição língua e cultura, processo este que Raymond Williams (2007) descreve como assentamento de conteúdo sócio-histórico. Poderíamos ainda descrever que, na medida em que o escritor se afasta da tomada de consciência do contexto advindo da experiência e também a ela constitui, a produção escrita é tomada como resultado e esforço solitário, resultante de mérito singular e extraordinária revelação. Aqui, nesta dissertação, aposta-se na justaposição oposta a isso: em vez do extraordinário, *ordinariedade*; à posição do individual, particular e singular, dá-se lugar à individuação, coletivo e a multiplicidade; De encontro ao divino e a pureza, coloca-se o mundano e ao pecado (*desvio de projeto/telos*).

A apropriação da escrita enquanto resultado de uma força individual se alinha de forma elementar ao neoliberalismo, que mais do que uma ideologia acerca das direções políticas econômicas, se apresenta como uma ética, constitutiva ao um estilo de vida (Foucault, 2019). O capitalismo tomou fases mais profundas acerca do domínio político, dobra-se em forma de poder sobre o corpo e a vida, Michel Foucault intitula esta sofisticação do poder de biopolítica. Ao cálculo sobre o lugar social de determinadas vidas e corpos, uma forma de gestão política da vida, biopolítica — uma série de discursos e práticas que, em suas diversas camadas, funcionam como mecanismos de governamentalidade. O curso ministrado por Michel Foucault em 1976, intitulado *Em defesa da sociedade* (Foucault, 2012), oferece conceitos fundamentais para compreender e articular a ideia de biopolítica. Nele, Foucault defende que, no final do século XVIII, ocorre um deslocamento histórico nos usos do poder, que deixa de focar no homem-corpo como alvo principal para eleger o homem-espécie: assim, surgem o biopoder e a biopolítica. O campo de aplicação dessa nova forma de poder é a população, compreendida não como um conjunto de sujeitos de direito ou de força de trabalho, mas como um grupo de elementos vinculados a um regime geral dos seres vivos. Nesse contexto, a população refere-se à espécie humana — uma noção nova para a época, distinta do conceito de gênero humano —, que deve ser tratada como um conjunto de seres vivos coexistentes, apresentando características biológicas e patológicas específicas para a gestão estatal.

Na sequência, Michel Foucault (2012) destaca uma mudança na forma de governamentalidade do Estado: deixa-se de governar territórios para governar pessoas. A biopolítica constitui uma racionalidade de gestão da vida e da morte jamais vista anteriormente, provocando impactos severos na contemporaneidade. Na aula de 17 de março de 1976, Foucault afirma que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi a tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, momento em que o Estado se apropriou do biológico: ocorreu uma espécie de estatização do biológico (Foucault, 2012, p. 286). O autor resgata, então, a teoria clássica da soberania, cujo pilar é o direito sobre a vida e a morte; afinal, é soberano quem decide quem vive e quem morre.

Essa é uma sofisticação presente no sistema capitalista, onde o poder se manifesta de forma polimorfa. A governamentalidade se faz presente em todos os lugares, inclusive no corpo. Diferentemente do poder soberano, que se localiza externamente no soberano e em seu exército, o biopoder se dobra sobre o corpo, domesticando-o, tornando-o um corpo dócil, mais propenso à produção e menos inclinado à revolução ou ao questionamento das estruturas vigentes. Foucault explora essa questão em sua fase final, coincidindo com as últimas aulas deste curso. Se o poder

está presente em todos os lugares e momentos, sendo exercido por meio de diversas técnicas de governamentalidade.

Essas coligações entre poder e corpo, vida e governo e capitalismo e subjetividade desvelam o que Deleuze e Guattari (1996) outrora já nos havia advertido: “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (p. 90). Em outras palavras, macropolítica e micropolítica diferem em natureza, mas não se separam. Assim, quando discutimos o neoliberalismo, podemos pensar em termos ideológicos ou materiais, mas esses aspectos não esgotam o fenômeno. O neoliberalismo funciona como um dispositivo que efetiva e capilariza a vida cotidiana, inscrevendo uma subjetividade subalterna às engrenagens de domínio e gestão capitalistas em todas as esferas. Sendo assim, configura-se imperioso a analítica de que a força escrita que aqui vos disserto é sujeita às demais forças regentes neste mundo, a exemplo, a força neoliberal, individualizando e alienando a escrita deste mundo. Esse é um dos pontos nodais deste trabalho, interpelar políticas e poéticas literárias que anexam ao neoliberalismo de maneira a filiar as prerrogativas de lucro e não a superação do atual domínio através do contágio dissidente.

Portanto, se colocam uma tríade importante a esta dissertação, direções para que se coloque em questão os nós entre corpo, escrita e política, mais especificamente, a escrita na sua interface política ao se apresentar enquanto manifestação estética de certas subjetividades, principalmente, subjetividades subversivas ao capital. Ao colocarmos em cena subjetividades dissidentes e todo ódio que se destina a estas existências, há uma questão democrática: quais as condições de possibilidade destas estéticas, através de suas escritas, podem no enfrentamento mortífero de nossa era.

CAPÍTULO 2 – UM HORIZONTE: MÚLTIPLAS DIREÇÕES DE LUTA, QUAIS NOS INTERESSA?

Linguagem e disputa: política das palavras

Se palavras fossem pouca coisa, ninguém mandaria o outro tomar no cu!

Ao mandamos qualquer pessoas se fuder, imediatamente, ganha evidência que as palavras possuem forças: força de destruição, força de conexão, força de alienação, força disruptiva, força de criação, força de cura, força de adoecimento, força de ordem, força de tantas outras naturezas. Se aqui nos implicamos a defender a escrita como manifestação mundana e que esse mesmo mundo é exponenciado pela coexistência de múltiplas forças, cabe refletir sobre quais linhas a escrita poderá puxar e, destas, quais nos mais podem nos interessar ético-politicamente? A potência da escrita se circunscreve ao mundo de sua manifestação, opera lugar social-político e, assim sendo, estrutura-se certa tautologia: A escrita possui como condição inerente um mundo que a antecede; Mundo este engendra-se pela coexistência de forças; Muitas forças se anexam a escrita, ao mesmo tempo em que a escrita arrasta consigo determinadas forças; São muitas as forças que fazem com que seja possível não apenas escrever, mas também a existência e posição da escrita no mundo. Um circuito retro-alimentício que oferece movimento e efeito à escrita. Há determinadas forças que fortalecem nossas direções de luta e resistência, já outras nos capturam e nos subalternam. Se as palavras são impregnadas de forças capazes de operar no mundo que delas mesmo advém, enquanto corpo escritores alinhados com a transformação do mundo, quais escritas interessam nossa militância? Para que possamos estar implicados com tal questão, torna-se basilar a compreensão de que as palavras também possuem posição política.

Após tanta erudição e inseridos no contexto desta produção, é de choca que agora eu diga: ***Que cada cachorro lamba a sua caceta!*** A respeito disso, muito poderá ser dito: impróprio, desnecessário, sem razão, fora de nexos. Ou ainda, pode-se causar muitas dúvidas: “Ué? do nada? como assim?”. Decerto, vocês, queridos leitores, poderão se questionar a respeito do funcionamento de minhas faculdades mentais ou de minha saúde mental. Todavia, os convidou a outra análise, dizer neste momento: **Meu cu cheio de cabelo!** Isso perturba a ordem discursiva desta escrita, a escrita é não apenas um instrumento, mas uma instituição. Esta dissertação exige pureza e ordem pois a mesma ocupa posição política e social. Caso eu tencione excessivamente a ordem que este discurso exige, quebrando por absoluto as expectativas e disciplinas demandas, modula-se a força institucional deste manuscrito. Por isso, podemos dizer que não há enunciação sem posição política, mais do que lugar de fala (Ribeiro, 2019), há enunciações que seguem com

ritos instituídos em consonância ao poder, trata-se de doutrina e liturgia. Foucault (1996) já denunciou a polícia do discurso:

É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma "polícia" discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos (p. 35).

Raymond Williams, em suas obras sobre literatura, cultura literária e marxismo (Williams, 2011), assim como em “Palavras-chave - Um Vocabulário de Cultura e Sociedade” (Williams, 2007), argumenta que as determinações históricas e políticas influenciam e moldam o léxico de uma cultura, afetando tanto as palavras que são utilizadas quanto as que deixam de ser. Essas palavras são impregnadas pelas determinações históricas e materiais de um determinado território. Assim, ele parte do pressuposto de que os aparelhos ideológicos — matrizes e estruturas que sustentam a cultura de um grupo, bem como suas ideias e tendências dominantes — são determinantes na linguagem e na organização social, contribuindo para a perpetuação de certos significados.

Diante disso, as palavras transcendem a função de meros instrumentos de expressão cultural; elas são também instrumentos de dominação. Os aparelhos ideológicos constroem significados específicos sobre a linguagem e, conseqüentemente, sobre o ser, funcionando como estruturas de dominação cultural. Em outras palavras, a linguagem, o vocabulário e as palavras empregadas refletem e reforçam determinações históricas e posições sociais.

Ademais, é essencial que se compreenda que a linguagem e o léxico são intrinsecamente relacionados às questões de classe e às dinâmicas sociais. A análise das palavras revela as posições sociais que ocupam e os lugares de poder que elas constroem, evidenciando que a língua é também uma arena de disputa e uma expressão das relações de classe. Tomemos como exemplo disso que vos falo a música “O rico e o pobre” de Ary Toledo (1985):

Rico correndo é atleta
Pobre correndo é ladrão
Rico com medo é nervoso
Pobre com medo é cagão
O rico mete na cama
E o pobre mete no chão

O rico usa brinco é playboy
Pobre usa brinco é viado
Pobre traído é chifrudo
Rico traído é enganado
Rico metendo é amor
Pobre metendo é tarado

Casa de rico é mansão
Casa de pobre é maloca
Doce de rico é bombom
Doce de pobre é paçoca
Pinto de rico é pênis
Pinto de pobre é piroca

Banheiro de rico é toilette
Banheiro de pobre é privada
O rico vai fazer xixi
O pobre vai dar uma mijada
O rico vai fazer coco
O pobre vai dar uma cagada

Zona de pobre é puteiro
Zona de rico é boate
Barco de pobre é canoa
Barco de rico é iate
Amante de rico é dama
Amante de pobre é biscate

O rico come lagosta
O pobre come chuchu
Rico viaja pra Europa
Pobre viaja pra Itu
Bunda de rico tem ânus
Bunda de pobre tem cu

O rico toca piano
O pobre toca corneta
O rico é que se masturba
O pobre bate é punheta
Xana de rico é vagina
Xana de pobre é buceta

Música de rico é concerto
Música de pobre é macumba
Nome de rica é Estela
Nome de pobre é Raimunda
Rico só leva vantagem
Pobre só leva na bunda (Toledo, 1985, transcrição de áudio, minhas marcações em negrito).

O que se pretende destacar é que, por mais que a letra dessa música utilize expressões como "doce de rico é bombom, doce de pobre é paçoca", denunciando questões relativas às condições de acesso e, por assim ser, a distintas realidades materiais resultante da desigualdade, há elemento em sua poética que nos dizem um pouco mais que isso. Ainda que dois termos se refiram ao mesmo objeto, o sentido que a palavra assume evidencia uma questão de posição social, a utilização da palavra revela um regime de pertença. Nos atentemos aos períodos: “**Rico com medo é nervoso, Pobre com medo é cagão; Pobre traído é chifrudo, Rico traído é enganado; Pinto de rico é pênis, Pinto de pobre é piroca; Bunda de rico tem ânus, Bunda de pobre tem cu [...]**” Tais exemplos revelam que as palavras, impregnadas pelas determinações culturais e materiais, revelam que as palavras marcam lugar social, ou seja, determinado léxico arrasta consigo sentido e forças virtuais e de subjetivação. Assim, a linguagem, quando analisada a partir de produções culturais como esta

música, nos notifica que não há palavra fora de um regime estatutário, poderíamos ainda dizer, que com o duplo humor e denúncia. Sobre a interface jocosa desta música, corre-se o risco de naturalizar e cristalizar essas divisões de classe, porém, sobre a ótica da denúncia, abre-se condições de possibilidade de lançar luz sobre a absoluta desigualdade material e de tratamento. Decerto, essa as palavras escrita por Ary Toledo (1985) configura-se como jogo, condiciona pistas de leitura e possíveis naturalizações. Portanto, a letra mencionada pode, por um lado, cristalizar esses lugares sociais e naturalizar as hierarquias — apresentando a divisão entre "pobre" e "rico" como algo fixo é possível interpretar que ela também atua como uma forma de denúncia, evidenciando, por exemplo, que o "rico correndo é atleta, enquanto o pobre correndo é ladrão". A mesma lógica pode ser aplicada às questões envolvendo drogas: a maneira como a polícia enquadra um indivíduo — seja como usuário ou traficante — depende de fatores como cor da pele e classe social.

A análise das palavras e da linguagem revela e denuncia essas divisões sociais. Portanto, toda escrita, no sentido histórico e cultural, reflete e cristaliza os valores e significados de uma sociedade em um momento específico, determinando posições e lugares sociais. Essa cristalização atua, inclusive, na produção de marcadores que determinam quais corpos são considerados mais dignos de proteção e vida do que outros. Esse processo está presente na linguagem e nas palavras que utilizamos, revelando as estruturas de poder e dominação em vigor.

Tomar a escrita enquanto instituição aparelhada pelas liturgias necessárias para operacionalizar e efetuar a força é panorama importante para que possamos compreender que a escrita também é poder, pois nela entrecruzam-se jogos: jogos enunciativos; jogos de visibilidade; jogos de força; jogos de luta. Pois isso, palavra e escrita em nada é pouca coisa, na verdade, são as plataformas pelas quais disputamos mundos e, se nossas militância imbricação em construir muitos outros, de maneira alguma devemos nos apartar dos jogos de palavra/escrita. No entanto, este disputa possui regras muito bem consolidadas, as palavras colocasse marcando posição política-social.

Neste ponto da dissertação, proponho um aparente desvio da discussão anterior, centrada no lugar político-social das palavras e da escrita. Adentraremos, daqui em diante, na elaboração de um diagnóstico dos imperativos políticos contemporâneos, um direcionamento mais frontal às questões da nossa militância e à compreensão do momento em que nos encontramos. Permita-se, então, um percurso por outros âmbitos da reflexão, com o intuito de delimitar, em especial, a questão que interpela aquilo que se difunde e se consolida como luta

social: Temos um inimigo? Se sim, quem ele é? Quais são nossos aliados? E, caso não tenhamos essas respostas, o que, de fato, estamos fazendo?

Palavra e direção de luta: quais direções interessam a nossa militância?

A defesa radical do igualitarismo constitui a pulsação central do pensamento de esquerda, mantendo sua relevância mesmo em contextos de adversidade (Safatle, 2012). Observando a realidade brasileira, é possível constatar uma desigualdade de proporções absurdas, que remete a cenários de ficção distópica. As consequências dessas disparidades revelam-se, de forma clara, no sofrimento social, evidenciando essa como uma das lutas mais urgentes — talvez a mais urgente — para o campo progressista. A questão central é simples: a erradicação da desigualdade e construir um mundo capaz de abrigar a diferença humana, inclusive, abrindo campo para que outras diferenciações possam surgir. Esse princípio constitui o fundamento sobre o qual se sustenta o restante do pensamento de esquerda, além disso, toma-se como maior inimigo o sistema capitalista expresso não apenas em sentidos materiais, mas também como subjetividade fechada e docilizada. Assim, nossa tarefa mais urgente é romper com o estado de miséria social, econômica, política e desejante que marca nossa sociedade.

Primeiro, tomemos as desigualdades materiais e suas injustiças. O conceito de injustiça, por sua vez, manifesta-se em diversas esferas. Em uma empresa, por exemplo, a disparidade entre o salário de um executivo e o de um funcionário pode alcançar proporções imensuráveis. No âmbito de gênero, os homens ainda possuem vantagens significativas em relação às mulheres. Ademais, a realidade de herdeiros milionários, que vivem de rendimentos enquanto outros trabalham arduamente até a aposentadoria, também evidencia essas disparidades. Esses exemplos expõem a complexidade da luta contra a desigualdade e suas múltiplas formas.

A desigualdade civil é caracterizada pela violação de direitos fundamentais e inalienáveis, como o direito de expressão, frequentemente ameaçado por censura e autoritarismo, e o direito à propriedade, subjugado por uma minoria que concentra grandes quantidades de bens e recursos. No campo econômico, a desigualdade é ainda mais evidente, já que a maior parte da população enfrenta dificuldades financeiras enquanto 1% detém metade da riqueza nacional. Esse cenário perpetua a falta de liberdade, uma vez que privilégios inacessíveis a todos geram uma liberdade ilusória.

No contexto político, a atualização de princípios fundamentais como a democracia direta e a gestão coletiva é crucial. A participação da população nas decisões estatais é quase nula; embora o voto seja garantido, ele não representa a totalidade dos direitos políticos. A desigualdade nesse âmbito se manifesta quando um grupo tecnocrático perpetua o poder de maneira hereditária,

deixando a maioria marginalizada. A luta progressista, nesse sentido, busca ampliar a igualdade de participação e decisão política por meio de mecanismos como conselhos participativos, referendos e plebiscitos, até que se alcance um estágio em que não haja mais diferenciação entre representantes e representados.

No que tange aos direitos sociais, as disparidades são igualmente gritantes: enquanto alguns têm acesso às melhores instituições de ensino e serviços de saúde, outros não dispõem sequer de infraestrutura básica, como saneamento e material escolar. A garantia de direitos sociais, como dignidade no trabalho, transporte e saúde, é essencial, mas ainda inexistente para muitos.

A luta pela igualdade, nesses sentidos que vos escrevo, no entanto, não deve ser confundida com homogeneidade. O pensamento de esquerda deve ser cuidadoso ao distinguir entre igualdade e uniformidade. Não se trata de tornar todos iguais, mas de garantir que as diferenças individuais não se traduzam em sofrimento ou privilégios indevidos. A crítica às posições conservadoras se dá justamente nesse ponto: a aceitação de hierarquias e desigualdades econômicas em nome de uma suposta diferença. As diferenças só são aceitáveis quando não implicam em discriminação ou privilégios. A proposta é simples: oportunidades e condições iguais para todos, assegurando igualdade civil, econômica, política e social. Cada cidadão deve ser tratado de forma igual perante a lei e ter acesso aos direitos básicos, como propriedade, alimentação, moradia, saúde, educação e transporte. Este é o ponto central do progressismo: a construção de uma sociedade onde a igualdade radical é a base para que todos tenham as mesmas condições para exercer sua liberdade e cidadania.

A luta contra a desigualdade abrange várias dimensões. **Desigualdade Civil:** Refere-se à violação dos direitos fundamentais e inalienáveis, como a liberdade de expressão frequentemente ameaçada pela censura, e o direito de propriedade, erodido por uma minoria que acumula uma riqueza exorbitante. **Desigualdade Econômica:** Caracterizada pela concentração extrema de riqueza, onde 1% da população detém metade da riqueza nacional. Esta forma de desigualdade bloqueia a verdadeira liberdade devido à criação de "ilhas de privilégio". **Desigualdade Política:** Manifesta-se na limitada participação democrática dos cidadãos nas decisões governamentais. A proposta progressista é ampliar essa participação por meio de democracia direta, gestão coletiva, conselhos populares e plebiscitos. **Desigualdade Social:** Evidenciada quando alguns têm acesso às melhores instituições educacionais e de saúde enquanto outros mal têm recursos básicos. Direitos sociais também devem garantir dignidade no ambiente de trabalho, transporte, entre outros (Safatle, 2012).

A luta progressista enfatiza que igualdade não é sinônimo de homogeneidade. Ela não visa

anular as diferenças individuais, mas garantir que estas não se traduzam em desigualdades econômicas e sociais. Diferença e desigualdade não são equivalentes; a verdadeira igualdade permite que a diversidade floresça. Contrariamente ao pensamento conservador, que tende a aceitar a diferenciação hierárquica, o movimento progressista luta por oportunidades e condições iguais para todos, assegurando os mesmos direitos civis, econômicos, políticos e sociais, promovendo assim a justiça e inclusão para todos.

Por um diagnóstico: o inimigo sistêmico e os desvios da militância contemporânea

Uma análise radical das desigualdades sociais e das opressões contemporâneas aponta para um confronto multifacetado e incontornável com o capitalismo. Compreender este sistema como o núcleo gerador e sustentador das assimetrias de poder e da miséria social, econômica, política e desejante é crucial para que a luta por transformação não se perca em desvios ou caia em armadilhas – sobretudo aquelas que mimetizam as lógicas do próprio sistema que se visa superar. A crítica, portanto, deve ser sistêmica, evitando a personalização do "inimigo" em indivíduos, fenótipos ou grupos identitários específicos. O foco recai sobre a demolição das estruturas que perpetuam o atual funcionamento social e político. Para uma esquerda que almeja uma transformação radical, torna-se imperioso diferenciar sua gramática política e suas práticas daquelas impostas pelo neoliberalismo e pelas crescentes manifestações neofascistas, afirmando a diferença em sua multiplicidade e forjando novas condições de possibilidade para a diferenciação (DELEUZE; GUATTARI, 2020).

