

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

POLÍTICAS DA PRESENÇA
em tempos de neoliberalismo e neofascismo

Renato Levin-Borges

Porto Alegre

2022

Renato Levin-Borges

POLÍTICAS DA PRESENÇA

em tempos de neoliberalismo e neofascismo

Tese apresentada como requisito parcial
ao doutoramento em Educação, junto ao
Programa de Pós-Graduação em
Educação, da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Burg
Ceccim

Grupo Temático: Educação em Saúde

Porto Alegre

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora: Profa. Dra. Liliane Ferrari Giordani

Vice-diretora: Profa. Dra. Aline Lemos da Cunha Della Líbera

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Coordenador: Prof. Dr. Sérgio Roberto Kieling Franco

Vice-coordenador: Prof. Dr. Samuel Edmundo Lopez Bello

UFRGS / FACED / PPGEDU

Av. Paulo Gama, s./n., prédio 12.201, 7º andar

Bairro Farroupilha

Porto Alegre/RS

CEP 90046-900

+ 55 51 3308-3428

ppgedu@ufrgs.br

L665p Levin-Borges, Renato

Políticas da presença: em tempos de neoliberalismo e neofascismo/ Renato Levin-Borges. – Porto Alegre, 2022.

235 f. ; 24 cm.

Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Burg Ceccim

1. Educação. 2. Filosofia. 3. Presença. 4. Neofascismo. I. Título.

Catálogo na publicação: Natascha Helena Franz Hoppen – CRB 10/2150

Renato Levin-Borges

Políticas da Presença: em tempos de neoliberalismo e neofascismo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Burg Ceccim

Aprovado em: ____ de _____ de 2022.

Banca Examinadora:

Profª. Dra. Alessandra Teixeira Primo

(Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof. Dr. Luciano Bedin da Costa

(Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof. Dr. Máximo Daniel Lamela Adó

(Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof. Dr. Odilon Caldeira Neto

(Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora)

À tia Jenny e vó Sara com gratidão e amor pelo ontem e hoje.
À Luiza com amor por hoje e pelo amanhã.

Não me peça que eu lhe faça uma canção como se deve
Correta, branca, suave, muito limpa, muito leve
Sons, palavras, são navalhas
E eu não posso cantar como convém
Sem querer ferir ninguém

Mas não se preocupe, meu amigo
Com os horrores que eu lhe digo
Isto é somente uma canção
A vida realmente é diferente
Quer dizer, ao vivo é muito pior

Belchior

AGRADECIMENTOS

Agradeço enormemente as seguintes pessoas sem hierarquização de afetos ou importância na minha vida e trajetória acadêmica:

Às amigas Camila Peres Nogueira (Mi), Natascha Helena Franz Hoppen, Gabriela de Abreu Oliveira (Babi) e Bruna Dalmaso Junqueira, não somente pelas trocas de ideias, mas também pelo acolhimento afetuoso todas vezes que precisei. Ao grupo de amigos “Coletivo Tiozão Letra C” que além de contar com as acima mencionadas Natascha, Bruna e Gabriela, também conta com as amigas Carol Naru, Nande, Debão, Vitor Biermann, Dedé, Jujuba, Gustavo e meu melhor amigo (que está no além-mar) Leandro Isoton, o Xota.

Aos “Amiglenios”, companheiros de “gremiadas”: Soraya, Matheus, Stefano, Moita e seu filho Augusto (Nenéo), Alex e Lucas Laux. Aos amigos antifascistas do “Ervalife 2022”, em especial à amiga Letícia Oliveira (Bicicreta). Aos companheiros de banda e empreitadas musicais no punk rock Djegoi e ao já mencionado Xota.

À minha irmã e amiga Anelise Levin Borges e à minha sobrinha a qual dedico esta tese Luiza Levin Queiroz. À minha mãe Silvia Levin pelo apoio às minhas escolhas desde jovem e ao meu tio Celso Levin por ter tomado para si a tarefa de ser a figura paterna de minha infância e adolescência. Agradecimento especial, à minha tia Dê, Denise Schermann Azambuja, pelo apoio e suporte aos meus estudos, assim como à vó Sara e a tia Jenny (*in memoriam*). À minha família de modo geral, sejam eles Bucschtein, Levin, Nemetz, Schermann ou Azambuja. Por fim, agradeço ao orientador e amigo Ricardo Burg Ceccim por todo suporte e apoio em minhas empreitadas.

RESUMO

A presente tese trata da presença como dispositivo de agência ético-política. Partindo da investigação filosófica sobre o conceito ao longo da tradição do pensamento ocidental, é problematizada a compreensão da presença a partir do fenômeno da popularização da Internet e das redes sociais que acabaram por agenciar relações cada vez mais mediadas por dispositivos conectados à World Wide Web. Por fim, interpela a produção da presença na contemporaneidade a partir dos fenômenos de subjetivação instaurados pelo neoliberalismo nos anos 1970, o dispositivo de “cidadania sacrificial”, os efeitos corrosivos sobre a perspectiva da globalização, a crise financeira de 2008 e o fenômeno recente do neofascismo como resposta subjetiva e de governamentalidade em âmbito global. O plano de pesquisa da tese se deu na inserção em escolas, estádios de futebol, grupos de extrema-direita no WhatsApp e Telegram, investigação e pesquisa no Instagram, Twitter, Facebook, TikTok e YouTube dentre outras redes sociais, assim como a participação e acompanhamento de protestos e mobilizações políticas, sobretudo a partir do início da campanha eleitoral à presidência do Brasil de 2018, passando também pelos reflexos subjetivos, econômicos, políticos e da pandemia de covid-19 surgida no ano de 2020 e os respectivos desdobramentos das ações do governo federal de Jair Bolsonaro. Ao final do trabalho, são propostas algumas pistas e estratégias de produção de *boas presenças*, ou seja, contato com a potência e constituição de outros circuitos valorativos, subjetivos e afetivos, que promovem a multiplicidade no reverso da normatização das existências.