Contudo, observa-se o risco de uma militância que, em sua ânsia por intervir, arrisca tornar-se inócua. Refiro-me a um certo modo de fazer e agir que se restringe a um purismo civilizatório, pautando-se excessivamente por preceitos morais conjunturais e por uma lógica performativa similar à das redes sociais: curtidas, comentários e o cancelamento de indivíduos que incorrem em deslizos morais. Nesse cenário, acredita-se combater o racismo ao repreender veementemente o desafortunado que confunde injúria racial com racismo estrutural; considera-se um avanço civilizatório admoestar publicamente quem não domina a distinção entre sexo biológico e expressão de gênero; ou julga-se revolucionário hostilizar quem utiliza uma expressão popular como “não dar uma de João sem braços” – embora tal expressão seja, de fato, capacitista, não será na proibição ou no ataque individualizado que se resolverá uma questão histórica dessa magnitude. Tais práticas, ainda que possam ter intenções corretivas, resvalam para uma espécie de higienismo moral que pouco afeta as estruturas de poder. Aquilo que podemos intitular por "esquerda liberal" frequentemente foca suas energias na correção da linguagem e dos comportamentos, adotando, muitas vezes, uma postura intransigente em relação

a qualquer deslize ou divergência. Diferentemente de correntes tradicionais da esquerda intelectual – marcadas, por exemplo, pelo relativismo e pela dialética –, essa nova militância tende a operar com absolutos morais. Desse modo, discordar torna-se sinônimo de traição, e a complexidade dos debates cede lugar a julgamentos sumários. Esta conjuntura obstrui as condições de possibilidade para a emergência da heterogeneidade de nossas forças e, ao encerrar trilhas interessantes à diferenciação, incrusta-nos na homogeneidade da vida militante. A ironia trágica é que um ativismo surgido para promover justiça pode, nessas condições, mimetizar componentes do fascismo eterno – como a intolerância à diferença e o puritanismo moral –, porém agora travestidos em linguagem progressista.

Nesse sentido, François Bonnet (2021) observa que o movimento woke contemporâneo se caracteriza por um fenômeno maniqueísta na esfera moral: ideias e comportamentos considerados inaceitáveis são sumariamente tachados de radicalmente imorais, sem meio-termo. Umberto Eco (1998), em sua análise do "Ur-Fascismo" ou fascismo eterno, já alertava para como o fascismo, em suas diversas manifestações, apregoa uma superioridade moral frente aos "malnascidos" e "degenerados". Cabe, então, o questionamento incômodo: a esquerda contemporânea tem conseguido se diferenciar radicalmente dessa gramática e retórica em sua estética de existência e *modus operandi*? Se os conteúdos discursivos são opostos, as formas de engajamento e os efeitos subjetivos produzidos têm sido suficientemente distintos? Ou teríamos, em certos casos, aprendido a intimidar aqueles que não dominam nosso jargão, que desconhecem nossos debates internos, ou que são eleitos como alvos de uma "lacração" que mais expõe uma suposta superioridade intelectual do que promove uma organização política efetiva com propostas de políticas públicas transformadoras? Em uma denúncia poética e contundente, Elza Soares, na música "No Tempo da Intolerância" (2023), sentencia que vivemos numa época em que "tá todo mundo atirando pedra com a vida cheia de pecado; [...] ninguém mais pode pensar o contrário" (SOARES, 2023). Tal verso nos compele a refletir sobre essa atmosfera de policiamento e moralização que se instalou, onde práticas justificadas pela defesa de causas justas acabam por cercear heterogeneidades internas e reforçar uma ortodoxia rígida na militância.

O filósofo Michel Foucault, no prefácio à edição americana de *O Anti-Édipo*, frequentemente citado como "Introdução a uma Vida Não Fascista", advertiu que o inimigo maior é o fascismo que habita em nós mesmos, aquele que nos leva a amar o poder que nos domina e a desejar aquilo que nos aliena. Foucault (2010, p. XI) dissertou:

[...] o inimigo maior, o adversário estratégico (embora a oposição do Anti-Édipo a seus outros inimigos constituam mais um engajamento político): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas -, mas o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas

cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora. [...] Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo?

Esta reflexão foucaultiana introduz a problemática do "ativismo performativo", termo empregado para designar um tipo de engajamento político mais preocupado com a imagem e a expressão pública de virtudes do que com a transformação efetiva das estruturas sociais. Muitas vezes associado pejorativamente à “esquerda liberal” ou ao identitarismo acrítico, esse ativismo tende a enfatizar gestos simbólicos, discursos corretos e posicionamentos visíveis nas redes sociais, porém frequentemente esvaziados de consequências práticas profundas. Trata-se de uma militância voltada à performance – ao ato de mostrar-se engajado – dentro dos parâmetros de aceitabilidade de determinados círculos. No contexto brasileiro, especialmente durante os últimos anos marcados por crises políticas, esse fenômeno ganhou destaque. Jovens progressistas, outrora mobilizados por pautas anticapitalistas mais abrangentes, voltaram-se crescentemente para questões de reconhecimento identitário e condutas individuais. Embora haja, sem dúvida, importância nessas pautas, a crítica reside na forma liberal como são frequentemente tratadas: descoladas de uma crítica sistêmica e acompanhadas de um rigor moralizante aplicado a indivíduos. Em vez de questionar o neoliberalismo, adapta-se à sua gramática lógica. Cada militante arrisca tornar-se uma marca pessoal, competindo por capital moral e engajamento social. Hardt e Negri (2005) argumentam que o poder imperial contemporâneo consegue cooptar diferenças culturais de modo superficial para manter sua hegemonia, tolerando certos discursos de diversidade desde que não ameacem as estruturas do capital. Assim, quando movimentos progressistas se limitam a performances simbólicas e a disputas morais individuais, correm o risco de funcionarem como uma válvula de escape inofensiva para o sistema vigente. Campanhas de consciência social promovidas por grandes corporações, ou mesmo por órgãos do establishment – como a CIA utilizando retórica de patriarcado e interseccionalidade em propagandas recentes –, indicam como o discurso woke pode ser apropriado sem abalar as relações de poder.

A questão de uma possível contaminação da práxis de esquerda por lógicas autoritárias ou moralistas torna-se ainda mais urgente quando retomamos a conceituação de "microfascismo" proposta por Deleuze e Guattari (1996; 2010). Esta noção permite visualizar uma direção ético-política substancial: não basta autoproclamar-se "de esquerda" para estar imune a práticas fascistas. O fascismo, nessa perspectiva, transcende a categoria de um mero partido político ou regime de Estado para se manifestar como um estilo de vida, um conjunto de investimentos desejantes, medos e pulsões de controle que podem permear as relações sociais

mais íntimas e, inclusive, os próprios movimentos que se pretendem emancipatórios. Reside nos pequenos autoritarismos cotidianos, na busca por pureza, no rechaço ao que é diferente, na necessidade de encontrar bodes expiatórios e na adesão a palavras de ordem que paralisam o pensamento crítico. Deleuze e Guattari (2010) espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos, oferecendo uma chave de compreensão para o diagnóstico de nossas práticas. A análise das dinâmicas pelas quais a opressão se manifesta revela que o sintoma do capitalismo na micropolítica de nossas ações não se resume à filiação a regimes totalitários evidentes, mas se expressa também nas pequenas relações de poder, nos modos de pensar e agir que naturalizam a autoridade, a intolerância e o silenciamento do outro. Se, à direita, o fascismo se manifesta em discursos de ódio abertos, autoritarismo e saudosismo ditatorial, à esquerda ele pode surgir de forma mais sutil: no policiamento ideológico mútuo, na exigência de conformidade absoluta à “linha justa” e na punição impiedosa dos que desviam minimamente desta. Sob a égide do moralismo militante, a autonomia de pensamento é frequentemente vilipendiada, atingindo tanto opositores quanto aliados internos. Espera-se dos membros de certos grupos que obedeçam automaticamente aos catecismos ideológicos, sem espaço para questionamento (MAIA, 2024).

Divergências são, nesse contexto, interpretadas imediatamente como desvios imperdoáveis e frequentemente recebidas com rótulos estigmatizantes – “fascista”, “racista”, “reacionário” – utilizados de modo inflacionado como cartada retórica para invalidar qualquer posição desafiadora. Tal clima sectário carrega aspectos que Umberto Eco (1998) identificou nas ideologias fascistas: a criação de um inimigo absoluto, a quem não se reconhece legitimidade alguma; o apelo a uma identidade coletiva intolerante à dissensão; e a primazia da ação emocional sobre a reflexão crítica. A dinâmica de certos coletivos militantes, ao “demonizar” indivíduos divergentes, lembra a lógica apontada por Eco de que discordar é trair. Como resultado, instala-se uma forma de pensamento único moral dentro da própria esquerda, levando a práticas de exclusão muito semelhantes às da direita autoritária – ainda que justificadas por objetivos supostamente progressistas. Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (1995), já alertavam para essas armadilhas ao sugerirem que todo agenciamento revolucionário traz em si o perigo de se converter em um novo aparelho de captura fascista se não vigiar seus próprios fluxos de desejo. Ou seja, há sempre o risco de desejarmos nossa própria servidão, mascarada sob o ideal de virtude. Um coletivo que se organiza em torno do ressentimento, por exemplo, pode facilmente deslizar para práticas punitivas e autoritárias, mesmo que ostente um discurso de libertação. Existe uma espécie de “prazer sombrio” em exercer pequenas parcelas de poder punitivo – prazer esse que se alinha ao que Foucault chamou de microfísica do poder. Cada militante, investido do papel de guardião da ortodoxia, sente-se autorizado a julgar e punir

simbolicamente os demais, numa inversão preocupante onde mecanismos outrora concebidos para denunciar opressões passam a ser utilizados para oprimir dissidências dentro do próprio campo progressista.

Nos últimos anos, a cultura do cancelamento emergiu globalmente e no Brasil como expressão contundente dessa tendência punitiva e moralizante. O cancelamento refere-se ao ato de promover o ostracismo social de indivíduos – geralmente figuras públicas, mas não exclusivamente – em razão de falas ou comportamentos considerados ofensivos ou equivocados. Embora muitas vezes motivada por um senso de justiça (ao expor racismo, machismo, etc.), essa prática tem se mostrado problemática quando se torna um fim em si mesma, desprovida de contextualização ou da possibilidade de diálogo e aprendizado. No espectro progressista brasileiro, diversos casos ilustram as contradições dessa estratégia. Um exemplo marcante envolveu a psicanalista Maria Rita Kehl, aliada histórica de movimentos de esquerda, publicamente “cancelada” em 2025 após tecer críticas ao que chamou de “movimento identitário”. Kehl argumentara que certos identitarismos operam como um “nicho narcísico”, onde apenas os pertencentes a determinado grupo teriam direito à voz, enquanto aos demais restaria o “lugar de cale-se” (TONIOL, 2025). A resposta a Kehl, porém, não foi um debate sobre identidade e universalismo, mas sim um linchamento virtual que reduziu toda a sua trajetória a uma suposta culpa hereditária: por Kehl ser neta de um eugenista, seus detratores alegaram que ela carregaria uma “mácula moral” nos genes, devendo, portanto, silenciar-se. Essa acusação – de que haveria uma hereditariedade de culpa moral – replicou um dos mais tenebrosos elementos das ideologias totalitárias. Como bem observou Rodrigo Toniol (2025), “quando biologia e julgamento moral se juntam em um mesmo argumento, o ovo da serpente já foi chocado”. De fato, a lógica de atribuir às pessoas uma degenerescência hereditária devido a seus ancestrais evoca as práticas do fascismo e do nazismo, para os quais impurezas morais seriam transmitidas pelo sangue. A ironia trágica é que, no afã de combater um suposto erro de Kehl, certos setores progressistas lançaram mão exatamente da fórmula autoritária essencializante que a luta antirracista e antifascista historicamente combateu. Cobrar de Kehl as atitudes de seu avô eugenista é, como pontua Toniol (2025), reviver perigosamente a ideia de uma “moral biológica”, base de regimes de opressão extrema.

O resultado imediato de tais práticas, como aponta Guimarães (2022), é o empobrecimento dos horizontes dentro do próprio campo progressista, pois vozes dissonantes – que poderiam oferecer alternativas criativas para a transformação social – são eliminadas prematuramente. Em última instância, a militância reduzida a um monólito de pensamento tende a perder sua vitalidade crítica e tornar-se presa fácil do cansaço e do fracasso político. A

referência ao cansaço conecta-se à análise de Byung-Chul Han (2015) sobre a Sociedade do Cansaço. Han descreve um contexto em que indivíduos, sob pressão de maximizar performances (inclusive morais), acabam extenuados, ansiosos e depressivos. Aplicando essa lente ao ativismo online, podemos ver militantes engajados num ciclo interminável de vigilância e indignação – cada dia um novo erro a expiar, um novo “cancelado” a atacar. Essa espiral de hiperatividade moral leva à exaustão e à superficialidade. Em *No Enxame* (HAN, 2018), o autor caracteriza as massas digitais como um enxame de indignação: reações rápidas e virulentas que explodem e se dissipam sem necessariamente produzirem mudança duradoura. O enxame carece de racionalidade coletiva e memória histórica; é movido por impulsos momentâneos, facilmente manipuláveis. Quando a militância adere a esse modo de operação – viral, vingativo, volúvel – corre o risco de se tornar não um agente transformador, mas apenas parte do ruído da sociedade de controle, integrada ao espetáculo punitivo que entretém, mas não emancipa.

É importante salientar que denunciar os traços autoritários e ineficazes da cultura de cancelamento não equivale a desqualificar as pautas identitárias ou as lutas por justiça social. A crítica aqui desenvolvida mira o modo moralista e excludente de fazer militância, e não as causas em si. Quando movimentos sociais, mesmo involuntariamente, resvalam para o moralismo – com suas listas de palavras proibidas, suas ortodoxias rígidas e sua punição exemplar dos faltosos – eles sufocam a possibilidade de experimentação e processos de subjetivação livres. Em outras palavras, inviabilizam aquilo que Foucault chamaria de práticas de liberdade. Em vez de fomentar novos modos de existência mais justos, acabam por reiterar a forma-Tribunal de se relacionar: tudo é matéria de julgamento, confissão e pena. Guattari e Deleuze advogam por uma “nova terra” e um “povo por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1992) que só podem emergir quando o pensamento se liberta das imagens dogmáticas e das estruturas molarizantes. Isso requer valorizar a diferença em si mesma – a multiplicidade, a variação, o devir – em vez de tentar enquadrá-la imediatamente em categorias morais preconcebidas. A intolerância interna mina a construção de frentes amplas de luta e desautoriza intelectuais e militantes comprometidos, por questões muitas vezes desproporcionais ou mal compreendidas, assumindo contornos de uma estética autoritária. Como exemplo concreto: em vez de partir do princípio de que “quem não está totalmente comigo está contra mim” (característica do moralismo sectário), uma ética da diferença proporia: “quem é diferente de mim pode expandir minha compreensão, ainda que não concordemos em tudo; há potência nessa divergência”.

A Esquizoanálise, projeto teórico-prático de Deleuze e Guattari desenvolvido em *O Anti-Édipo* (2010), complementa essa discussão ao propor uma análise dos desejos que atravessam os movimentos sociais. Em vez de explicar os fenômenos políticos apenas em termos de

ideologia ou interesse econômico, os autores nos convidam a indagar: que desejos estão sendo produzidos e reprimidos aqui? Por que, por vezes, as pessoas desejam a própria repressão? No caso do ativismo performativo e moralista, a esquizoanálise ajudaria a desvendar o investimento libidinal existente no ato de punir e de aderir a uma causa percebida como pura. Poderíamos descobrir, por exemplo, desejos de pertencimento, de segurança identitária, ou mesmo pulsões reativas de agressividade canalizadas contra bodes expiatórios. O Anti-Édipo nos ensinou a ver na política não apenas o teatro da razão, mas também o teatro do inconsciente e das paixões. Somente ao encarar de frente esses afetos subterrâneos é possível escapar das armadilhas microfascistas. O intento de impor “virtude” a golpes de acusação e ostracismo está fadado ao fracasso ou a gerar monstros. Como ecoa Foucault (apud POIESIS, 2016), precisamos “não nos apaixonar pelo poder nem agir em um grupo como conjunto de indivíduos hierarquizados” – alerta válido para todos nós, “atravessados de algum modo por microfascismos” que exigem avaliação ética constante. Ou seja, a luta verdadeiramente transformadora começa pela resistência à tentação de reproduzir, em nossas fileiras, a tristeza autoritária contra a qual lutamos.

Este é, então, um ponto nevrálgico para nossa militância: urge a necessidade de nos diferenciarmos radicalmente, sobretudo em nossas estéticas existenciais. A estética existencial de uma militância transformadora clama por uma radicalidade que nos direcione para a diferença em relação ao que está posto como estrutura de dominação e produção de desigualdade. Clama-se por uma militância que seja, acima de tudo, disruptiva ao capitalismo e às suas produções de estilos de vida normalizados e mercantilizados – tal como Foucault (2019) já nos alertou ao analisar o neoliberalismo não apenas como uma doutrina econômica, mas como uma forma de governamentalidade que produz sujeitos e molda condutas, incitando um verdadeiro “estilo de vida” empresarial e concorrencial.

Não se pode combater a opressão reproduzindo opressões em microescala; não se alcança liberdade impondo novas sujeições morais. Se a extrema-direita e os fascismos se caracterizam pela exaltação da unidade acrítica, do ódio ao diferente e da obediência cega, a esquerda verdadeiramente democrática e revolucionária deve se distinguir exatamente por abraçar a diferença, o debate e a criatividade dissensual. Em outras palavras, podemos nos perguntar: estamos fomentando alegria, potência e criação coletiva? Ou estamos espalhando medo, ressentimento e conformismo? Trata-se de construir um campo progressista que consiga dialogar internamente, aprender com os erros, perdoar quando necessário e, principalmente, evoluir junto com a sociedade. Os movimentos que perduram e efetivamente mudam o mundo – dos direitos civis à luta anticolonial, das reivindicações trabalhistas às atuais pautas ambientais

e identitárias – são aqueles capazes de articular diversidades, canalizando-as contra o verdadeiro adversário: o sistema capitalista e suas engrenagens de exploração, suas vampirizações da força de trabalho e as mais-valias do desejo, que nos fazem desejar ainda mais nossa própria servidão.

Uma radiografia da infraestrutura do capitalismo na alma militante

Se o diagnóstico anterior sobre os desvios da militância contemporânea se mostra correto, cabe agora inquirir como ele se consolida e se efetiva. Quais são as engrenagens sistêmicas que permitem a uma parcela da esquerda perder de vista seu horizonte de luta estrutural para se assentar em imperativos morais, em uma disputa que por vezes se encerra em pautas de costume? Para manter a coerência da análise aqui empreendida, se apontamos que este setor da esquerda não elege a máquina capitalista como o *locus* central da guerra, sigamos nesta mesma direção: tomemos o capitalismo não apenas como um sistema de gerência financeira/econômica, mas nos detenhamos em sua face subjetiva. É nesta conjuntura que se torna nodal sua função como matriz de produção de subjetividade, com fluxos produtivos que se irradiam para todos os lados. Algumas concepções, como as de *Capitalismo Tardio* e *Realismo Capitalista*, nos oferecem subsídios cruciais para essa radiografia.

Antes de mergulharmos na teoria, tomemos algumas imagens como alegorias necessárias para a análise de um ativismo inócuo. Em 13 de setembro de 2021, uma imagem correu o mundo: em um dos eventos mais emblemáticos da elite econômica dos Estados Unidos, o Met Gala, a congressista Alexandria Ocasio-Cortez surgiu com um vestido branco onde se lia, em vermelho vibrante nas costas: "Taxem os ricos" (HILLS, 2021). A presença de uma mensagem anticapitalista, inscrita em um item de luxo, dentro de um evento da elite, não é apenas um paradoxo; é uma performance que, com honestidade brutal, parece zombar da própria ideia de protesto.



Fonte: CNN Brasil (2021).

Tenhamos esta imagem como um emblema tragicômico para o que se segue. A concepção de Capitalismo Tardio, popularizada por Fredric Jameson (1996), nos oferece um apoio fundamental para realizar a radiografia dessa máquina e de suas engrenagens de subjetivação. Para Jameson, o Capitalismo Tardio designa um estágio do capitalismo em sua fase global e integrada, caracterizado pela mercantilização de absolutamente todos os meandros da vida humana, inclusive da própria crítica. A cultura torna-se um produto, e a dissidência, uma estética a ser consumida. Nesse estágio, o sujeito deixa de ser visto como uma pessoa integrada de direitos para se tornar, potencialmente, um "produto vivo", uma marca a ser gerenciada. Este processo de desumanização, inerente à lógica lucrativa que tudo toca, faz com que as contradições do sistema deixem de operar veladamente, na alienação, para se exibirem em pleno ar livre, de forma explícita e até cínica.

Esta exibição do paradoxo ganha contornos geográficos e humanitários em outra imagem que também percorreu o mundo: o colossal armazém da Amazon em Tijuana, no México, ladeado por um bairro de moradias precárias.



Fonte: BBC News Brasil (2021).

A contradição é visível e imediata: uma das corporações mais ricas do planeta se instala em um território marcado pela vulnerabilidade social e pela carência de condições básicas de vida. Sob o enunciado neoliberal, a Amazon justifica sua presença com a prerrogativa de "levar oportunidade" à população local (BARRÍA, 2021). Trata-se de um escárnio que mal se disfarça. Não é preciso ir longe para apreender que o interesse primário é o lucro, encontrando ali mão de obra barata e regulações frouxas para aumentar sua margem de exploração. A única "oportunidade" efetivamente oferecida é a de ter suas forças vitais exauridas pela lógica visível e implacável de um capitalismo tardio, que já não sente a necessidade de esconder suas intenções.

Essa mesma lógica de contradição internalizada reverbera nas próprias práticas militantes. Tomemos alguns exemplos como elementos dessas operações, para alegoria quero evocar alguns fenômenos que estiveram presentes na parada LGBTQIAP+ de 2025: a reivindicação, o dissenso e a contradição interna. De um lado, uma das insistentes reivindicações do movimento é a visibilidade, na qual se lança luz sobre cada desvio de gênero e vida sexual frente à hetero-cis-normatividade. Acredita-se que mais visibilidade equivale a mais libertação. Para concretizar tal visibilidade, cobra-se o apoio de grandes empresas, bancos e aplicativos como Uber e Ifood. Contudo, uma das grandes pautas após o evento foi justamente o esvaziamento de patrocínios

(CALONASSI, 2025). De outro lado, e concomitantemente, uma das grandes bandeiras presentes no ato foi o protesto pelo fim da escala 6x1, um regime de trabalho extenuante ao qual, segundo pesquisas, 66% das pessoas LGBTQIAP+ já foram submetidas e que 94% pedem o fim (CÉSAR, 2025).

Aqui, o dissenso explode em plena luz do dia. A mesma militância, no mesmo ato performativo, abriga forças contrastantes: ao mesmo tempo em que solicita o fim de uma das modalidades de trabalho mais exploratórias da nossa conjuntura, clama pela presença e pelo apoio financeiro das maiores representantes dessa mesma lógica de exploração. Essa contradição é análoga ao escravo que implora ao senhor de engenho um patrocínio para sua festa de libertação. Afinal, não percamos de vista que a efetuação de uma heterossexualidade compulsória sempre serviu a um sistema que inscreve na vida sexual e nas formas de prazer lógicas produtivas e reprodutivas. Tomar o sistema heteronormativo-cisgênero como uma estrutura do capitalismo é apontar para a raiz de uma luta radicalmente revolucionária. Se a luta se restringe a ser "respeitado" e "aceito" pelo sistema, ela permanece na superfície moral dos costumes, sem tocar no cerne da questão-problema que aflige as dissidências sexuais e de gênero. A reivindicação da parada tropeça em si mesma: ora pede o fim da exploração, ora pede socorro aos mais sofisticados exploradores do nosso tempo. Este dissenso evidencia as contradições internas que moram nas atuais direções de luta, cerceando a emergência de um horizonte radical e sistêmico para se satisfazer com a aceitação performática de uma lógica que nos tem como algozes.

Para desvelar a complexidade deste aparente paradoxo, é preciso ir além da constatação do erro estratégico e compreendê-lo como um sintoma. Tal sintoma indica a infiltração de uma racionalidade neoliberal no próprio tecido dos movimentos sociais, transformando o campo da militância em um campo social de disputas por reconhecimento, prestígio e visibilidade.

Para aprofundar esta análise, recorro ao sociólogo Pierre Bourdieu (1989), que define um campo social como um espaço estruturado de posições, uma arena de lutas onde os agentes competem por um tipo específico de poder ou de capital. No campo da militância, um dos capitais mais cobiçados é o capital simbólico: o conjunto de prestígio, legitimidade, autoridade e reconhecimento associado a um agente ou a uma posição. Argumento aqui que, sob a égide do neoliberalismo, o campo do ativismo progressista corre o risco de se reconfigurar, passando de um espaço de luta coletiva contra estruturas de opressão para um mercado competitivo de disputas individuais por capital simbólico.

Esta transformação se alinha perfeitamente ao entendimento de que a governamentalidade neoliberal promove o individualismo competitivo, o empreendedorismo de si e a internalização

de normas (RAMOS; MANCEBO; SCHNEIDER, 2025). O sujeito neoliberal é incitado a se ver como uma empresa de si mesmo, constantemente otimizando seu capital humano para competir no mercado. Quando essa lógica impregna o campo da militância, o ativista pode, mesmo que inconscientemente, começar a operar como um empreendedor moral de si. Sua identidade dissidente, em vez de ser apenas a base para uma luta coletiva, torna-se também seu principal ativo, seu produto a ser valorizado no mercado de visibilidade política. A luta por reconhecimento se converte, então, em uma competição por prestígio individual.

É nesse contexto de disputa por capital simbólico que um conceito tão crucial como o de lugar de fala, popularizado no Brasil por autoras como Djamila Ribeiro (2019), pode ser distorcido e instrumentalizado. Longe de ser uma interdição que impede pessoas de outros grupos de se manifestarem, o conceito busca, em sua origem, evidenciar que todos nós falamos a partir de um lugar social específico, marcado por experiências de raça, classe, gênero, sexualidade, entre outros. Trata-se de uma ferramenta epistemológica e política para a construção de uma luta coletiva mais plural e complexa, que reconhece como a posição social de um sujeito condiciona sua perspectiva sobre as estruturas de opressão.

O conceito funciona, portanto, como um analisador que nos permite visualizar por que certas enunciações possuem maior amplitude, legitimidade e circulação no campo social do que outras. Djamila Ribeiro (2019) exemplifica isso ao mostrar como a luta feminista ganhou muito mais visibilidade quando enunciada por mulheres brancas, ainda que mulheres negras já fizessem as mesmas reivindicações há muito mais tempo. O lugar de fala desvela, assim, os jogos de poder que se assentam sobre a posição do próprio discurso e sua circularidade no campo de luta social. Por assim ser, o conceito em nada se expressa em sentidos morais ou individuais; na verdade, revela-se como uma categoria analítica das disputas de forças históricas que configuram a realidade vivida na contemporaneidade, nos convocando a lançar luz sobre as enunciações historicamente silenciadas e invisibilizadas como um ato político que busca subverter essa lógica.

Contudo, no interior de um campo social regido pela competição individual, este conceito pode ser esvaziado de seu potencial analítico e coletivo para ser convertido em um trunfo ou uma carta de capital simbólico. A reivindicação por legitimidade da fala pode se transformar, assim, em uma arma para interditar o diálogo. É o que ocorre em dinâmicas onde a identidade oprimida é utilizada não para construir pontes, mas para estabelecer hierarquias de sofrimento e de autoridade moral. A identidade torna-se uma propriedade privada que conferiria ao seu portador o monopólio da verdade sobre sua própria condição, inviabilizando a solidariedade e a escuta entre diferentes posições na luta. Em vez de se apontar como as múltiplas opressões de raça, gênero, classe e deficiência servem, em última instância, à manutenção do sistema hegemônico

de dominação, faz-se um uso privatista da própria dor para angariar visibilidade e calar outras vozes.

Essa dinâmica é um efeito direto da capilarização do estilo de vida neoliberal, que inscreve suas normas nos desejos e projetos de cada um. O desejo por transformação social é capturado e reconvertido em um desejo por reconhecimento individual no mercado de opiniões. A luta coletiva e ética cede lugar a uma reivindicação moral e individualista que, por fim, desvela as disputas por capitais simbólicos. Urge, portanto, a necessidade de um retorno a uma luta real e radical: a superação de um sistema que oprime a todos, compreendendo que a máquina capitalista efetua múltiplas tecnologias de opressão e aniquilamento da diferença. É imperativo o resgate de uma ética na militância que nos convoque a uma radicalidade em nossa racionalidade de luta, onde se possa, de fato, encontrar as condições necessárias para viver a diferença – não porque conviver com a diferença seja uma festa, mas porque é o único lugar necessário para não nutrirmos nossos próprios microfascismos.

**

Os exemplos em que esta contradição se torna visível não se esgotam. Vemos a recente onda de "trabalhadores fãs de banco", que atuam como militantes digitais na defesa das instituições financeiras (EIRAS, 2020). Vemos a febre entre jovens do jogo "Você seria um bom Uber?", que gamifica e normaliza a autoexploração (RENNER, 2025), um fenômeno tão interessante para a empresa que a própria UBER chegou a oferecer cupons de desconto reais para os jogadores no mundo virtual, financiando diretamente a brincadeira (TUDO CELULAR, 2021). Essa lógica de internalização da contradição, onde se brinca de ser explorado ou se defende o próprio algoz financeiro, encontra talvez sua manifestação mais sofisticada e global no fenômeno do *greenwashing*. Esta prática consiste na criação deliberada de uma falsa aparência de sustentabilidade e responsabilidade ambiental por parte de corporações cujas atividades centrais são, na realidade, profundamente predatórias. Mais do que mera hipocrisia, o *greenwashing* opera como uma estratégia central do Capitalismo Tardio, que aprendeu a transformar a própria crítica ecológica – e o desejo coletivo por um futuro habitável – em uma lucrativa ferramenta de marketing e legitimação.

O exemplo mais emblemático e cínico dessa operação ocorre no epicentro do debate climático global. Gigantes da indústria de combustíveis fósseis, como Shell, BP e ExxonMobil, que são historicamente as maiores responsáveis pela emissão de gases de efeito estufa, investem massivamente em campanhas publicitárias que as retratam como líderes da "transição energética". Elas promovem imagens de painéis solares, turbinas eólicas e pesquisas em "energia limpa", enquanto seus relatórios anuais revelam que a esmagadora maioria de seus investimentos continua

direcionada à prospecção e extração de petróleo e gás (GREENPEACE, 2022). A contradição atinge seu ápice quando delegações com centenas de lobistas dessas mesmas corporações marcam presença e até patrocinam as Conferências Climáticas da ONU (as COPs), os mesmos espaços onde se deveria negociar o fim de suas atividades (CORPORATE ACCOUNTABILITY, 2023).

Este mecanismo não se restringe ao setor energético. A indústria da *fast fashion*, por exemplo, lança "coleções conscientes" ou "linhas recicladas" que representam uma fração ínfima de sua produção total, desviando a atenção do modelo de negócio intrinsecamente insustentável baseado na superprodução, no descarte e na exploração de mão de obra em condições análogas à escravidão. Da mesma forma, o setor financeiro promove fundos de investimento "verdes" ou com selo "ESG" (Ambiental, Social e de Governança) que, após uma análise mais atenta, frequentemente incluem em suas carteiras ações de mineradoras, empresas de agrotóxicos e outras indústrias de alto impacto socioambiental (DEMARIA, 2023).

Em cada um desses casos, a contradição não é um defeito acidental do sistema, mas sim parte de sua estratégia de sobrevivência e expansão. A crítica ao sistema é absorvida, esvaziada de sua potência radical e devolvida ao público na forma de um produto ou de uma imagem consumível – a "calça jeans sustentável", o "investimento ético", o "petróleo responsável". O dissenso é transformado em nicho de mercado, e a angústia ecológica é convertida em um ato de consumo individual, reforçando a lógica que se pretendia combater.

Todos esses elementos apontam não apenas para uma gestão financeiro-econômica do império, mas também para uma sofisticada gerência psíquica da vida no capitalismo. Dando mais um passo nesta radiografia, ganha notoriedade o que o teórico cultural Mark Fisher (2020) nomeou como Realismo Capitalista. A célebre colocação de seu livro, que abre a obra, dimensiona o impacto desta análise:

Ao assistir *Filhos da Esperança*, é inevitável não se lembrar da frase atribuída a Fredric Jameson e Slavoj Žižek, de que é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer por 'realismo capitalista' [...] (FISHER, 2020, p. 17).

O Realismo Capitalista, portanto, marca mais do que uma ideia ou o domínio econômico e cultural de nosso tempo; ele denota uma atitude profundamente fatalista, uma atmosfera onipresente que se inscreve na subjetividade contemporânea não como um ímpeto, mas como uma inércia. Nesse quadro, os horizontes de possibilidade se encerram e consolida-se a sensação de que o capitalismo é inevitável – e, se é inevitável, não há razões efetivas para combatê-lo. Por esse motivo, a servidão e a adaptação às suas lógicas são percebidas como posturas "realistas", enquanto toda profusão de imaginação revolucionária ou de transformação radical é relegada ao campo do infértil, do ingênuo, do insofrito.

Ao retornarmos ao vestido branco com a inscrição "Taxem os ricos", munidos desta radiografia, somos capazes de vislumbrar outras dinâmicas, agora mais evidentes. O efeito inócuo daquela performance se acomoda perfeitamente ao que Fisher (2020) já denunciava: o capitalismo tardio capturou o imaginário público de tal forma que o anti-capitalismo já não atua como sua antítese, mas, paradoxalmente, como uma de suas formas de reforço. A indústria cultural e midiática oferece meios seguros e pré-formatados para se consumir ideias anti-capitalistas sem que o sistema seja realmente desafiado. A ausência de alternativas coerentes, filtrada pelas lentes do Realismo Capitalista, induz muitos movimentos a deixarem de visar o fim do sistema para, em seu lugar, mitigar seus piores efeitos – frequentemente por meio de atividades individuais baseadas no consumo ético ou na performance de virtude. Diante disso, a palavra de ordem "Taxem os ricos", estampada em um dos eventos mais exclusivos da elite econômica global, em nada ameaça o regime vigente. No máximo, aponta para uma reforma que o próprio sistema pode absorver. Podemos tomar como alegoria a opinião comum de nosso tempo, facilmente encontrada na vida cotidiana: "Vocês querem acabar com o capitalismo? Que isso? Sejam mais realistas, isso nunca vai acontecer!". Não se trata de um enunciado meramente individual, mas da manifestação de um imaginário coletivo de um tempo sitiado pela impossibilidade de reais transformações – é o império da acomodação em nossas subjetividades.

Essa atmosfera de inércia e acomodação subjetiva, que Mark Fisher (2020) diagnosticou, encontra um aprofundamento e uma explicação de seus mecanismos operatórios na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Se Fisher descreve com precisão o sentimento paralisante de que "não há alternativa", Deleuze e Guattari, especialmente em obras como *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, nos oferecem as ferramentas para cartografar como o capitalismo constrói ativamente essa paralisia, não por uma simples repressão, mas por uma modulação e produção incessante do próprio campo do desejo.

Para compreender isso, é preciso dar um passo além da análise marxista clássica da mais-valia. Enquanto Marx demonstrou genialmente como o capitalismo extrai uma mais-valia do trabalho – o valor produzido pelo trabalhador que excede seu salário e é apropriado pelo capitalista –, Deleuze e Guattari (2010) apontam para um processo análogo, porém mais difuso e talvez mais fundamental: a extração de uma mais-valia do desejo. O capitalismo não se contenta em colocar nossos corpos para trabalhar; ele coloca nossas paixões, aspirações, medos e potências criativas para produzir valor para si. Ele não apenas reprime o desejo, mas o *produz*, o canaliza e o conecta a fluxos que são, em última instância, lucrativos.

Podemos visualizar essa extração de mais-valia de desejo retornando ao exemplo da parada LGBTQIAP+. O desejo fundamental ali presente é um desejo por reconhecimento, por

existência digna, por liberdade sexual e de gênero – um desejo disruptivo em relação à norma. Em vez de simplesmente proibir ou reprimir esse desejo, o capitalismo o põe para funcionar. Ao clamar pela presença de grandes corporações, o movimento oferece seu capital de desejo (sua imagem de diversidade, progresso, modernidade) para que as empresas o capturem. Uma empresa como a Uber ou o Ifood, ao estampar um arco-íris em seu logo durante o mês de junho, não está meramente "apoando a causa"; ela está realizando uma operação de extração. Ela se apropria da potência desejante do movimento para gerar uma mais-valia de imagem (parecer "inclusiva"), uma mais-valia de mercado (fidelizar o "público pink money") e uma mais-valia de pacificação (transformar uma pauta potencialmente anticapitalista – dado que a normatividade sexual é um pilar da reprodução da força de trabalho – em uma questão de consumo e representação que não ameaça suas práticas de exploração laboral, como a escala 6x1). O desejo de libertação é, assim, convertido em *branding*.

Es uma imagem irônica e que dispensa qualquer dissertação a respeito:

The screenshot shows the Amazon.com.br website interface. At the top, there's a navigation bar with the Amazon logo, a search bar, and links for account, orders, and cart. Below this is a banner for 'Frete GRÁTIS na primeira compra'. The main content area features a book titled 'Contra Amazon e Outros Ensaios Sobre a Humanidade dos Livros' by Jorge Carrión. The book cover is visible on the left. To the right of the cover, the book's details are listed: it's a paperback edition from June 1, 2020, with 4.4 stars and 17 reviews. A description of the book is provided, mentioning its focus on the relationship between books and the Amazon company. On the far right, there's a pricing section showing the Kindle version at R\$ 49,00 and the paperback version at R\$ 37,67, with a 24% discount indicated. The delivery date is set for September 15th.

Este mecanismo de captura e reconversão é possível porque o capitalismo, diferentemente de formações sociais anteriores, não opera por meio de um *código* transcendente e rígido (como os códigos religiosos ou monárquicos, que ditavam o que era permitido e proibido de forma totalizante). Em vez disso, ele funciona como uma *axiomática* imanente (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Uma axiomática é um sistema muito mais flexível e, por isso, mais poderoso. Ele não possui um centro moral ou sagrado; seu único imperativo é a manutenção e expansão dos fluxos de capital. Quando o capitalismo se depara com um "fluxo decodificado" – ou seja, uma força, um desejo ou uma prática que escapa aos códigos sociais vigentes (como o desejo queer, a arte de vanguarda, as práticas contraculturais) –, ele não tenta necessariamente recodificá-lo à força. Em vez disso, ele simplesmente adiciona um novo *axioma* que permite a sua conjugação com o capital.

A operação de captura axiomática se desenrola em um processo contínuo. Quando surge uma força de desvio, um fluxo descodificado – a luta pela visibilidade trans, por exemplo –, a axiomática capitalista não a proíbe, mas a integra. Ela adiciona uma nova regra de mercado, um novo axioma, como por exemplo: "A existência trans é um nicho de mercado" ou "Narrativas trans podem ser convertidas em produtos culturais (séries, filmes, livros) com alto valor agregado de 'representatividade'". Com isso, a força de desvio é capturada: o potencial revolucionário da desidentificação de gênero é canalizado para se tornar um "estilo de vida" consumível, com produtos, modas e ícones específicos, e a luta política é convertida em um segmento de mercado.

É essa mesma lógica que se aplica aos outros exemplos. A uberização é uma tecnologia neoliberal que funciona pelo axioma: A precarização do trabalho pode ser reformulada como 'empreendedorismo' e autonomia. O jogo que simula ser um motorista de Uber é a internalização lúdica desse axioma. Os "trabalhadores fãs de banco" são a expressão máxima da captura, onde o desejo de pertencimento e segurança é diretamente conjugado ao próprio agente da expropriação financeira. O anti-capitalismo performativo do vestido "Taxem os Ricos" é a adição do axioma: A crítica à desigualdade pode ser um espetáculo de alta-costura. E a cultura do bem-estar (*wellness*), por sua vez, opera pelo axioma: A angústia gerada pela precariedade sistêmica pode ser tratada como uma falha individual, a ser corrigida pelo consumo de aplicativos de meditação, retiros e suplementos.

Portanto, o Realismo Capitalista de Fisher é a experiência subjetiva de vivermos imersos em uma axiomática tão eficiente que qualquer fluxo de fuga parece ser instantaneamente capturado e reconectado à máquina. A gerência psíquica é essa operação constante de adição de axiomas que garantem que nosso desejo, mesmo o mais dissidente, acabe por gerar uma mais-valia para o sistema. As contradições que observamos na militância não são, sob esta ótica, meros erros de estratégia, mas sintomas da própria sofisticação de um sistema que aprendeu a lucrar com as forças que buscam negá-lo, transformando a luta pela superação em mais um nicho de seu mercado infinito.

Gestação e consolidação de um realismo capitalista

A análise das contradições explícitas do capitalismo tardio, como a performance anticapitalista no seio da elite ou a celebração da própria precarização, nos compele a aprofundar o diagnóstico. Tais fenômenos apontam não apenas para uma gestão financeiro-econômica do império, mas para uma sofisticada gerência psíquica da vida, um campo onde o que Mark Fisher (2020) nomeou como Realismo Capitalista ganha total notoriedade. Fisher argumenta que o

neoliberalismo se naturalizou não por ser universalmente admirado, mas por ter se consolidado como o único caminho percebido como viável. O autor nos dirá:

Não está claro, de modo algum, que o público tenha alguma vez abraçado doutrinas neoliberais com muito entusiasmo — mas as pessoas foram persuadidas à ideia de que não há alternativa ao neoliberalismo

[...]

A aceitação (tipicamente relutante) deste estado de coisas é a marca do realismo capitalista. O Neoliberalismo pode não ter tido sucesso em se fazer mais atrativo que outros sistemas, mas conseguiu se vender como o único modo “realista” de governo. “Realismo”, nesse sentido, é uma conquista política; o neoliberalismo teve sucesso em impor um tipo de realidade modelada sobre práticas e premissas vindas do mundo dos negócios (FISHER, 2020, p. 143).

A engenharia ideológica do neoliberalismo engendra uma de uma ontologia empresarial na qual todas as esferas da vida – da saúde à educação, das relações afetivas à militância – são submetidas à lógica da mercadoria, tornando banal a ideia de que a expansão do capital e da competição individual seria um processo natural e inevitável.

Uma racionalidade pós-fordista é um acontecimento incontornável para que possamos ter elementos de análises necessários para nossas compreensões de uma estratégia que marca novas formas mais assentadas de exploração, lógicas corporativista de si, mercadológicas e a sobreposição do individual na existência humana. Essa ontologia empresarial não opera apenas no nível da crença, mas se materializa nas transformações concretas do mundo do trabalho. A reorganização pós-fordista da produção encontra sua expressão exemplar na chamada uberização. Em um mercado que se vende como “flexível, dinâmico e automatizado”, empresas como Uber e iFood alegam não ter empregados, mas sim “parceiros”. Sob essa premissa, os trabalhadores são destituídos de direitos trabalhistas básicos, ficando sujeitos apenas a metas e punições geridas por algoritmos impessoais. O resultado é uma precarização estrutural, onde o trabalho intermitente e por aplicativo terceiriza todos os riscos e responsabilidades para o indivíduo, que agora é convocado a se ver como “patrão de si mesmo”. Essa lógica de flexibilidade e responsabilização extrema mina a própria possibilidade da consciência de classe, pois as plataformas digitais controlam cada trabalhador individualmente, dificultando a mobilização e a ação sindical. O empreendedor de si é, assim, vendido como a única solução, naturalizando as contradições sociais.

Essa fragmentação do trabalho e a ascensão do sujeito-empresa induzem uma individualização exacerbada, na qual os trabalhadores se veem isolados. O próprio estado de subjetividade “realista” reforça essa dinâmica: Fisher (2020) observa que o Realismo Capitalista se manifesta em comportamentos cotidianos, como a aceitação fatigada de que salários e condições de vida inevitavelmente estagnarão. A ideologia neoliberal, conforme a análise de Jeremy Gilbert (2013), sempre operou um policiamento do individualismo extremo, convocando continuamente o trabalhador a se vigiar, a competir com os pares e a se otimizar como capital

humano, impedindo-o de deslizar para a coletividade. O efeito é uma força sindical desmobilizada e uma militância que, por vezes, aposta em soluções individuais (como o consumo “ético” ou ações pontuais), em vez de questionar as estruturas sistêmicas.

O Realismo Capitalista, enquanto infraestrutura da engenharia neoliberal, possui em seu processo constitutivo uma estratégia que eleva a sofisticação do problema: ele nunca opera de forma direta, mas por interregnos necessários a uma inscrição subjetiva; trata-se de uma operação indireta. Para aprofundar esta análise, Mark Fisher (2020) evidencia aspectos culturais que se infiltram não apenas na organização histórico-material de um povo, mas que constituem modos específicos de subjetivação. O autor toma o célebre filme de animação *Wall-E* como um estudo de caso exemplar para pensarmos as estratégias que explicitam a construção de um imaginário de época e suas contradições. Contradições estas que, exibidas abertamente, sobretudo inscrevem, reforçam e realizam a manutenção de um mundo que se acaba, enquanto o capitalismo permanece.

No final de *Wall-E* é apresentada uma versão dessa fantasia [de que qualquer problema pode ser resolvido pelo mercado] — a ideia de que a expansão infinita do capital é possível, de que o capitalismo pode se reproduzir sem o trabalho (na nave espacial Axiom todo trabalho é realizado por robôs), de que o esgotamento dos recursos terrenos é apenas um probleminha técnico temporário e que depois de um período adequado de recuperação o capital poderá terraformar a própria Terra e recolonizá-la (FISHER, 2020, p. 26).

O que é assombroso é como tal narrativa nos é apresentada em uma grande tela de cinema, afetando-nos estética e intensivamente, e, ainda assim, demonstramos uma incapacidade de apreender a crueza da mensagem que nos é comunicada. Lembremos que estamos falando de um filme com amplo apelo ao público infantil, operando a inscrição dessa lógica desde a tenra idade. A análise de Fisher (2020) sobre o mecanismo em jogo é precisa:

Um filme como *Wall-E* exemplifica o que Robert Pfaller chamou de “interpassividade”: o filme performa nosso anticapitalismo para nós, nos autorizando assim a continuar consumindo imponentemente. O papel da ideologia capitalista não é o de fazer a defesa explícita de nada, como a propaganda faz, mas ocultar o fato de que as operações do capital não dependem de nenhum tipo de subjetividade ou crença. [...] Contanto que acreditemos (em nossos corações) que o capitalismo é mau, somos livres para continuar participando da troca capitalista (FISHER, 2020, p. 26).

O conceito de interpassividade, originado nos trabalhos do filósofo austríaco Robert Pfaller (2017), é crucial aqui. Diferente da interatividade, a interpassividade descreve um fenômeno no qual delegamos nossas próprias reações, crenças e prazeres a um objeto ou a outra pessoa. O objeto sente por nós, nos liberando da necessidade de sentir. No caso de *Wall-E*, o filme é o objeto interpassivo: ele executa a crítica ao consumismo e à destruição ambiental *em nosso lugar*. Ao assisti-lo, sentimos que participamos de um ato crítico, que “fizemos nossa parte”. Essa catarse terceirizada nos proporciona um alívio cínico, permitindo que deixemos a sala de cinema e voltemos aos nossos hábitos de consumo sem maiores conflitos subjetivos.

Ainda que o filme deixe claro que o fim do mundo se deu por conta do consumo exacerbado e das práticas exploratórias, assistimos a tal enunciado enquanto consumimos um produto da Disney. Diante disso, as questões que nos restam são: como o capitalismo se torna capaz de criticar a si mesmo de forma lucrativa? Por que, ao assistirmos *Wall-E*, não nos radicalizamos? Por que não saímos do cinema verdadeiramente chocados, cheios de um desejo de transformação radical e ávidos por inventar uma nova existência? A resposta, em parte, reside nessa sofisticada engenharia derrotista: se a própria crítica já está embalada como produto, a ação real parece redundante. O que resta é a máxima realista: "cada um que viva sua vidinha e seja feliz o máximo que puder até o dia em que se morrerá". O contágio real, aquele que opera um devir de si e do mundo, é neutralizado; os horizontes da criação permanecem encerrados e turvos.

Este mecanismo de interpassividade não é um caso isolado, mas uma lógica cultural dominante no Capitalismo Tardio. Podemos observá-lo em diversas outras esferas. Pensemos em séries de televisão aclamadas pela crítica, como *Succession* ou *Mr. Robot*, que expõem de forma brilhante a podridão moral das elites corporativas ou a natureza alienante da tecnologia capitalista. Elas são produzidas e distribuídas por conglomerados de mídia gigantescos (HBO/Warner Bros. Discovery, NBCUniversal), e seu consumo nos proporciona a sensação de estarmos participando de uma profunda crítica social, ao mesmo tempo em que pagamos a assinatura que alimenta essas mesmas estruturas. De forma análoga, grandes corporações, de bancos a fabricantes de automóveis, lançam campanhas publicitárias "conscientes" que celebram a diversidade, a sustentabilidade ou a justiça social. Essas campanhas performam a nossa consciência social por nós, permitindo-nos sentir que, ao consumir seus produtos, estamos alinhados a esses valores, independentemente das práticas predatórias que essas mesmas empresas possam manter em suas operações globais.

Em todos esses níveis, o neoliberalismo atua silenciosamente sobre a subjetividade. Seja pelo discurso de que "não há alternativa", pela precarização dos laços sociais ou pela redefinição mercadológica dos desejos, o capital molda nosso imaginário. Como Fisher (2020) conclui, a axiomática do Realismo Capitalista converte até mesmo a crítica em um produto a ser consumido. Diante disso, a aceitação passiva do sistema, temperada por atos de consumo crítico interpassivo, torna-se o comportamento "realista" mais comum – o exato oposto de qualquer esforço efetivo de transformação radical.

Não se trata apenas de uma revolução molar, mas no micro da gramática e na estilística existencial

Frente ao sombrio diagnóstico que espreita os modos de agir e fazer, mesmo no campo da

esquerda, emerge com prontidão a necessidade de nos enxergarmos a partir de uma ética capaz de nos lançar a condições de possibilidade de diferenciação – não apenas na cena pública, mas efetivas também em nossas existências. Todavia, não vacilamos aqui em enganos: não se trata de uma luta contra um grupo específico, mas sim contra os dispositivos de subjetivação que são pilares do capitalismo. Diante disso, é crucial não perdermos de vista o capitalismo contemporâneo como um sistema produtor de subjetividades. Sob a ótica da filosofia da diferença (e de pensadores como Félix Guattari, em diálogo com Suely Rolnik, por exemplo, em *Micropolítica: cartografias do desejo* (GUATTARI; ROLNIK, 2013)), o capitalismo não impõe sua dominação apenas via coerção externa, mas através de um molde interno: ele captura desejos, formatando nossas sensibilidades, valores e até os nossos sonhos conforme seus critérios de eficiência, consumo e controle. Suely Rolnik (2018) refere-se a isso como um “regime inconsciente colonial-capitalístico” que coloniza a própria vida psíquica e afetiva. Os efeitos desse regime são palpáveis: precarização vital, padronização dos modos de existir, sufocamento da criatividade – em suma, uma espécie de asfixia subjetiva. Rolnik (2018) inicia *Esferas da Insurreição* justamente com a imagem de uma atmosfera planetária saturada por partículas tóxicas desse regime, de tal modo que “o ar ambiente nos sufoca”. Esta metáfora sugere que resistir ao capitalismo requer, antes de tudo, recuperar o ar, isto é, reabrir espaços de respiração e criação para a vida. Considerando o capitalismo como um fluxo incessante de produção que permeia todas as dimensões da existência, “capitalizando cada linha que constitui e atravessa as muitas linhas de nossas mãos”, torna-se premente que os segmentos dessa produção sejam examinados e dobrados sobre si mesmos.

Retomando Michel Foucault, especialmente em suas reflexões finais, encontramos a noção do cuidado de si (*souci de soi*) como eixo de uma ética da subjetividade. Diferentemente das éticas baseadas em códigos universais ou em meros deveres morais, o cuidado de si diz respeito a práticas reflexivas e corporais pelas quais o sujeito se constitui e se transforma, num processo contínuo de autocriação. Foucault mostrou, por exemplo, que na antiguidade greco-romana o “cuidado de si constituiu [...] o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada” (FOUCAULT, 1985, p. 50) – ou seja, a liberdade era inseparável de um trabalho ético que o indivíduo realizava sobre si mesmo. Nos séculos posteriores, esse ideal foi obscurecido pelo imperativo délfico do “conhece-te a ti mesmo”, privilegiando-se a verdade sobre o sujeito em detrimento das práticas pelas quais o sujeito pode se formar. A redescoberta foucaultiana do cuidado de si resgata, assim, uma dimensão esquecida em que ética e estética se entrelaçam: trata-se de conceber a vida como obra de arte, na qual cada um elabora a própria existência em um processo criativo de singularização.

Ao enfatizar as “práticas de si” como meio de subjetivação, Foucault assinala que a experiência ética que o sujeito faz de si é inseparável do processo político de sua formação. Como resume Freitas (2010), na analítica foucaultiana o cuidado de si emerge como uma “potência instituinte imanente à vida”, evidenciando que a relação ética de si consigo mesmo está intrinsecamente ligada à formação política dos sujeitos e à criação de novas formas de vida. Em outros termos, o cuidado de si não é um retraimento narcisista, mas uma prática de liberdade que permite resistir às formas de poder que nos atravessam e produzir modos de existência não hegemônicos. Nas palavras do próprio Foucault, “os cuidados de si como prática da liberdade” exigem uma série de técnicas e exercícios pelos quais o sujeito se desvia das normas dominantes e adquire autonomia diante das relações de poder vigentes (FOUCAULT, 2010). Essa autonomia ética se manifesta como uma estilização da conduta – uma estética da existência, na qual o sujeito inventa para si uma maneira de viver que rompe com os esquemas identitários e normativos impostos socialmente.

Importa frisar que essa estilização não se reduz a escolhas individualistas ou a uma “autoajuda” apolítica; ao contrário, segundo Foucault, ela constitui o cerne de uma prática radical de liberdade. Se o capitalismo contemporâneo e as instituições disciplinares/biológicas moldam os sujeitos em direção à docilidade e à conformidade, então cultivar ativamente a diferença em si mesmo é uma forma de insubmissão. Trata-se de subverter, em si, as inscrições do poder – desnormalizar-se. Aqui ecoa também a inspiração de Baruch de Espinosa, filósofo caro a Foucault e Deleuze: em Espinosa (2009), a ética visa à ampliação da potência de agir de cada um, o que implica afastar as paixões tristes (que nos enfraquecem e sujeitam) e aumentar as paixões alegres (que nos fortalecem e liberam). A alegria é capaz de “aumentar a força para existir e agir (*conatus*)”, ao passo que a tristeza diminui essa força. Em suma, “ser livre é optar pelos desejos alegres”, pois “somente paixões alegres podem vencer paixões tristes”, como analisa Marilena Chauí (2016) ao comentar o pensamento espinosano. Essa lição espinosana ilumina o sentido político do cuidado de si: libertar-se das paixões tristes (medo, ódio, ressentimento) produzidas pelo poder significa recuperar a alegria e a criatividade como combustível de ação coletiva emancipada. Não por acaso, Foucault (2000), em seu prefácio ao *Anti-Édipo*, adverte: “Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável”. A revolução micropolítica passa, portanto, pela afirmação da vida, dos afetos alegres e da criação de si.

Foucault, e a tradição à qual podemos localizá-lo, oferece também uma orientação propositiva: afirmar a diferença e o devir contra as tendências reativas que fixam identidades e hierarquias. Podemos elencar alguns princípios dessa micropolítica da diferença, conforme sistematizados por Foucault (2000) a partir da obra de Deleuze e Guattari:

- **Pluralidade vs. Totalidade:** “Liberar a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante” – isto é, recusar os discursos e práticas que buscam a pureza ideológica ou a unidade autoritária, dando lugar a uma multiplicidade de vozes e perspectivas.
- **Proliferação Criativa:** “Façam crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, e não por subdivisão e hierarquização piramidal”. Essa máxima incita a organização horizontal, rizomática, em vez de estruturas rígidas e centralizadoras – valorizando a criatividade de base, as conexões inesperadas e a experimentação.
- **Positividade, Diferença e Nomadismo:** “Livrem-se das velhas categorias do Negativo... Prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas”. Aqui, rejeita-se a crítica estéril pautada apenas na negação ou na falta, propondo-se afirmar ativamente novas formas de vida. A diferença não deve ser temida, mas cultivada; em vez de buscar identidades fechadas, aposta-se em processos abertos, nômades, que escapem aos sistemas de dominação.
- **Desejo e Realidade:** “É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária”. Essa frase sublinha que a transformação decorre da realização concreta dos desejos no mundo – criar novas realidades sensíveis – em lugar de canalizar o desejo para idealizações abstratas ou dogmas. Em suma, trata-se de viver de outro modo agora, performando no presente as mudanças que se almeja, em vez de adiá-las para um futuro utópico.

Todos esses preceitos remetem a uma ética afirmativa, na qual a potência de existir e diferir é o motor da política. Suely Rolnik (2014), interlocutora brasileira de Deleuze e Guattari, interpreta essa postura como simultaneamente ética, estética e política: é ética porque não se guia por regras transcendentais ou verdades universais, mas pelo “rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir dessas diferenças”; é estética porque implica “criar um campo no pensamento que encarne as diferenças que nos inquietam, fazendo do pensamento uma obra de arte”; e é política porque configura “uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir: forças reativas, forças reacionárias”. Em outras palavras, Rolnik (2014) destaca que assumir a filosofia da diferença é assumir uma posição ética de abertura ao novo em si mesmo, uma criatividade estética na forma de pensar/viver, e um combate político contra tudo aquilo que, dentro de nós, reproduz o velho e o opressor. Aqui, “forças reativas” aludem justamente às paixões tristes e impulsos de dominação que internalizamos (o “microfascismo” interior); enfrentá-las requer um trabalho de si, uma ascese criativa para

desaprender os hábitos autoritários e experimentar outros modos de ser. Essa perspectiva deleuziana-rolnikiana dialoga diretamente com o cuidado de si foucaultiano. Em ambos os casos, a transformação social começa em um nível micropolítico: na subjetividade, nos corpos, nos modos de relação. Como afirma Maria Julia Silva (2023), há uma “potência ético-política da estética da existência” que atravessa de Foucault a Preciado, visando a produção de “novas gramáticas sexuais” e existenciais. Isso significa deslocar a moral vigente para uma ética da diferença: uma crítica indissociável da “propulsão da transformação de nossa existência”, na qual o cuidado de si e as artes de viver constituem elementos centrais. Tal projeto não busca eliminar o poder ou as instituições em si, mas sim proliferar modos de vida plurais que escapem à lógica dominante. Estamos, pois, diante de uma política do devir – uma política da diferença em ato, que se faz no cotidiano.

No contexto das subjetividades, uma linha de fuga – conceito de Deleuze e Guattari – pode ser entendida como um processo de diferenciação de si: recusar os modos de subjetivação preformatados e ensaiar outros possíveis. Voltamos, portanto, à ideia de que a criação de si é condição de fuga, resistência e transformação. “Recuperar o potencial criativo da vida” e “descolonizar o presente”, afirma Rolnik (2018), são objetivos centrais das resistências micropolíticas. Isso significa que cada sujeito, ao se reinventar – ao fazer de si mesmo uma experiência, em vez de um dado fixo – está reabrindo o campo do possível e, assim, devolvendo vitalidade criativa ao coletivo. Em termos práticos, cultivar práticas de si diferenciais equivale a sabotar as coerções invisíveis do capitalismo sobre nossos corpos e desejos. Por exemplo, num contexto em que a indústria cultural e as redes sociais muitas vezes capturam o desejo de reconhecimento para reforçar lógicas de mercadoria e narcisismo competitivo, uma prática de si contracapitalista poderia consistir em desmontar essas capturas – cultivar formas de expressão e relação não pautadas pelo consumo da imagem, pela validação instantânea ou pela produtividade utilitária.

Paul B. Preciado, filósofo trans e dissidente de gênero, leva ao extremo a ideia de usar o próprio corpo como laboratório político. Sua proposta de contrassexualidade (PRECIADO, 2014) rompe com as “gramáticas sexuais” tradicionais (homem/mulher, masculino/feminino) e imagina um repertório totalmente novo de posições de sujeito no campo do gênero e do desejo. Mais do que teoria, Preciado encarna essa busca em primeira pessoa: em *Testo Junkie* (PRECIADO, 2019), relata o experimento de autoadministração de testosterona como forma de hackear o próprio corpo e gênero, fora dos protocolos médico-normativos. Essa “experimentação corporal, que permite a Preciado ficcionar-se como hacker-sexual ou pirata-do-sexo,” se apresenta como um meio de renovar o sentido de si – em outras palavras, criar uma subjetividade deliberadamente desviante,

não alinhada às normas de gênero e sexualidade impostas. Trata-se de uma estética da existência assumidamente radical: fazer de si mesmo uma obra em permanente devir, desmontando as verdades identitárias tidas como “naturais”. Preciado não está só – podemos lembrar de diversas expressões artísticas e experiências culturais contemporâneas que exemplificam tal estética política do devir. As performances de artistas trans e não-binários, por exemplo, muitas vezes convertem o palco em espaço de reinvenção de si e contestação das normas: a cantora e performer brasileira Linn da Quebrada, em shows e no documentário *Bixa Travesty*, explicita que “corpo é politicagem” – encenando no próprio corpo a ruptura com os binarismos de gênero e confrontando o público com outras possibilidades de existência. Do mesmo modo, coletivos queer e transfeministas desenvolvem festas, manifestos e intervenções urbanas onde a expressão estética (nas roupas, no vocabulário, na música, na linguagem corporal) é a mensagem política, desafiando o imaginário social sobre o que podem os corpos e os prazeres.

Também no ativismo brasileiro mais amplo vemos sinais de uma abertura à estética da existência como horizonte político. Idelmar Cavalcante Júnior (2022), ao comparar os movimentos estudantis de 1968 e as Jornadas de Junho de 2013, identifica uma diferença crucial: enquanto em 1968 prevalecia uma militância de tom sério, doutrinário e centralizado (a UNE defendendo uma arte “popular” didática e desconfiando de experimentações estético-corporais como as de Caetano Veloso, que chegou a dizer querer “expressar a política no seu próprio corpo” no palco), os protestos de 2013 romperam com a “seriedade” de 68, estabelecendo “novos parâmetros de ativismo, pautados numa abertura para a estética da existência”. De fato, em 2013 observaram-se manifestações muito mais heterogêneas em termos de expressão: do uso irreverente de fantasias, cartazes criativos e memes, à presença difusa de grupos autônomos experimentando novas formas de organização horizontal, em contraste com a rigidez ideológica de outrora. Esse exemplo histórico indica que práticas de contestação pautadas pela criatividade estética e pela autonomia individual/coletiva tendem a driblar os microfascismos melhor do que aquelas ancoradas em identidades rígidas ou vanguardas iluminadas. Em vez de um militante modelar moldado por uma linha ideológica única, emerge o corpo insurgente plural, cada qual estilizando à sua maneira a luta – seja pintando o rosto, dançando, escrevendo poesias nos muros ou reinventando slogans com humor. Ao fazer isso, os ativistas de 2013 incorporaram, ainda que intuitivamente, a máxima foucaultiana/deleuziana: a revolução não exige sujeição a um Ideal sério e triste, mas proliferação de diferenças e afirmação de novas formas de vida no aqui e agora.

Estilizar a própria vida torna-se, então, um ato de resistência radical. É um caminho necessariamente experimental: implica risco, criação e, sobretudo, diferença. Como assinala Silva (2023), trata-se de uma transformação crítica e radical de nós mesmos, ancorada em uma ética

que é estética e política ao mesmo tempo. Essa transformação não acontece em abstrato – ela se dá nas práticas concretas: nos cuidados de si cotidianos (como nos relacionamos com nosso corpo, nosso gênero, nossa sexualidade, nosso tempo, nossos afetos), nas microdecisões de interação com o outro (escuta, empatia, horizontalidade), na invenção de novas linguagens e símbolos para exprimir o que antes era indizível. Ao assumir a vida como obra aberta, recusando as verdades fixas sobre “quem somos”, abrimos espaço para outras gramáticas políticas: gramáticas nas quais possamos conjugar, por exemplo, o eu e o nós de formas não excludentes; em que possamos dizer “nós” sem apagar as singularidades; em que palavras como “homem”, “mulher”, “normal”, “desviado”, “sucesso” ou “fracasso” percam seu peso normativo e deem lugar a novos vocabulários de subjetivação. Paul B. Preciado propõe uma nova gramática sexo-política; poderíamos pensar também em novas gramáticas de raça, de saúde mental, de relação com a natureza – todas voltadas a desarmar aparelhos de poder inscritos em nossos discursos e corpos.

Em última instância, a aposta aqui defendida é que só reinventando a nós mesmos poderemos reinventar o mundo. Essa reinvenção não é solipsista: ela se dá em redes de compartilhamento, em comunidades experimentais, no contágio dos gestos de liberdade. Como enfatiza Rolnik (2018), as “práticas de resistência que recuperem o potencial criativo da vida” abrem caminho a futuros mais equitativos – futuros que não surgirão por decreto, mas germinarão nas brechas que soubemos criar no presente. Em síntese, a estética da existência aqui debatida funciona como um antídoto às armadilhas microfascistas e à sujeição subjetiva produzida pelo capitalismo. Ela convoca a que cada militância comece em si mesma, cultivando uma ética da diferença, da alegria e da criatividade. Essa é, ao mesmo tempo, uma prática profundamente espiritual (no sentido de envolver o cuidado consigo e com os outros em nível existencial) e material (pois inscreve-se nos corpos, nos hábitos, nos espaços partilhados). Longe de despolitizar, tal perspectiva radicaliza a política, ao estendê-la para a dimensão molecular da vida. Afinal, como já sabiam os antigos cínicos e estoicos estudados por Foucault, mudar o mundo implica, invariavelmente, mudar a vida. E mudar a vida, no contexto em que estamos, significa romper com as formas de subjetivação que nos aprisionam. Portanto, cultivar práticas de si diferenciais e estéticas não é escapismo: é uma estratégia de combate de longo alcance, uma microrrevolução permanente no tecido do cotidiano, sem a qual as revoluções macroscópicas correm o risco de, cedo ou tarde, degenerarem em novas formas de opressão. Em outras palavras, a estilização da existência configura-se aqui como prática ética e política fundamental – uma aposta de que somente sujeitos diferentes poderão engendrar, coletivamente, sociedades diferentes.

CAPÍTULO 3 — POR UMA ESCRITA ÉTICO-ESTÉTICO-POLÍTICA

Toda escrita inaugura um corpo e um mundo partilhado: ela não é gesto asséptico nem mero instrumento, mas um enunciado político e corpóreo, atravessado por forças coletivas que o antecedem. Quando escrevo, não falo sozinho – minha mão arrasta consigo um bloco de forças que constitui o sujeito escritor. Desse ponto de vista deleuziano-guattariano, cada traço é uma inscrição histórica no terreno comum: escrever é manifestar o ordinário da existência, afirmar o que a tradição rotula de imundo, mas que em realidade é tudo o que existe. É nessa imanência vital – no gesto da carne a criar linguagens novas – que reside o potencial subversivo da escrita. Como afirma Deleuze (1997, p. 11), “escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se”; ao escrever, adentramos um devir – mulher, animal, molécula –, um estado de indeterminação criadora que espraia vida pelo corpo escritor e pelo leitor. Nesse sentido, a escrita imunda não é uma mera metáfora estilística, mas um gesto do corpo e do comum: a caneta ou o teclado tornam-se extensões de uma carne comum, de um vécu múltiplo, de uma memória comunitária. Conforme a célebre reflexão sobre o poder da literatura:

Na verdade, todo leitor, enquanto está lendo, é o leitor do seu próprio eu. O trabalho do escritor é simplesmente uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor para lhe permitir distinguir o que, sem o livro, ele talvez nunca fosse vivenciar em si mesmo. E o reconhecimento em si próprio, por parte do leitor, daquilo que o livro diz é a prova da sua veracidade (BOTTON, 2011, p. 25).

Este capítulo parte dessa premissa: a escrita insurgente é incrustada na experiência vivida e na historicidade do corpo coletivo. Ela encarna afetos alegres de resistência e carrega consigo as múltiplas determinações de seu ambiente. Longe de abstrair-se em dissertativas frias, ela pulsa como matéria viva e ativa, mobilizando o leitor e entrelaçando subjetividades no comum.

Mas tal potência corre riscos graves no capitalismo tardio. O sistema hegemônico dispõe-se hoje como um sofisticado aparato de produção e captura do desejo. O mercado, que prometia libertar a fantasia, acaba por monopolizá-la em nome de um meta-desejo permanente, permitindo que os fluxos de pulsão circulem livremente apenas para canalizá-los de volta à lucratividade. É esse fio que atravessa também as forças ditas progressistas. Diversos discursos emancipatórios – até em espaços autodenominados de esquerda – são aprisionados ao mecanismo neoliberal de representatividade. Frequentemente, celebra-se o ingresso de corpos subalternos nas instituições capitalistas como vitória, ignorando que, nessa perspectiva, a emancipação se reduz à mercantilização da existência estética dessas vidas. Como destaca Karla Queiroz Nascimento (2025), o identitarismo, sob a hegemonia neoliberal, corre o risco de capturar as lutas antiopressão e refuncionalizá-las para a manutenção da estrutura capitalista. Nessa lógica, cada novo repertório identitário só parece avançar quando alinhado a critérios de mercado. Trata-se de uma ontologização da identidade em si, vista como fim e não como vetor

de transformação, assumindo que haveria uma comunidade interna uníssona a ela, quando, na verdade, a identidade é também fruto das lutas e dos determinantes materiais que atravessam os corpos (HAIDER, 2018). Essa captura subjetiva neoliberal – um “regime inconsciente colonial-capitalístico” que formata nossos desejos para a eficiência e o consumo (ROLNIK, 2018) – torna problemático qualquer gesto crítico. Mesmo práticas de escrita nascidas da periferia ou de dissidências podem ver-se neutralizadas: elas se apresentam como rebeldes, mas, ao serem institucionalizadas, correm o risco de se tornarem dóceis, reforçando a mais-valia subjetiva em vez de subvertê-la.

O diagnóstico sombrio que se desenha até aqui, ao radiografar as capturas neoliberais e os microfascismos que espreitam a militância, poderia nos levar a um sentimento de impotência, como se descrevêssemos uma lei social inescapável, uma sina histórica. Contudo, é precisamente neste ponto que a análise crítica encontra sua função mais potente. Como nos ensina Pierre Bourdieu, aquilo que se configura como uma lei social não é um destino, mas um sintoma a ser combatido.

De fato, a lei social é uma lei histórica, que se perpetua durante o tempo em que se a deixa agir, isto é, durante o tempo em que aqueles aos quais ela serve (e, às vezes, à revelia deles) se encontrem em condições de perpetuar as condições de sua eficácia. [...] Na realidade, a ciência deve saber que ela apenas registra, sob a forma de leis tendenciais, a lógica característica de um certo jogo num certo momento, lógica que joga a favor daqueles que, dominando o jogo, estão em condições de definir de fato ou de direito as suas regras. Dito isto, assim que a lei é enunciada, ela pode se tornar um objeto de luta: luta para conservar, conservando as condições de funcionamento da lei; luta para transformar, modificando estas condições (BOURDIEU, 2018, p. 20-21).

Seguindo Bourdieu, o próprio ato de enunciar a lei – de diagnosticar os mecanismos do Realismo Capitalista, da interpassividade e da captura do desejo – é o que a transforma em um objeto de luta. O diagnóstico não é um atestado de óbito da revolução, mas o desenho do mapa do campo de batalha. Ele nos informa onde a luta para transformar as condições de eficácia do sistema pode e deve acontecer. Portanto, a análise crítica não aponta para uma sina, mas nos convoca a uma tarefa ético-estético-política que marque a urgência da criação.

Diante desses impasses, o investimento ético de uma escrita de guerrilha não pode se limitar ao martírio existencial. Ao contrário do ativismo melancólico, a filosofia da diferença nos ensina que cultivar ativamente a diferença em si é uma forma de insubmissão. A micropolítica foucaultiana e deleuziana enfatiza a ampliação das paixões alegres – a alegria criadora e a potência de agir – como motor de transformação social. Para isso, a escrita deve afirmá-las em si mesma: um corpo escritor que, abraçando a diferença, dissipando medos e tristezas, gera vitalidade coletiva e expande os possíveis. Seguindo Suely Rolnik (2014), esse não é apenas um gesto ético, mas ético-estético-político em uma só vez. A ética de tal escrita

não busca uma verdade universal, mas o “rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós”. A estética dessa escrita faz do pensamento uma obra de arte, criando campos imanentes que encarnam as inquietações múltiplas. E a dimensão política está em combater as forças reativas internas – o microfascismo do autoritarismo interior – que nos impedem de existir diversamente. Assim, em vez de discursos unificados e hierarquizados, valoriza-se a proliferação criativa e o nomadismo: multiplicam-se experimentações de estilo, subjetividades híbridas, uma escrita rizomática que escapa a sistemas prontos.

Exemplos não faltam: das poéticas pulsantes de Conceição Evaristo (2019), nas quais o corpo negro fala com militância visceral, às performances de artistas trans que transformam o palco em laboratório de novas vidas, a cena contemporânea já assinala a estética da existência como horizonte político. Estas práticas coletivas de invenção de si, mesmo quando emergem na cultura de massa ou nas redes sociais, podem sabotar a captura. A luta pela visibilidade trans, por exemplo, ao ser integrada pela axiomática capitalista, corre o risco de ter seu potencial revolucionário canalizado para se tornar um "estilo de vida" consumível, com produtos e ícones específicos, transformando a luta política em segmento de mercado. Contudo, cultivar uma escrita que deliberadamente desmonta as verdades identitárias tidas como naturais, como faz Paul B. Preciado (2019) ao usar o próprio corpo como laboratório, é fazer da escrita um laboratório dissidente – um espaço de ética poética que escancara outras gramáticas do existir, em vez de ceder às expectativas padronizadas dos dispositivos hegemônicos.

Portanto, este capítulo parte da exigência de uma escrita que alie diferença e imundice para reabrir campos de ação, sem cair na docilidade sujeita ao capital. Interpelo aqui a tradição neoliberal de subverter o dissenso em vitória simbólica, questionando se corpos e escritas dissidentes estão de fato criando valores subversivos ou se estão se acomodando como uma minoria gerenciável. A aposta é que a escrita – entendida como ato ético-estético-político – possa restituir ao dissenso sua potência original: um devir-aberto, um combate permanente às forças reativas que neutralizam a invenção. Em suma, para que a escrita imunda não perca seu viço crítico, ela deve se constituir como máquina de guerra contra o silenciamento neoliberal. No corpo e no gesto da escrita reside a possibilidade de uma insurgência que combina diferença criativa, alegria política e recusa à docilização. A partir dessas premissas, o capítulo desenvolverá análises concretas de como gestos e formas de escrita podem ser praticados como verdadeiras performances de dissidência, evitando armadilhas e redobrando a crítica ao sistema vigente.

Escrevivência diante da Necropolítica

A urgência de uma prática ético-estético-política, como a que se propõe neste capítulo, não emerge de uma abstração teórica, mas da constatação brutal da realidade. Para que a escrita se afirme como máquina de guerra e campo de disputa, é preciso antes reconhecer a natureza da guerra em que ela se inscreve. O terreno é o de uma violência sistêmica e normalizada, que opera uma gestão diferencial da vida e da morte.

George Floyd. O nome do homem negro que, em 25 de maio de 2020, foi asfixiado até a morte por um policial em Minneapolis, nos Estados Unidos, tornou-se um símbolo global. Sua morte, transmitida ao mundo, não foi causada por uma nota de vinte dólares supostamente falsa, mas por uma lógica secular que precifica e descarta corpos negros. O que um homem precisa fazer para morrer com um joelho em seu pescoço, com o rosto pressionado contra o asfalto? A resposta é aterrorizantemente simples: nada, além de existir em um corpo racializado como alvo. O que as imagens nos mostraram foi a negação de um direito universal à respiração, a manifestação explícita de uma necropolítica em ato.

Este não é um fenômeno distante. No Brasil, a engrenagem é a mesma, operando com uma crueldade cotidiana e estatística. Em 2019, o estado do Rio de Janeiro registrou 1.814 homicídios cometidos por policiais. Deste número, 78% das vítimas eram pessoas negras (COELHO, 2020). Ágatha Vitória Sales Félix, aos 8 anos, foi baleada nas costas por um policial militar enquanto voltava para casa com sua mãe. João Pedro Mattos Pinto, aos 14 anos, foi alvo de mais de setenta disparos dentro de sua própria casa. A justificativa policial, de que buscavam um chefe do tráfico (G1 RIO, 2020), não explica, mas revela a lógica: em determinados territórios, a vida de um adolescente negro é considerada um dano colateral aceitável na "guerra às drogas".

Frente a esse cenário, a noção de racismo estrutural, como desenvolvida por Silvio Almeida (2019), torna-se incontornável. Não se trata de casos isolados de preconceito, mas de um modo de organização social que normaliza a desigualdade e a violência racial, constituindo o que ele define como a "formalização de práticas discriminatórias". É neste contexto que a frase de Conceição Evaristo (2014, p. 99) adquire a força de um manifesto: "Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer". Este "combinado de não morrer" não é apenas uma metáfora de resiliência, mas a descrição de uma práxis, de uma série de tecnologias de sobrevivência e reexistência forjadas pela negritude.

É aqui que a escrita, em sua dimensão mais visceral, emerge não como um luxo, mas como uma dessas tecnologias de vida. A produção de autores e artistas como a própria Conceição Evaristo, Silvio Almeida, Neusa Santos Souza e tantos outros não é apenas um fenômeno

editorial; é a pulsação de um corpo coletivo que se recusa a ser silenciado, que faz da palavra o coração que bombeia sangue e sentido para continuar existindo. A escrita torna-se o terreno onde se disputa a própria narrativa da vida contra a ficção de horror imposta pela brutalidade. É neste jogo que se produz a escrevivência (EVARISTO, 2017).

Mais do que um gênero literário, a escrevivência é uma política da memória e um ato ético de enunciação. É, como define a própria Evaristo, "a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil" (OLIVEIRA, 2009, p. 622). Ao compartilhar histórias, disputa-se quais paralelidades do real estamos dispostos a criar, ao mesmo tempo em que nos colocamos sob o risco do dizer (FOUCAULT, 2014). A escrevivência, nesse sentido, é uma forma radical de escrita de si, um gesto que Foucault (2004) descreveu como tendo uma função etopoiética: "ela é a operadora da transformação da verdade em êthos". Ou seja, ao escrever a própria vida, o sujeito não apenas a relata, mas a transforma e se transforma, produzindo um modo de ser, uma ética. A escrevivência é a etopoiética da sobrevivência negra, a caneta que marca a história e cumpre o contrato de não morrer.

Essa potência inventiva da palavra já era cantada por Gilberto Gil em "Metáfora": "Uma lata existe para conter algo / Mas quando o poeta diz 'lata' / Pode estar querendo dizer o incontível". A escrevivência opera nesse campo do incontível. Ela se recusa a ser contida pela narrativa única da violência e da vitimização. Vinicius de Moraes, ao compor no "Canto de Xangô" o verso "Eu sou negro de cor, mas tudo é só amor em mim", não está negando a dor do racismo, mas realizando uma torção poética: ele usa a palavra para inscrever outra possibilidade de ser, para afirmar a potência do afeto onde o sistema espera encontrar apenas ressentimento. É a disputa pelos "contos dos incontíveis", tornando possível outro modo de ver e sentir o mundo.

A constituição de saúde que aqui se disserta em nada se refere a uma saúde pregada pela racionalidade bio-organicista. Manuscrevo a fim de pensar a saúde e a vida de um corpo intensivo, do plano das afetações. Esta vida e saúde, contudo, encontram-se em constante disputa política e de sentido. E é precisamente a isso que este trabalho se implica: investigar as confecções dos corpos e da vida negra como uma arte de se escrever em meio às disputas políticas e narrativas de nosso tempo.

Escrita enquanto fôlego de vida

Se a análise anterior nos confrontou com uma necropolítica que administra a morte e com um capitalismo que asfixia a subjetividade, a questão que se impõe é: de onde extrair o ar para continuar a luta? A resposta, proponho aqui, reside em uma compreensão da escrita não

apenas como denúncia, mas como uma tecnologia de respiração, uma prática de partilha de fôlego. O mito de fundação presente na tradição judaico-cristã descreve que o ser humano ganha vida quando Deus sopra o fôlego em suas narinas, transformando o que era matéria inerte em carne e sangue (BÍBLIA, 2023). Esse mito, para além de sua literalidade religiosa, simboliza a transmissão de uma vitalidade, de uma alma, como ato inaugural da existência. De forma análoga, a palavra escrita – em especial quando forjada na fricção entre memória, dor e ancestralidade – pode ser compreendida como um gesto de partilha desse fôlego, uma tecnologia de alma. A escrita, nesse contexto, não apenas registra a vida, mas a injeta, a contagia, a restitui. Torna-se, então, uma prática de enraizamento, um exercício de reexistência.

Essa concepção se torna central na obra de Conceição Evaristo, que formula, a partir da experiência negra brasileira, o conceito de escrevivência. Sua literatura irrompe como sopro vital, como axé que insiste e persiste mesmo em meio à brutalidade. Nas palavras da autora: “Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de sobreviver” (EVARISTO, 2014, p. 99). Cada linha de seus textos abre um espaço de respiração diante da opressão que sufoca. Suas personagens não são apenas vítimas da necropolítica; são sobreviventes que, ao narrarem suas próprias existências, abrem brechas de vida nos muros do silenciamento.

Esse fôlego da escrita, no entanto, não pode ser romantizado. Ele opera no limite, no limiar entre a dor e a criação. A imagem de George Floyd, homem negro brutalmente assassinado nos Estados Unidos, evidencia como o racismo é também um regime que administra o fôlego – que o retira, o bloqueia, o suspende. A frase “Eu não consigo respirar”, proferida por Floyd e por tantos outros, tornou visceral o que os corpos dissidentes já sabiam: o fôlego é um privilégio político. A luta pela respiração não é apenas biológica, mas também social. Ela se manifesta no combate ao racismo ambiental, que concentra poluentes em territórios negros e periféricos, e na resistência à asfixia psicológica imposta por uma sociedade que nega a humanidade de certos grupos. E, se nos arrancam o ar, que a escrita nos seja respiração coletiva. Pois quando nos aproximamos de um corpo que adormece ou morre, o que procuramos primeiro é o pulso e o sopro. Quando a militância se cansa, quando a luta esmorece, o que falta não é razão — é fôlego. Fôlego para continuar, para insistir, para sonhar.

Evaristo oferece, com sua escrita, esse respiro. Mas não o faz ignorando a dor, tampouco se deixando aprisionar por ela. Sua literatura opera entre o tráfico e o abraço, entre o fuzil e o afeto, entre a ausência de direitos e a presença do cuidado. É ali, nesse intervalo entre a violência e o gesto amoroso, que a escrevivência se materializa: uma poética que sangra, mas não adoece, como ela mesma afirma. Esse gesto narrativo é também um gesto clínico: promove alívio, mas também denúncia; reorganiza afetos, mas também tensiona estruturas. É uma escrita que se

recusa a morrer.

Como Carolina Maria de Jesus, que nos legou um diário escrito com fome, vergonha e persistência, a escrevivência não nasce do conforto. “Os gatos quando estão com fome contemplam as aves na gaiola. E os favelados são os gatos. Tem fome” (JESUS, 1960, p. 30). A imagem é dura, mas não é só denúncia: é uma metáfora que denuncia e inventa. Ao escrever o cotidiano da favela, Carolina cria uma fabulação da sobrevivência. Sua palavra não é apenas desabafo — é documento, é política, é ética da memória. Escrever, para ela, foi um esforço radical de respiração: sua pena era o pulmão.

Nesse sentido, escrever é mais do que narrar histórias; é disputar os regimes de transmissibilidade. Como afirma Deleuze (1992, p. 34), “nos dirigimos aos inconscientes que protestam”. Longe de ser uma tarefa racional e fria, a resistência estética opera no plano dos afetos, dos gestos, do desejo. Paul B. Preciado (2014) lembra que o corpo é um arquivo vivo, um texto performado, e Judith Butler (2019) aponta que reconhecer nossa vulnerabilidade compartilhada é condição para agir eticamente. A escrita, portanto, emerge como gesto político de reorganização da dor e da esperança. Ela escapa da lógica argumentativa clássica, porque sabe que o fascismo e o racismo não se vencem com razão pura, mas com imaginação política, poesia e pele.

Essa pele é profunda. Neusa Santos Souza (2021) aponta que o sujeito negro não nasce negro: torna-se negro ao nomear sua história, ao se insurgir contra o ideal do eu branco. Esse tornar-se, esse enegrecer-se, é trabalho de enunciação, é escrita que se recusa a repetir o roteiro colonial. E, nessa travessia, o fôlego que a escrita oferece não é ar neutro — é sopro encantado. Sopro de Exu, gira de axé, palavra que se move com o corpo. É aqui que a contribuição de Leda Maria Martins (2015) se torna crucial, ao nos ensinar que o tempo negro é espiralar. Diferente do tempo linear e progressivo do Ocidente, que avança deixando o passado para trás, o tempo espiralar é aquele em que passado, presente e futuro coexistem e se tocam. A escrita-fôlego, nessa perspectiva, é também griotagem: um ato de respirar junto com os ancestrais, de trazer suas vozes para o presente e de soprar suas histórias em direção ao futuro.

Por isso, quando se fala em escrita enquanto fôlego, fala-se de uma política da continuidade: algo que nos salva por dentro, que nos levanta quando o mundo tenta nos rebaixar, que nos insere na história pela via do contágio. É tarefa militante, é gesto afetivo, é cura. E se o mundo nos arranca o ar, escrevemos como quem sopra de volta.

Escrita como terapêutica da insurgência

Se a seção anterior estabeleceu a escrita como um gesto de partilha de fôlego contra a asfixia imposta pela necropolítica, cabe agora aprofundar sua função terapêutica e insurgente. A luta pela subjetividade, tão crucial quanto as lutas por direitos materiais, exige a invenção de ferramentas que operem não apenas na denúncia, mas na própria constituição de uma saúde que escape às lógicas de normatização. A obra de Conceição Evaristo, com seu conceito de escrevivência (EVARISTO, 2017), surge aqui não mais como exemplo, mas como a própria instrumentalização de uma escrita que se faz clínica. Trata-se de uma prática que, ao revisitar histórias e memórias, reafirma a vida e transforma a experiência individual em resistência coletiva, subvertendo a narrativa que associa a existência negra à inevitabilidade da morte.

A constituição de saúde que aqui disserto em nada se refere a uma saúde pregada pela racionalidade biofarmacêutica ou bio-organicista, mas sim à saúde de um corpo intensivo, do plano das afetações. Essa saúde, contudo, encontra-se em constante disputa política e de sentido. É precisamente nesse campo de disputa que a literatura de Evaristo opera, como ela mesma testemunha, ao afirmar que a escrita é a sua “maneira de não adoecer”:

O exercício da literatura é, para mim, a minha maneira de não adoecer. Quando eu falo disso, estou falando mesmo desse adoecimento emocional. Porque a arte é uma válvula de escape e a literatura é essa criação, é a possibilidade que eu tenho de sair de mim mesma e de indagar o mundo, de inventar um outro mundo, de apresentar a minha discordância com este mundo. [...] Escrever é uma forma de sangrar. Porque a vida é uma sangria desatada, né?! (EVARISTO, 2020, transcrição de áudio).

A escrita como “forma de sangrar” que impede o adoecimento é uma imagem poderosa. Ela nos afasta de uma visão idealizada da literatura como mero refúgio para nos aproximar de uma concepção da escrita como uma prática clínica da dor. Não se trata de negar a “sangria desatada” da vida, mas de dar a ela um fluxo, uma inscrição, uma forma. Este gesto cirúrgico, que opera no campo emocional, é o que transforma o trauma em ferramenta de luta. A escrevivência, assim, não esconde as direções de sua poética; ela assume e joga com a posição política e social de sua literatura, sempre em direção ao povoamento dos becos da memória, onde se forja uma comunidade com aqueles que se inter cruzam nesse sofrimento e nessa resistência (DELEUZE, 2013). Como na dedicatória de Becos da Memória, Evaristo (2019, p. 17) nunca escreve sozinha, mas com os “bêbados, as putas, os malandros, as crianças vadias que habitam os becos” de sua memória.

Essa tomada da palavra como ato clínico e político encontra um profundo diálogo com as contribuições de Neusa Santos Souza (2021) em Tornar-se Negro. Se, como aponta Souza, o racismo opera como engrenagem do capitalismo em uma infraestrutura intrapsíquica, impondo um “Ideal do Eu branco” que aliena o sujeito de si, então a saída proposta – “a tomada de discurso

sobre si, de modo a esvaziar os significados colonizadores e inscrever novos sentidos sobre quem se é" – é precisamente o que a escrevivência efetua na prática. "Tornar-se negro" não é um ato puramente racional, mas um processo de descolonização do desejo e de reapropriação da própria narrativa. A escrita de Evaristo é a performance desse devir, a materialização de uma subjetividade que, ao se narrar, se inventa e se fortalece.

Contudo, essa invenção não se encerra em um ato individual. Ela se insere no que podemos chamar de políticas de transmissibilidade. Existem narrativas que promovem o imobilismo e a inação, que reforçam o Realismo Capitalista ao nos convencer de que não há alternativa. Em contraste, há políticas de transmissibilidade que nos apresentam tarefas e caminhos de enfrentamento. A literatura de autoras como Conceição Evaristo opera precisamente nesta segunda via, engajando-se em uma transmissão social que possibilita novas formas de compreensão e transformação da realidade. O papel da psicologia crítica, nesse sentido, alinha-se ao da escrita insurgente: disputar essas políticas, fomentar a contação e a escuta de histórias que apontem para um horizonte de ação e que promovam a vida.

Ao reafirmar a militância, portanto, é necessário questionar: quais são as formas de trabalho e resistência que nos permitem imaginar e construir outros mundos? Precisamos de políticas de transmissibilidade que viabilizem imaginações políticas e uma gramática revolucionária. A literatura de Evaristo, ao abordar a iminência da morte no cotidiano da favela, não se resigna a ela. Pelo contrário, ela encontra ali uma tarefa: operar, por meio da imaginação, intervenções que possibilitem a construção de novos sentidos. É uma tarefa sensível e emocional que reinterpreta e ressignifica territórios e estilos de vida, oferecendo não um mapa do que já existe, mas uma bússola para o que pode vir a ser.

A escrita como reivindicação da vida

Se a escrita pode operar como uma clínica da existência, uma forma de não adoecer diante da "sangria desatada" da vida, o que acontece quando a própria vida é sistematicamente negada? O que pode a escrita quando o corpo escritor é enquadrado não apenas como doente, mas como abjeto, irreconhecível, indigno de luto? É para responder a essa questão que nos voltamos agora para a contribuição de Judith Butler que, em sua obra *Quadros de Guerra*, nos oferece uma análise contundente sobre como a escrita pode emergir como uma prática insurgente de reivindicação da própria humanidade.

Analisando o contexto da "guerra ao terror", as torturas na Baía de Guantánamo e a cobertura midiática dos conflitos no Oriente Médio, Butler (2015) investiga os "enquadramentos" (frames) de poder que operam para definir quais vidas são reconhecíveis como vidas e quais não

o são. Esses enquadramentos não são meras imagens, mas normas e convenções que, disseminadas pelo discurso político e pela mídia, produzem certas populações como "humanas" e outras como ameaças abstratas, inimigos despersonalizados, tornando suas mortes um fato aceitável e não passível de luto. É essa negação da vida plena, essa produção de uma zona de abandono, que a escrita insurgente busca subverter. Nos poemas compostos pelos detentos de Guantánamo, por exemplo, há um esforço explícito de reafirmar a própria existência, de forçar, através da palavra, a exposição de sua humanidade contra a figura desumanizada propagada pelo discurso da guerra.

Para Butler (2015), a poesia produzida nesses campos de detenção encarna uma verdadeira capacidade de resposta moral às violências impostas. Mesmo enquadrados como vidas não passíveis de luto, os versos dos prisioneiros recusam a invisibilidade. A autora destaca que os próprios poemas oferecem um tipo diferente de interpretação que pode, sob certas condições, contestar e detonar as cissões dominantes. Nesses termos, a escrita assume um caráter insurgente, tornando-se um instrumento poético que denuncia a hipocrisia oficial. A força esmagadora do luto, da perda e do isolamento, segundo a análise de Butler, transforma-se em um desafio à soberania que os aprisiona. Cada poema adquire, assim, um caráter ético-político, preservando a indignação diante da brutalidade e expondo as contradições do poder.

Mas essa insurgência não se limita à análise teórica – ela acontece na materialidade precária dos cárceres. Butler (2015) descreve como os detentos gravam versos em qualquer superfície disponível – nas paredes, ou até em copos de isopor, usando pedrinhas ou pasta de dente como tinta improvisada –, fazendo com que o conteúdo poético escape à censura. Essas inscrições, ressalta a filósofa, são sinais formados por um corpo, sinais que carregam a vida do corpo e que sobrevivem para além dele. Nessas escritas, cada verso é destinado ao outro: os copos passam de cela em cela e os poemas são levados para fora do campo. São súplicas, esforços de restabelecer uma conexão social com o mundo, mesmo quando não há nenhuma razão concreta para acreditar que essa conexão seja possível. Em outras palavras, cada palavra gravada é um apelo que resiste à solidão imposta e reafirma a interdependência dos corpos frente à violência.

No epílogo da coletânea *Poems from Guantánamo*, o poeta Ariel Dorfman sintetiza essa dimensão vital da escrita, que Butler (2015) retoma em sua análise. Dorfman descreve a poesia como algo que nasce da aritmética simples, quase primeva, do inspirar e do expirar. A palavra escrita, nesse sentido, nada mais é do que uma tentativa de tornar essa respiração permanente e segura, de romper as algemas da solidão e transcender o corpo transitório para tocar alguém. Assim, mesmo reduzidos a uma condição de extrema precariedade, os corpos torturados continuam vivos através da escrita. Em vez de silenciar essas vidas, os versos de Guantánamo as

prolongam na memória dos leitores e tocam consciências distantes. A escrita insurgente, nesse contexto, não apenas denuncia a crueldade, mas restabelece um laço de humanidade indispensável ao próprio ato de existir, transformando o testemunho da dor em um ato de fôlego compartilhado.

Escrita e direito: uma ferramenta

Se a escrita pode emergir como um ato de fôlego e reivindicação de humanidade em condições extremas de abandono político, como nos mostra a análise de Butler (2015) sobre os poemas de Guantánamo, sua potência se torna ainda mais crucial quando nos voltamos para outro território de exclusão: o manicômio. O campo da saúde mental, historicamente marcado por uma lógica de segregação e anulação do sujeito, representa uma das mais contundentes disputas em torno do que se define como cuidado e do que se entende por saúde. De frente a essa luta, a escrita pode se configurar não apenas como testemunho, mas como uma ferramenta clínica e política de reintegração de direitos cívicos.

A lógica manicomial, em sua essência, opera de forma análoga aos "enquadramentos de guerra" de Butler: ela produz um sujeito cuja vida não é plenamente reconhecível, cuja fala é deslegitimada como delírio e cuja existência é reduzida a um diagnóstico. Como nos ensinou Franco Basaglia, psiquiatra italiano cujo trabalho foi fundamental para o movimento global de reforma psiquiátrica, a instituição psiquiátrica total não visa a cura, mas a cronificação, a destruição do sujeito para a manutenção da própria ordem institucional (BASAGLIA, 2010). A luta antimanicomial, portanto, não é meramente uma questão de humanizar tratamentos, mas de desinstitucionalizar o saber e o poder psiquiátricos, devolvendo ao sujeito o direito à sua própria história e à sua própria palavra.

É aqui que a escrita se revela como uma prática radicalmente antimanicomial. Ela se afasta das lógicas confessionais da psiquiatria tradicional – que, como Foucault (2020) demonstrou, são herdeiras de uma "vontade de verdade" que busca extrair um segredo do interior do sujeito – para abrir a possibilidade de uma invenção de si, de uma autopoiese. Em vez de se confessar para ser curado, escreve-se para criar saúde. Como já aponte, Deleuze (1997, p. 11) nos oferece uma pista crucial ao afirmar que se escreve “sempre para dar a vida, para libertar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga”. No contexto da loucura, a vida está aprisionada no diagnóstico, no isolamento, na tutela. A escrita, ao traçar linhas de fuga, permite que o sujeito escape da identidade patológica que lhe foi imposta.

No Brasil, a obra de Nise da Silveira no Engenho de Dentro é um exemplo paradigmático dessa aposta. Ao introduzir a arte – a pintura, a escultura e, por extensão, a palavra – como via de expressão no hospital psiquiátrico, Nise rompeu com a lógica brutal dos eletrochoques e

lobotomias. Ela compreendeu que o que estava em jogo não era a eliminação do sintoma, mas a criação de um canal para que o "inconsciente" pudesse se manifestar, para que o sujeito pudesse construir mundos e, com isso, reconstruir a si mesmo. As imagens e textos produzidos no "Museu de Imagens do Inconsciente" não eram vistos por ela como meros sintomas, mas como obras, como testemunhos de uma luta pela existência.

A escrita, nesse sentido, opera como o "instrumento óptico" de que nos fala a reflexão sobre Proust (BOTTON, 2011), mas com uma torção: ela permite ao sujeito-leitor (que é, muitas vezes, o próprio sujeito-escriptor) distinguir em si mesmo não apenas o que já existe, mas o que pode vir a ser. É o que ecoa no testemunho de Conceição Evaristo (2020) sobre a escrevivência como sua "maneira de não adoecer". A escrita como "forma de sangrar" que impede o adoecimento emocional é a própria definição de uma clínica da existência. A aposta, portanto, é em uma dimensão ético-política da saúde, que reconhece que as práticas de cuidado podem e devem existir para além das redes formais, no próprio cotidiano, onde o sujeito é convidado a ser ativo e responsável pela condução de sua vida.

Diante dessas linhas inventivas, o fazer "psi" pode ser repensado na perspectiva da protagonização com o outro, afirmando uma postura ético-estética do cuidado que se contrapõe à tutela. A literatura e o gesto da escrita demonstram uma força que transcende a mera transmissão, podendo ser utilizados como um movimento de manifestação e transmissibilidade do vivível, uma prática de vida. Para a pessoa dita louca, cuja palavra é historicamente invalidada, o ato de escrever torna-se uma forma de reivindicar o direito à cidadania, à narrativa e à própria existência. É a instauração de uma vida em éthos-poesia que, em si mesma, constitui a luta por uma sociedade sem manicômios.

Escrita como navalha

A aposta em uma escrita ético-estético-política, como a que se desenha neste capítulo, exige que nos voltemos para suas manifestações mais viscerais e combativas. Se a escrita pode ser sopro, ela também deve, em tempos de aniquilamento, aprender a ser navalha. A luta pelas subjetividades, tão crucial quanto as lutas por direitos materiais, passa necessariamente pela disputa das narrativas e pela invenção de formas de dizer que cortem o tecido das verdades impostas. É nesse sentido que proponho agora uma reflexão sobre a escrita como um ato de desobediência epistêmica, uma ferramenta decolonial que opera cortes no real para abrir fissuras de existência.

O ponto de partida para essa discussão é a constatação da violência colonial que persiste em nossos modos de saber e narrar. Como argumenta Livia Souza (2018, p. 28), o problema da

colonialidade não é apenas a ausência da voz do subalterno, mas o fato de que este “é continuamente falado pelo desejo do outro”. O sujeito subalternizado é capturado em uma “história única”, uma narrativa contada pelo colonizador que reproduz hierarquias e silencia alteridades, como tão bem nos alertou Chimamanda Ngozi Adichie (2009). Nessa lógica, a literatura canônica, assentada em uma suposta neutralidade e universalidade, muitas vezes serviu para reforçar a dicotomia entre uma ficção “civilizada” e uma realidade “bárbara”, limitando as potencialidades da vida ao enquadrá-las em seus próprios termos. A insurgência, portanto, começa por transgredir essa posição de subalternidade, recusando o silenciamento e a estereotipização sistemática.

Para tanto, é preciso questionar a própria noção de neutralidade científica e literária, que, como apontam Moraes e Tsallis (2016), é frequentemente ditada por padrões eurocêtricos que ocultam as marcas de quem pesquisa e, ao fazê-lo, universalizam uma perspectiva particular. Em contraposição, assumo aqui que marcar a própria posição, reconhecer as interseccionalidades que me atravessam, não é uma limitação, mas uma condição de potência para a análise. É a partir desse solo que se pode empreender uma disputa epistêmica na qual as narrativas de corpos subalternizados venham a questionar as verdades coloniais e, ao mesmo tempo, repovoar o mundo com a alteridade de suas histórias.

Essa urgência se enraíza na própria fundação do nosso continente. Aníbal Quijano (2005) descreve a produção histórica da América Latina como o palco da maior destruição sociocultural e demográfica da história, um processo que aniquilou padrões de civilização e impossibilitou a preservação de saberes. A América Latina, para Quijano (2005, p. 9), foi “o espaço original como o tempo inaugural do período histórico e do mundo que ainda habitamos”. Essa ferida inaugural teve implicações diretas na forma como a ciência e a cultura foram construídas. Néstor García Canclini (1998) justifica o déficit na democratização cultural a partir dos altíssimos índices de analfabetismo na América Latina até o início do século XX. Se, no mundo moderno, ser culto significava ser letrado, essa era uma realidade impossível para a maioria da população, o que culminou na manutenção da hegemonia das classes dominantes no campo artístico, definindo como e quais histórias deveriam ser contadas.

Diante desse quadro, se o pensamento decolonial hoje não se resume a um projeto de libertação territorial, mas a uma descolonização epistêmica, a literatura pode ser proposta como uma forma privilegiada de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008). Trata-se de uma escrita que não apenas conta outra história, mas que desafia as próprias regras do jogo narrativo. É uma escrita que se faz navalha. A obra de Beatriz Adura Martins (2017), *Por uma escrita dos restos: O encontro entre a psicologia e os assassinatos de travestis*, é um exemplo radical dessa operação.

Em seu texto sobre a obra, Luís Baptista (2017, p. 1) descreve a escrita de Martins não como uma análise distanciada, mas como um ato que "atravessa, redesenha e monta, como no cinema, um pedaço de carne viva. Uma boca sem dono, a pele de ninguém, a víscera desalojada do interior do organismo, a cartilagem extirpada dos ossos contam histórias sobre o extermínio de vidas [...]". O gesto de sua escrita tem o efeito de um corte que rasga o real, denunciando as práticas cotidianas de violência e extermínio da diferença, que são naturalizadas. A obra de Martins é a manifestação em ato de uma escrita literária visceral, uma performance de enfrentamento que institui práticas de resistência ao se recusar a higienizar a dor e o horror. É uma literatura que, ao lidar com os restos, realiza remendos na memória, para que possamos restabelecer novas relações com o passado e com o presente.

Grafias insurgentes e libertação

O diagnóstico de um capitalismo tardio que captura e neutraliza a dissidência, transformando a crítica em mercadoria e a militância em performance, poderia conduzir a uma paralisante melancolia. Se a própria subjetividade é o campo onde a dominação neoliberal se inscreve de forma mais eficaz, onde encontrar as ferramentas para uma insurgência que não seja imediatamente cooptada? É precisamente para responder a essa questão que se faz necessário um desvio, um olhar para exemplos históricos nos quais, em condições de aniquilação quase total, a escrita foi forjada não como um complemento, mas como a arma primária para a reconstrução de uma psique coletiva. Nenhum exemplo talvez seja mais radical e emblemático do que a práxis de Steve Biko na África do Sul do Apartheid.

Para compreender a potência da intervenção de Biko, é preciso dimensionar o sistema contra o qual ele se insurgiu. O Apartheid não foi apenas um regime de segregação, mas uma arquitetura de opressão total, uma engenharia social meticulosamente desenhada para subjugar a maioria negra em todos os aspectos da existência. Sua arma mais insidiosa, contudo, não era apenas a violência policial, mas a guerra psicológica travada contra a mente da população oprimida. Biko (2013) diagnosticou com precisão cirúrgica que o colonialismo e o Apartheid haviam reduzido o homem negro a uma casca, uma sombra de si mesmo, cultivando ativamente um complexo de inferioridade que levava à internalização da própria subserviência. É a partir desse diagnóstico que emerge sua tese central, um axioma para toda luta decolonial, ao afirmar que a ferramenta mais poderosa do opressor é a própria mente daquele que é oprimido (BIKO, 2013).

Se a mente é o campo de batalha decisivo, então a palavra – e, mais especificamente, a palavra escrita, que fixa, que circula, que cria doutrina e que sobrevive ao corpo – torna-se a arma

estratégica por excelência. A obra de Biko, *Escrevo o que eu quero*, não é, portanto, uma reflexão sobre a escrita; ela é a própria escrita em ato de guerra. A centralidade da escrita na luta de Biko não reside em uma teorização sobre o estilo ou a literatura, mas na sua encarnação como a única práxis possível em um contexto onde o pensamento, a reunião e a própria existência negra eram criminalizados.

Essa encarnação se manifesta em cada detalhe de sua produção. O próprio título da coletânea, *Escrevo o que eu quero*, é uma performance de dissidência de uma profundidade imensa. Em um regime que buscava controlar cada aspecto da vida, a afirmação de soberania intelectual era o ato mais subversivo. Essa subversão é amplificada pelo fato de que Biko estava sob uma ordem de banimento que o proibia explicitamente de escrever, publicar ou ser citado. O título é, portanto, uma declaração de recusa, uma afirmação de poder sobre a própria mente que o Estado não podia confiscar. De forma análoga, o pseudônimo "Frank Talk" (Conversa Franca), sob o qual publicava seus ensaios, era uma estratégia ético-política. Em uma sociedade saturada pelas mentiras e eufemismos do Apartheid, o nome performava uma promessa de verdade, um compromisso com a clareza e a honestidade brutal que cortava o tecido da linguagem opressora.

A escrita de Biko, portanto, não visava representar o mundo, mas fundar um novo mundo na consciência do povo negro. Seu projeto não era descritivo, mas performático e pedagógico. Seus textos, acessíveis e diretos, funcionavam como ferramentas de conscientização, no sentido freireano do termo, desenhados para despertar a agência política (FREIRE, 1987). Ao redefinir o termo "Negro", transformando-o de uma categoria racial imposta em uma identidade política unificadora para todos os oprimidos, Biko utilizou a linguagem para forjar solidariedade e combater as táticas estatais de fragmentação do corpo social. Ele não estava apenas escrevendo sobre a opressão; estava criando, através da palavra, uma contra-realidade.

A atitude de Steve Biko demonstra, em termos concretos e históricos, a tese central que costura esta dissertação. Ele prova que, em um contexto de aniquilamento, o primeiro e mais radical ato revolucionário é a criação de uma ontologia alternativa através da linguagem. Sua luta nos ensina que, antes de se poderem reclamar as ruas, é necessário primeiro reclamar a mente. A caneta de Biko foi a navalha que cortou as correntes da opressão psicológica, o fôlego que insuflou vida em uma comunidade asfixiada e a manifestação mais pura da escrita imunda, que se recusa a ser higienizada pela linguagem do opressor e ousa inscrever sua própria verdade no mundo. Ele nos lega a lição de que, embora um Estado possa enjaular e matar um corpo, não pode matar uma ideia à qual foi dada a vida duradoura da palavra escrita.

Escrita enquanto máquina de guerra

Se as palavras fossem pouca coisa, ninguém chamaria o outro de filho da puta!
(Natureza)

A conceituação de máquina de guerra desenvolvida por Deleuze e Guattari adquire centralidade nesta reta final, pois nos permite pensar um modo de operação que, embora atravessado pelos jogos de força do Estado, se coloca em uma relação de exterioridade a ele. A máquina de guerra, afirmam os autores, é “exterior ao aparelho de Estado” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 23). “Poderíamos dizer que esta é uma afirmação bastante reveladora. Afinal, Deleuze está partindo do pressuposto de que pode haver algo que, estando integrado ao Estado, não lhe pertença por natureza.” (SCHÖPKE, 2012, p. 165). Ao longo desta dissertação, estive profundamente interessado em entrecruzar as relações entre escrita, subjetividade e militância, e nessa jornada me detive a pensar se poderíamos vislumbrar um lugar de não captura da escrita. Mas eis aqui um problema na base do objeto: a escrita ainda é um sistema de signos, uma ordem discursiva. Ela é um elemento integrado ao Estado, constantemente vigiado, disciplinado, regulado pelas normas de uma língua, domesticado e enquadrado em seu próprio circuito de estruturação sintática.

Roland Barthes nos oferece uma provocação radical que ressoa aqui, ao afirmar que “a língua é fascista”. Se tomamos a escrita como manifestação da língua – ainda que saibamos dos limites dessa aproximação –, encontramos em ambas um paralelismo em sua natureza: elas nos obrigam a dizer de uma determinada forma, dentro de um determinado regime. “Mas a língua, [...] não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” de uma determinada maneira (BARTHES, 1992, p. 14). Se seguirmos nessa trilha até sua radicalidade, não apenas teremos que assumir que a escrita é tal como um Estado fascista, mas que todo Estado, se o princípio de sua natureza é engessar seus elementos e componentes a um regime ordenado por ele, forçando-os a se colocarem de uma determinada maneira, qualquer regime de Estado é fascista. Diante disso, talvez fique mais fácil para nós compreendermos a direção marxista de não somente superação do aparelho estatal, mas a necessidade de sua extinção. Todavia, retomemos um ou dois passos atrás, detenhamos a questão da máquina de guerra, pois esta é a apologética que anseio desenvolver mais, fiquemos, por enquanto, com a escrita em sua existência integrada ao Estado.

Se as palavras fossem inócuas, ninguém mandaria o outro ir para a casa do caralho!
(Efeito)

É preciso insistir que a escrita é polimórfica. Em meu trabalho de conclusão de curso, persegui a imundice da escrita, tomando-a como a manifestação plurívoca das cristalizações dos significados e valores de um povo em um tempo, explicitada por um corpo escritor. A escrita imunda é efeito de um corpo impregnado de mundo. Gosto de pensá-la não apenas como produto de uma enunciação coletiva, mas como um agenciamento de muitas agências pregressas da história de um corpo escritor. Se tomamos tal direção enquanto primado, não há escrita que não seja produção em gesto escrito, toda escrita é imundice de seu campo — corpo e mundo; corpo em mundo; mundo de um corpo. A manifestação da escrita ou, ainda poderíamos dizer, dessa imundice, dá-se em um regime específico, como já dito, uma correlação de forças que faz emergir uma prática de uma determinada maneira prescrita.

Contudo, de maneira alguma isso significa uma captura absoluta. A própria multiplicidade da escrita marca seu fluxo de força para muitas direções, como busquei desenvolver ao explorar suas faces como *fôlego de vida*, como *clínica da insurgência* ou como *reivindicação da vida*. O que interessa, portanto, são as condições de possibilidade da escrita forjar outros mundos-corpos. A indagação central desta dissertação, após ter confeccionado o mundo e corpo da dissidência militante no Brasil e me deparado com o diagnóstico sombrio de nosso tempo, assenta-se em pensar: o que pode um corpo escritor dissidente produzir de diferença dentro do regime estatal da escrita? Frente a tal, emerge o valor de uma estética da existência, onde se aposta em uma ética da criação. Se a escrita pode muitas coisas apesar de sua integração estatal e uma ética da criação pode colocar condições de possibilidade inventivas, ainda é possível pensar operações exteriores ao Estado apesar de sua natureza integrada. Assim sendo, poderíamos apostar que ainda podemos nos valer da escrita como uma máquina de guerra?

Não apenas durante a construção desta dissertação, mas em todo o processo deste mestrado, me indaguei se seria possível uma escrita que de fato pudesse estar fora e desvinculada do capital. Agora, no final deste trabalho, percebo que essa é uma falsa questão; menos importa a sua corporação e mais o seu efeito. Deslocando a questão-problema de sua constituição, mas designando-se a sua potência, encontram-se elementos efetivos mais interessantes. Decerto, a captura neoliberal engessa nossas lutas no que tange ao horizonte da transformação radical deste mundo, fazendo com que nos detenhamos em pautas de costume e nos impliquemos uns aos outros a fazer acusações de cunho moral, uma luta insossa, um ato inóxio. Porém, não é porque ela se encontra no regime capitalista, inclusive operando um novo valor no mercado, que seu efeito torna-se imediatamente inócuo. Na verdade, essa leitura nos leva à derrocada de um niilismo passivo, tal como os militantes que, não vendo horizonte de superação do capitalismo, se

contentam em lutar por melhores condições de competição no mercado para os corpos minoritários que deveriam servir-lhe.

Por assim ser, torna-se imperioso um desvio de leitura de uma escrita enquanto máquina de guerra, menos sobre a operação financeira de sua circulação e mais sobre as reverberações efetivas em potencial latente de seu nomadismo. Ao contrário do filme *Wall-E* que “exemplifica o que Robert Pfaller chamou de ‘interpassividade’: o filme performa nosso anticapitalismo para nós, nos autorizando assim a continuar consumindo imponentemente” (FISHER, 2020, p. 26), uma máquina de guerra, apesar de sua integralidade ao Estado, opera sua guerrilha a partir de sua exterioridade. Uma máquina de guerra não nos ofereceria a acomodação, mas a perturbação. Por outro lado, “No final de *Wall-E* é apresentada uma versão dessa fantasia [de que qualquer problema pode ser resolvido pelo mercado]” (FISHER, 2020, p. 26), na guerra coloca-se o mercado abaixo. Nesse mesmo sentido, a circulação, apesar de sua retirada de mais-valor, seu nomadismo caracteriza-se como tática de guerra, integrar-se, mas insistir em efetuar sua desorganização a partir da exterioridade. Não é a integração que configura a captura, mas a parada de seu movimento nômade para o sedentarismo.

Escritas que perturbam apesar de sua integração capitalista, pois a direção de sua efetividade se coloca na exterioridade, são, portanto, máquinas de guerra (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Se assim não for, teríamos que aceitar a sina capitalista. Mas eu recuso tal drasticidade, é a partir deste negativo que é possível positivar uma escrita enquanto máquina de guerra.

**

Se as palavras nada pudessem, ninguém mandaria o outro se fuder!
(Ato)

Foda-se a lei²

Foda-se a lei
Do mais forte
Se for para seguir vocês
Prefiro a morte
Acham que viveu demais
É só um recorte
Meritocracia, mas mim apenas sorte

Eu não ligo
Eu não ligo pra suas leis
Encaceram jovens negros por coisas que ele não fez
Depende de sua cor se você é um traficante
Depende de sua cor se você é um estudante

Fodam-se vocês, Farinha Lima
Trabalham dentro de uma pele
Não é só porra de firma

Foda-se o rei e a rainha
E o seu filho playboy
Que toma leite na esquina

Eu não ligo
Eu não ligo pra suas leis
Encaceram jovens negros por coisas que ele não fez
Depende de sua cor se você é um traficante
Depende de sua cor se você é um estudante

E para os apitos de cachorro
Eu vou te botar na coleira
Pro novos nazistas
Eu vou te jogar na fogueira
Seus 18 dentes
Eu vou arrancar só de bobeira

Foda-se o seu leite
Eu quero caldo de caveira

Eu não ligo
Eu não ligo pra suas leis
Encaceram jovens negros por coisas que ele não fez
Depende de sua cor se você é um traficante
Depende de sua cor se você é um estudante

(PUSHE174, 2024)

² A transcrição dessa música foi feita por mim, manualmente. A letra da música não se encontra disponível na internet ou em qualquer outra plataforma digital... Suspeito que isso se der pelo seu caráter perturbador ao Estado. Música disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/5dMyzYJKIRV1b5A1d77HZY?si=ab03a52838a64b61>

Acorda pra vida³

Acorda pra vida
Tentar ser feliz virou missão suicida
Missão suicida!
Você nem liga
Eles nos enganaram
Isso nunca foi uma corrida

Nesse momento eles não estão com medo e nem desconfortáveis
Imperialismo só é fascismo quando eles querem te matar
Quando o gigante sabe o que faz não tem uma alma que pare
Para as feridas da escravidão não tem um remédio que sare

Acorda pra vida
Tentar ser feliz virou missão suicida
Missão suicida!
Você nem liga
Eles nos enganaram
Isso nunca foi uma corrida

Hey, Playboy!
Como dorme, sabendo que eu passo fome?
Como não sabe de onde vem o que come?
Eu preciso dos meus punkers na rua
Pra te esfregar a verdade nua e crua

Acorda pra vida
Tentar ser feliz virou missão suicida
Missão suicida!
Você nem liga
Eles nos enganaram
Isso nunca foi uma corrida

Quero mais valia, porra!
Se o trabalho parar, sugiro que corra!
Se a gente, nada funciona
Com vocês dentro da lona

Acorda pra vida
Tentar ser feliz virou missão suicida
Missão suicida!
Você nem liga
Eles nos enganaram
Isso nunca foi uma corrida

(PUSHE174, 2024)

³ Como na música anterior, a letra é indisponível na internet ou em qualquer plataforma digital. Me parece tático a não visibilidade das letras das músicas. Musica disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/0tErkz4yPuifZuhpN3sysD?si=8d01341b887d4d72>

Deixa Eu Ver Se Eu Entendi⁴

Deixa eu ver se eu entendi
A infância é o período que eu posso me divertir
Eu estudo, eu trabalho, pra então se repetir
Tenho filhos e espero pra então poder partir

Deixo tudo pra depois
Se a morte chegar, eu peço pra esperar um, dois
Ser feliz? Já passou!
Você não aproveitou!
Sua criança interior? Você já matou!

Foda-se o sistema!
Não existe vida que valha a pena!
Tudo é uma cena!
Não passa de teatro!

Ele não é falho!
Faz tudo direitinho pra você ficar calado!

Foda-se o sistema!
Não existe vida que valha a pena!
Tudo é uma cena!
Não passa de teatro!

Ele não é falho!
Faz tudo direitinho pra você ficar calado!

Faz seu dever de casa!
Menino bonzinho é o que veste farda
Seja o mocinho dentro dessa desgraça
Não pense sozinho, seja parte da massa

Não olhe pra dentro de você
Pode ver o que não quer ver
Não saberá como proceder
Não saberá como proceder

Foda-se o sistema!
Não existe vida que valha a pena!
Tudo é uma cena!
Não passa de teatro!

Ele não é falho!
Faz tudo direitinho pra você ficar calado!

Foda-se o sistema!
Não existe vida que valha a pena!
Tudo é uma cena!
Não passa de teatro!

Ele não é falho!
Faz tudo direitinho pra você ficar calado!

(PUSHE174, 2024)

⁴ Esta letra encontrei disponível em uma plataforma, digital: <https://www.letras.mus.br/pusher174/deixa-eu-ver-se-eu-entendi/>

Se a escrita pode ser navalha, fôlego e clínica, é na sua manifestação como máquina de guerra que essas potências se agenciam para um confronto direto com o presente. A tarefa final deste capítulo é, portanto, realizar uma radiografia dessa máquina em pleno funcionamento. Nas letras do artista PUSHE174 (2024), encontramos não apenas um reflexo do diagnóstico sombrio traçado anteriormente, mas a própria efetuação de uma escrita de guerra: uma escrita que recusa a captura, perturba a acomodação e opera ativamente no desmonte das subjetividades dóceis. Analisar essas composições é cartografar a máquina de guerra em seu movimento nômade, em sua fúria contra as forças que buscam paralisá-la.

A primeira frente de batalha é o confronto direto com o Aparelho de Estado e sua lei. Na canção "Foda-se a lei", a máquina de guerra se anuncia em sua mais pura exterioridade. O brado inicial, "Foda-se a lei / Do mais forte / Se for para seguir vocês / Prefiro a morte", não é um pedido de reforma, mas uma declaração de secessão. É a recusa fundamental em participar do jogo cujas regras são definidas pelo poder. A letra imediatamente desmantela a ideologia que sustenta essa lei: "Meritocracia, mas mim apenas sorte", expondo a farsa de um sistema que prega o mérito enquanto opera pela manutenção de privilégios. A crítica se aprofunda ao mirar a principal ferramenta de controle do Estado sobre os corpos dissidentes: o sistema de justiça criminal. A canção radiografa a necropolítica em sua operação cotidiana e racializada: "Encarceram jovens negros por coisas que ele não fez / Depende de sua cor se você é um traficante / Depende de sua cor se você é um estudante". Aqui, a escrita opera como navalha, cortando a pretensa neutralidade da lei para revelar seu funcionamento como tecnologia de genocídio. Não há metáfora; há a denúncia crua de uma estrutura de poder que decide quem é criminoso e quem é cidadão com base na cor da pele, ecoando a análise de Silvio Almeida (2019) sobre o racismo como modalidade normal de funcionamento das instituições.

A máquina de guerra, contudo, não se dirige apenas ao Estado em sua abstração. Ela identifica os territórios e os corpos que o encarnam. O verso "Fodam-se vocês, Faria Lima" é um míssil teleguiado contra o epicentro do capital financeiro brasileiro, o símbolo da elite que se beneficia da lei do mais forte. A canção recusa qualquer conciliação, expondo a luta de classes em sua dimensão mais visceral: "Trabalham dentro de uma pele / Não é só porra de firma". A letra avança em uma escalada de violência que espelha a violência do próprio sistema, prometendo retribuição em uma linguagem que o poder entende: "Eu vou te botar na coleira", "Eu vou te jogar na fogueira", "Eu vou arrancar só de bobeira". A culminação se dá no verso "Foda-se o seu leite / Eu quero caldo de caveira", uma imagem de antropofagia guerreira, a recusa radical em se alimentar da cultura higienizada do opressor para desejar a devoração de seus próprios ossos. É a

escrita imunda em sua forma mais extrema: uma poética da brutalidade como resposta à brutalidade sistêmica.

Se "Foda-se a lei" ataca a superestrutura estatal e sua violência, a canção "Acorda pra vida" volta suas armas para a infraestrutura subjetiva que a sustenta: a captura capitalista do desejo. A música se inicia com o diagnóstico do Realismo Capitalista de Mark Fisher: "Tentar ser feliz virou missão suicida". A felicidade, prometida pelo neoliberalismo como um projeto individual de auto-otimização, revela-se uma impossibilidade, uma armadilha que nos esgota. A letra desmascara a própria premissa da competição individualista – "Eles nos enganaram / Isso nunca foi uma corrida" –, apontando para uma fraude fundamental na organização da vida social. A canção então interpela diretamente o sujeito privilegiado, o "Playboy", que vive alheio à materialidade da exploração: "Como dorme, sabendo que eu passo fome? / Como não sabe de onde vem o que come?". É um chamado à consciência de classe que se recusa a ser pacificado, que exige o reconhecimento da violência que sustenta o conforto de poucos. "Eu preciso dos meus punkers na rua / Pra te esfregar a verdade nua e crua".

A canção não para na denúncia; ela avança para a apropriação da própria linguagem da exploração em um gesto de insurgência. O grito "Quero mais valia, porra!" é uma torção genial. A mais-valia, conceito marxista que descreve a expropriação do trabalho, é aqui reivindicada não como um pedido de participação nos lucros, mas como uma ameaça. É a tomada de consciência de que o valor é produzido por quem trabalha, e que a paralisação desse trabalho implica o colapso do sistema: "Se o trabalho parar, sugiro que corra! / Se a gente para, nada funciona / Com vocês dentro da lona". A escrita, aqui, funciona como um chamado à greve geral, à sabotagem, à retomada da força produtiva como potência de guerra. Ela nos lembra que a máquina capitalista, apesar de sua aparente onipotência, depende inteiramente da nossa colaboração para continuar funcionando.

Por fim, a canção "Deixa Eu Ver Se Eu Entendi" completa a radiografia ao atacar o núcleo da produção de subjetividade neoliberal: o adestramento para uma vida programada e a anulação do pensamento crítico. A letra descreve, com uma ironia amarga, o roteiro de uma existência docilizada: "Eu estudo, eu trabalho, pra então se repetir / Tenho filhos e espero pra então poder partir". É a descrição da vida reduzida a uma linha de montagem, um ciclo de produção e reprodução desprovido de sentido para além de sua própria perpetuação. A felicidade é sempre adiada ("Deixo tudo pra depois"), e a criança interior, símbolo da potência criativa e do desejo não domesticado, já foi assassinada. O refrão "Foda-se o sistema! / Não existe vida que valha a pena! / Tudo é uma cena! / Não passa de teatro!" é a constatação niilista que emerge dessa vida sem vida.

Mas o ponto mais potente da análise se encontra no verso seguinte: "Ele não é falho! / Faz tudo direitinho pra você ficar calado!". Aqui, a escrita opera um corte preciso, desfazendo a ilusão de que a infelicidade e a alienação são "defeitos" do sistema. Pelo contrário, são a prova de sua mais absoluta eficácia. O sistema funciona perfeitamente bem ao produzir sujeitos calados, dóceis e conformados. A letra dissecou os imperativos dessa produção de docilidade: "Faz seu dever de casa! / Menino bonzinho é o que veste farda / Seja o mocinho dentro dessa desgraça / Não pense sozinho, seja parte da massa". É a cartilha da subjetivação disciplinar de Foucault, condensada em poesia punk. A canção culmina ao revelar o mecanismo central de controle: a interdição do pensamento, do mergulho em si: "Não olhe pra dentro de você / Pode ver o que não quer ver / Não saberá como proceder". O autoconhecimento, a filosofia, a arte – tudo aquilo que poderia nos conectar com uma potência de diferenciação – é apresentado como perigoso, como um abismo que nos paralisaria. É o medo como tecnologia de governo.

Em seu conjunto, essas três canções operam como uma potente máquina de guerra, travando uma luta em três frentes indissociáveis. Elas nos mostram que a escrita insurgente, para ser efetiva, precisa ser, ao mesmo tempo, uma recusa da lei do Estado, uma apropriação da linguagem da luta de classes e uma sabotagem da produção de subjetividades neoliberais. Elas não oferecem a catarse interpassiva de uma crítica que nos permite continuar consumindo em paz. Pelo contrário, são perturbadoras, desconfortáveis e violentas. Elas não nos convidam a dialogar; elas nos convocam para a guerra. Em sua fúria, em sua imundice, em sua recusa radical em ser palatável, essa escrita reafirma a tese central deste trabalho: em um mundo que nos asfixia, a tarefa ético-estético-política é fazer da palavra não um espelho, mas uma arma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação partiu de uma inquietação encarnada: a impossibilidade de realizar uma escrita linear, asséptica e adequada às normas formais. O percurso que se encerra aqui foi uma tentativa de transformar essa impossibilidade, essa "incompetência" inicial, em uma potência teórico-política. Em vez de corrigir a escrita para adequá-la a um ideal de pureza, busquei mergulhar na sua imundice, investigando-a como um campo de disputa, uma manifestação terrena, um gesto de afetação no mundo. A aposta, desde o princípio, foi a de que, no gesto de escrever, reside não apenas a chance de comunicar, mas a de forjar existências, traçar linhas de fuga e construir máquinas de guerra.

O primeiro passo dessa jornada, no Capítulo 1, foi realizar uma apologética à **escrita imunda**, resgatando-a de uma tradição que a relegou ao campo do irracional, do afetivo e, portanto, do menor. Argumentei que toda escrita, ao ser a cristalização de um corpo impregnado de mundo, é necessariamente imunda, e que é precisamente nessa sua condição terrena e não neutral que reside seu potencial crítico e transformador. Contudo, afirmar essa potência exigiu um confronto direto com o presente. O Capítulo 2, portanto, dedicou-se a um diagnóstico sombrio do nosso tempo, uma radiografia das armadilhas que espreitam a própria militância. Mapeei ali as operações do Realismo Capitalista que nos fazem crer que "não há alternativa", os mecanismos de interpassividade que convertem a crítica em produto, e as axiomáticas neoliberais que capturam o desejo e o transformam em mais-valia. O diagnóstico se aprofundou ao constatar como essas lógicas se infiltram nas práticas de esquerda, gerando um ativismo performativo, moralista e, por vezes, microfascista, que substitui a luta sistêmica pela competição individual por capital simbólico.

Frente a este cenário de captura generalizada, o terceiro e último capítulo, "Por uma Escrita Ético-estético-política", recusou a paralisia e a melancolia. Se o diagnóstico nos mostrou o mapa da prisão, este capítulo se dedicou a procurar e a forjar as chaves. A resposta não foi encontrada em uma fórmula ou em um método universal, mas na aposta em uma prática de escrita que se faz, a um só tempo, **ética, estética e política**. Vimos como a escrita pode operar como uma *clínica da existência*, uma forma de não adoecer e uma ferramenta antimanicomial que reivindica o direito à vida e à palavra (Butler, Basaglia, Nise da Silveira); como ela pode se tornar *navalha*, um instrumento de corte decolonial que rasga o tecido das verdades hegemônicas e da história única (Adichie, Mignolo, Martins); como ela se manifesta enquanto *fôlego de vida*, uma tecnologia de respiração e reexistência contra a asfixia da necropolítica (Evaristo, Jesus, Leda Maria Martins); e, finalmente, como ela se encarna em uma *práxis de libertação*, uma arma forjada na urgência da guerra pela consciência (Steve Biko). A análise das letras de PUSHE174, ao final, serviu para

nos mostrar essa máquina de guerra em sua fúria e operação contemporânea.

A tese que se consolida ao final deste percurso é a de que, diante de um poder que opera micropoliticamente, capturando a subjetividade, a resistência mais potente também deve ser micropolítica. A escrita, compreendida como um ato ético-estético-político, emerge como um território privilegiado para essa luta. Não se trata de buscar uma pureza externa ao sistema – uma falsa questão que nos leva ao imobilismo –, mas de produzir movimentos nômades *dentro* dele, de criar perturbações, de abrir fissuras, de injetar afectos que a axiomática capitalista não consegue digerir completamente. A contribuição desta dissertação não é, portanto, um manual de como escrever, mas uma cartografia dos riscos e das potências, uma caixa de ferramentas conceituais para pensar a escrita como um campo de batalha e como uma prática de liberdade.

Este trabalho, contudo, não se encerra em si mesmo. Ele é, por natureza, inacabado, assim como o devir que busca afirmar. As análises aqui empreendidas não esgotam as infinitas faces da escrita de guerra, nem oferecem uma solução definitiva para as complexas armadilhas do nosso tempo. Muitas outras veredas poderiam ter sido exploradas: outras obras, outras autoras, outras formas de expressão. A tarefa aqui foi a de limpar um terreno, desnaturalizar certas concepções sobre a escrita e a militância, e apontar para um horizonte de possibilidade. A luta para transformar as "leis sociais" em objetos de transformação, como nos ensina Bourdieu, é uma tarefa contínua.

Por fim, retorno ao ponto de partida: a escrita que se recusa a ser reta. O que no início parecia uma incompetência, revela-se, ao final, uma posição política. A "escrita torta", a "escrita imunda", a "escrita pecaminosa" são nomes para uma mesma aposta: a de que na recusa da forma ideal reside a potência da vida. Esta dissertação foi, ela mesma, uma tentativa de praticar o que prega: uma escrita que se sabe corpo, que se sabe situada, que sangra, que respira, que corta e que, acima de tudo, se recusa a ser dócil. Se o mundo nos arranca o ar, que possamos, como nos ensinou Conceição Evaristo, continuar a nos combinar para não morrer. E que a escrita, em sua imundice e em sua fúria, seja uma das nossas mais belas e potentes formas de cumprir esse combinado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ADICHIE, C. N. **O Perigo da História Única**. Palestra proferida no evento Technology, Entertainment and Design (TEDGlobal 2009). 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt. Acesso em: 7 out. 2025.

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2019.

AQUINO, J. H. de. O conceito de experiência no pensamento benjaminiano. **Revista Cadernos Walter Benjamin**, v. 4, n. 1, p. 46-56, jan./jun. 2010. Disponível em: https://www.gewebe.com.br/pdf/cad13/caderno_04.pdf. Acesso em: 5 mar. 2024.

BAPTISTA, L. C. Prefácio. In: MARTINS, B. A. **Por uma escrita dos restos**: O encontro entre a psicologia e os assassinatos de travestis. 1. ed. Rio de Janeiro: Gramma, 2017.

BARRÍA, C. O controverso armazém da Amazon no meio de favela na Cidade do México que gera críticas. **BBC News Brasil**, 13 set. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-58520035>. Acesso em: 3 set. 2025.

BARTHES, R. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1992.

BASAGLIA, F. **A Instituição Negada**: Relato de um hospital psiquiátrico. Tradução de Heloisa Jahn. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

BENJAMIN, W. **Escritos autobiográficos**. 1. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1996. (Tradução de Teresa Rocha Barco).

BÍBLIA. Gênesis. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução de Fernando. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora NVI, 2023.

BÍBLIA. Gênesis. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2023.

BIKO, S. **Escrevo o que eu quero**. Organização de Aelred Stubbs. Tradução de Míriam da Mota e Zakiya Ranna. São Paulo: Editora 34, 2013.

BOTTON, A. de. **Como Proust pode mudar sua vida**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2018.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra**: Quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **Vida precária**: o poder do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CALONASSI, K. O que está acontecendo com os eventos do Orgulho LGBTQIAPN+?. **Promoview**, 28 jun. 2025. Disponível em: <https://www.promoview.com.br/eventos-do-orgulho-lgbt-perdem-patrocínios/>. Acesso em: 5 set. 2025.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CAVALCANTE JÚNIOR, I. G. A estética da existência e os movimentos juvenis brasileiros em 1968 e 2013. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 29, p. 1–19, 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/120450>. Acesso em: 4 jun. 2025.

CESAR, C. 66% dos LGBTs já trabalharam em escala 6x1 e 94% querem o fim do modelo. **CartaCapital**, 24 jul. 2024. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/66-dos-lgbts-ja-trabalharam-6x1-e-94-querem-o-fim-da-escala/>. Acesso em: 5 set. 2025.

CHAUÍ, M. Liberdade é afastar as paixões tristes. **Portal Vermelho**, 23 set. 2016. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2016/09/23/marilena-chaui-liberdade-e-afastar-as-paixoes-tristes/>. Acesso em: 4 jun. 2025.

COELHO, L. Letalidade policial no Rio: 78% dos mortos em ações eram negros em 2019. **Agência de Notícias das Favelas**, 22 jul. 2020. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: [Inserir Data Correta].

CORPORATE ACCOUNTABILITY. **Record number of fossil fuel lobbyists flood COP28**. Dubai: Corporate Accountability, 2023. Disponível em: <https://corporateaccountability.org/blog/record-number-of-fossil-fuel-lobbyists-flood-cop28/>. Acesso em: 5 set. 2025.

CUNHA, M. Atlas da Violência: 75% das pessoas assassinadas no Brasil são negras. **Rádio Senado**, 31 ago. 2020. Disponível em: <https://x.gd/1l1Ai>. Acesso em: 17 out. 2024.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo**: Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Francis Bacon**: lógica da sensação. Tradução de Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, G. **Foucault**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 1**: Capitalismo e esquizofrenia 2. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - vol. 3**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille plateaux**. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3. ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2020.

DEMARIA, F. The inconvenient truth about 'green' finance. **Al Jazeera**, 25 abr. 2023. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/opinions/2023/4/25/the-inconvenient-truth-about-green-finance>. Acesso em: 5 set. 2025.

DORFMAN, A. Epílogo. In: FALK, F. (Org.). **Poems from Guantánamo: The Detainees Speak**. Iowa City: University of Iowa Press, 2007.

ECO, U. **Cinco escritos morais**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1998.

ECO, U. Ur-Fascism. **The New York Review of Books**, v. 42, n. 11, June 22, 1995.

EIRAS, I. 'Fã de banco': como a 'gamificação' e a linguagem da internet ajudam a criar trabalhadores que defendem empresas. **BBC News Brasil**, 26 ago. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53896001>. Acesso em: 5 set. 2025.

ESPINOSA, B. de. **Ética**. Tradução de Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ESPINOSA, B. de. **Ética**. 1. ed. São Paulo: Autêntica, 2009.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, C. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

EVARISTO, C. Entrevista. In: **Roda Viva**. São Paulo: TV Cultura, 2020. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: [Inserir Data Correta].

FISHER, M. **Realismo Capitalista: Não há alternativa?**. Tradução de Cनीय Pinto. 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros II**. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. **A Escrita de Si**. In: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos**, v. V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade, vol. 2: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: Vol. 3 – O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: A vontade do saber (Vol. 1)**. 11. ed. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2020.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Edição padrão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, M. **O belo perigo**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. “Introdução à vida não-fascista”. Prefácio à edição americana de *O anti-Édipo* (1977). In: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos, v. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? (Qu'est-ce que les Lumières?). In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-351.

FOUCAULT, M. Prefácio. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010. p. IX-XIV.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UnB, 2001. p. 245-291.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, A. S. Michel Foucault e o “cuidado de si”: a invenção de formas de vida resistentes na educação. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 167–190, 2010.

FREITAS, F. A. C. A habitação como espaço de habituação. **Revista Exagium**, Ouro Preto, v. 10, n. 10, p. 125-136, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/exagium/article/view/5922>. Acesso em: 13 mar. 2024.

G1 RIO. Caso João Pedro: laudo aponta que adolescente foi atingido pelas costas. **G1**, 10 jun. 2020. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: [Inserir Data Correta].

G1. Polícia do Rio foi a que mais matou em 2015 no país, aponta levantamento. **G1**, 27 out. 2016. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: [Inserir Data Correta].

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, G. Metáfora. In: GIL, G. **Um Banda Um** [Álbum]. Rio de Janeiro: Warner Music, 1982. (Música).

GILBERT, J. **Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism**. London: Pluto Press, 2013.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. (Coleção Dois Pontos, v. 1).

GREENPEACE UK. **The great oil and gas greenwash: How European oil and gas companies are spending millions on lobbying and advertising to protect their interests**. London: Greenpeace UK, 2022. Disponível em: <https://www.greenpeace.org.uk/wp-content/uploads/2022/04/Great-Oil-and-Gas-Greenwash-FINAL.pdf>. Acesso em: 5 set. 2025.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUIMARÃES, E. A cultura do cancelamento e os impasses da esquerda. **Outras Palavras**, 23 maio 2022. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/a-cultura-do-cancelamento-e-os-impasses-da-esquerda/>. Acesso em: 03 jun. 2025.

HAIDER, A. **Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump**. London: Verso, 2018.

HAN, B-C. **A sociedade do cansaço**. Tradução de Enio P. Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HAN, B-C. **No enxame: perspectivas do digital**. Tradução de Enio P. Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARVEY, D. **O neoliberalismo: História e implicações**. São Paulo: Loyola, 2008.

HILLS, M. C. Met Gala 2021: Alexandria Ocasio-Cortez defende 'taxar ricos' em vestido. **CNN Brasil**, 14 set. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/lifestyle/met-gala-2021-alexandria-ocasio-cortez-defende-taxar-ricos-em-vestido/>. Acesso em: 3 set. 2025.

INSTITUTO IGARAPÉ. Mulheres indígenas e negras têm 3 e 2 vezes mais chances de serem assassinadas em comparação às mulheres brancas. **Instituto Igarapé**, 10 dez. 2021. Disponível em: <https://igarape.org.br/mulheres-indigenas-e-negras-tem-3-e-2-vezes-mais-chances-de-serem-assassinadas-em-comparacao-as-mulheres-brancas/>. Acesso em: 17 out. 2024.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. Tradução de Maria Elisa Cevalco. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.

JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Editora Ática, 1960.

JORNAL DA USP. No Brasil, mulheres negras têm maior mortalidade por covid que qualquer outro grupo na base do mercado de trabalho [...]. **Jornal da USP**, 28 set. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>. Acesso em: 17 out. 2024.

LEAL, B. DE L. A. LÍNGUA E FASCISMO: CONFIGURAÇÕES DO OLHAR BARTHESIANO. **Alfa: Revista de Linguística**, São José do Rio Preto, v. 65, p. e12459, 2021.

LEMO, F. C. S.; NASCIMENTO, M. L. do; GALINDO, D. Escrita, psicologia e produção de cuidado: ética, estética e política. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 68, n. 1, p. 84-94, 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/abp/v68n1/v68n1a08.pdf>. Acesso em: 7 out. 2025.

LUTZ, C. A. Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1988. *(Nota: Esta referência foi citada no seu Capítulo 1, mas não constava nas listas compiladas. Adicionei-a aqui).*

MÃE de Ágatha Félix diz que PM falou que 'é o negro que passa essa insegurança'. **UOL**, 23 set. 2019. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: [Inserir Data Correta].

MAIA, C. C. O despudor do microfascismo da esquerda. **O Estado de S. Paulo**, Opinião, 21 dez. 2024. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/opiniao/espaco-aberto/o-despudor-do-microfascismo-da-esquerda/>. Acesso em: 02 jun. 2025.

MARTINS, B. A. **Por uma escrita dos restos**: O encontro entre a psicologia e os assassinatos de travestis. Rio de Janeiro: Edições do autor, 2017.

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. São Paulo: Perspectiva, 2015.

MARX, K. Introdução. In: _____. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982a. p. 3-21.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MORAES, M.; TSALLIS, A. Contar histórias, povoar o mundo: a escrita acadêmica e o feminino na ciência. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 39-50, jan. 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/61380>. Acesso em: 7 out. 2025.

MORAES, V. de. Canto de Xangô. In: **Vinicius de Moraes - Poesia Completa e Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

MOURA, A. Violências, racismo e sexismo aprofundam o abismo social de negras brasileiras. **CNJ - Conselho Nacional de Justiça**, 2022. Disponível em: <https://x.gd/00m7A>. Acesso em: 17 out. 2024.

MULLANEY, W. Escrivivência as a Theory of Diasporic Narrative Heritage. **Latin American Research Review**, v. 60, p. 36–54, 2025.

NASCIMENTO, A. do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, K. Q. A armadilha neoliberal do identitarismo: desafios à esquerda e ao Serviço Social. **Temporalis**, Brasília, ano 25, n. 49, p. 285-302, jan./jun. 2025.

NIETZSCHE, F. W. **O Crepúsculo Dos Ídolos**. 1. ed. São Paulo: Hemus, 2001.

NUNES, B. Racismo obstétrico: mulheres negras são mais negligenciadas no parto. **Metrópolis**. Disponível em: <https://x.gd/9eqyz>. Acesso em: 17 out. 2024.

OLIVEIRA, E. D. de. A escrivivência de Conceição Evaristo. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 291-294, 2º sem. 2009.

PAPP, A. C.; LIMA, B.; GERBELLI, L. G. Na mesma profissão, homem branco chega a ganhar mais que o dobro que mulher negra, diz estudo. **G1** [online], 15 set. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2020/09/15/na-mesma-profissao-homem-branco-chega-a-ganhar-mais-que-o-dobro-da-mulher-negra-diz-estudo.ghtml>. Acesso em: 17 out. 2024.

PFALLER, R. **On the Pleasure Principle in Culture**: Illusions without Owners. London: Verso Books, 2017.

PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: n-1 edições, 2019. (Obra original: *Testo yonqui*, 2008).

PROUST, M. **Em busca do tempo perdido**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

PUSHER174. Acorda pra vida. In: PUSHER174. **Missão Suicida** [Álbum]. [S.l.]: [s.n.], 2024. (Música). Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: 10 out. 2025.

PUSHER174. Deixa eu ver se eu entendi. In: PUSHER174. **Missão Suicida** [Álbum]. [S.l.]: [s.n.], 2024. (Música). Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: 10 out. 2025.

PUSHER174. Foda-se a lei. In: PUSHER174. **Missão Suicida** [Álbum]. [S.l.]: [s.n.], 2024. (Música). Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: 10 out. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005a.

RAMOS, W. T. **Por uma escrita imunda**: as (in)pregnâncias da vida no gesto literário. 1. ed. Minas Gerais: Sunny, 2022.

RAMOS, W. T.; MANCEBO, F. da S.; SCHNEIDER, I. A vida como produto: genealogia crítica das subjetividades neoliberais. **Revista Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 15, p. e025013, 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/148318>. Acesso em: 5 out. 2025.

RENNER, A. Jogo que simula motorista de aplicativo viraliza e levanta debate sobre romantização da precarização. **GZH**, 15 mar. 2025. Disponível em: [Inserir URL Correta]. Acesso em: 5 set. 2025.

RIBEIRO, D. **Lugar de Fala**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jandaíra, 2019.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROLNIK, S. “Ninguém é deleuziano”. In: **Territórios de Filosofia**, 23 jun. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/23/ninguem-e-deleuziano-suely-rolnik/>. Acesso em: 7 out. 2025.

SAFATLE, V. **A Esquerda que Não Teme Dizer seu Nome**. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

SCHÖPKE, R. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. 4. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SHARPE, C. **No vestígio**: negritude e existência. Vila do Conde: UBU Editora, 2022.

SILVA, M. J. S. De Foucault a Preciado: a estética da existência e a transformação crítica e radical de nós mesmos. **Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 12, n. 26, p. 181–210, 2023. Disponível em: <https://periodicostestes.bce.unb.br/index.php/polemos/article/view/48558>. Acesso em: 4 jun. 2025.

SIQUEIRA, L. M. M. et al. **Dossiê mulheres negras e justiça reprodutiva: 2020 – 2021**. Rio de Janeiro: ONG Criola, 2021. Disponível em: https://assets-dossies-ipg-v2.nyc3.digitaloceanspaces.com/sites/3/2021/10/DossieCriolaJusticaReprodutiva_compressed-1.pdf. Acesso em: 17 out. 2024.

SOARES, E. No Tempo da Intolerância. In: SOARES, E. **No Tempo da Intolerância** [Álbum]. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2023. (Música).

SODRÉ, M. **O fascismo da cor**: Uma radiografia do racismo nacional. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2023.

SOUZA, L. M. N. de. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. **Revista Crioula**, São Paulo, n. 21, p. 25-43, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/146551>. Acesso em: 7 out. 2025.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: Ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

TOLEDO, A. O Rico E O Pobre. *In: Ary Toledo Com Pelos na Língua* [Álbum]. [S.l.]: Copacabana, 1985. (Música/Piada).

TONIOL, R. O cancelamento de Maria Rita Kehl e as armadilhas do identitarismo. **Blog da Boitempo**, 12 fev. 2025. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2025/02/12/o-cancelamento-de-maria-rita-kehl-e-as-armadilhas-do-identitarismo/>. Acesso em: 03 jun. 2025.

TUDO CELULAR. Códigos para Uber Simulator 2: resgate cupons para o game no Roblox. **Tudo Celular**, 22 dez. 2021. Disponível em: <https://www.tudocelular.com/roblox/noticias/n184061/codigos-cupons-uber-simulator-2-roblox.html>. Acesso em: 5 set. 2025.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade — de Coleridge a Orwell**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

WILLIAMS, R. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.