Palavras-chave: presença; subjetivação; redes sociais; neoliberalismo; neofascismo; governamentalidade e educação.

ABSTRACT

This thesis deals with presence as an ethical-political agency device. Starting from the philosophical investigation of the concept throughout the tradition of Western thought, the understanding of presence is problematized from the phenomenon of the popularization of the Internet and social networks that ended up assembling relationships increasingly mediated by devices connected to the World Wide Web. Finally, it questions the production of presence in contemporaneity from the phenomena of subjectivation introduced by neoliberalism in the 1970s, the device of “sacrificial citizenship”, the corrosive effects on the perspective of globalization, the 2008 financial crisis and the recent phenomenon of neo-fascism as a subjective response and of governmentality at a global level. The research plan of the thesis took place in the insertion in schools, football stadiums, extreme right groups on WhatsApp and Telegram, investigation and research on Instagram, Twitter, Facebook, TikTok and YouTube among other social networks, as well as the participation and monitoring of protests and political mobilizations, especially from the beginning of the electoral campaign for the presidency of Brazil in 2018, also going through the subjective, economic, political reflexes and the pandemic and covid-19 that emerged in 2020 and the respective unfolding of the actions of the federal government of Jair Bolsonaro. At the end of the work, some clues and strategies for the production of good presences are proposed, that is, contact with the power and constitution of other evaluative, subjective and affective circuits, which promote multiplicity in the reverse of the normalization of existences.

Keywords: presence; subjectivation; social media; neoliberalism; neo-fascism; governmentality and education.

SUMÁRIO

1 Apresentação	12
PARTE I: PRESENÇA E AUSÊNCIA.....	20
2 Corpo e Presença na Antiguidade: os cínicos.....	21
3 Os Estoicos e o corpo	23
3.1 Os exercícios espirituais estoicos	26
3.2 Cristianismo e a mortificação do corpo	28
4 Descartes e o corpo inconfiável.....	31
5 Spinoza e o que pode um corpo	32
6 Nietzsche e o corpo que pensa	35
7 O corpo sob o capitalismo	38
8 Capitalismo Cognitivo.....	40
9 Presença sob o Capitalismo Cognitivo	46
PARTE II: SUBJETIVAÇÃO	49
10 Subjetivação	50
11 Máquinas	53
12 Servidão Maquínica e Sujeição	56
13 Vigilância e Subjetivação	62
14 Ver e Ser Visto: o grande olho como subjetivador	65
15 O Panóptico se Invisibiliza: vigilância absoluta na Internet	73
16 Desejo.....	79
17 Felicidade e Big Data.....	81
18 Subjetivação na Internet	88
18.1 Os aplicativos do Hamas.....	88
18.2 O algoritmo é objetivo?.....	91
18.3 Os casos de Brisha Borden e Vernon Prater	92
19 Instagrammers em Chernobyl: a atenção radioativa.....	95
20 TikTok e a Positividade Tóxica.....	97
21 Capitalismo digital	106
22 Economia da Atenção: presença e ausência sob o capitalismo cognitivo.....	110

23 Governamentalidade Neoliberal	115
23.1 O que afinal é governamentalidade?	116
23.2 Economia.....	117
24 O Neoliberalismo toma corpo(s)	120
25 O que é esse tal de neoliberalismo?.....	124
PARTE III: A PRESENÇA FASCISTIZADA E COMO ENGASGAR A MÁQUINA	136
26 Ascensão do neofascismo global, bolsonarismo e a produção da má presença	137
27 A nova direita global é fascista?.....	139
28 Ur-fascismo: o fascismo eterno.....	139
29 O desejo fascistizado	142
30 Bolsonarismo: cronologia de uma tragédia	147
31 Olavo de Carvalho: o ideólogo do bolsonarismo.....	153
32 Metapolítica e a Janela de Overton	159
33 A cidadania sacrificial do neoliberalismo.....	164
34 O estado suicidário	175
35 Gamificação da política	180
36 QAnon e o perigo da gamificação da política	186
37 Imanência e presença: o corpo (ainda) importa?	191
38 Catimba e Bartelby, o escrivão: engasgando a máquina	194
38.1 A Catimba.....	194
38.2 Bartleby.....	200
39 Fazer multidão ou a arte da gambiarra	203
39.1 Multidão	203
39.2 Gambiarra.....	206
40 Tinta Fresca: produção de presença na pandemia	212
41 Considerações finais: o que pode a presença?	219
42 Metodologia.....	222
Referências	224

1 APRESENTAÇÃO

A presente tese possui como tema central a produção de um pensamento vinculado à compreensão, investigação e constituição do *ethos* (modos de agir) da presença a partir das contribuições éticas de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault e Pierre Hadot, assim como se vale dos ensinamentos das escolas cínica, estoica e epicurista no auxílio em direção à constituição do conceito de presença e os possíveis trabalhos sobre si de “presentificação”. Uma vez constituído este plano de consistência na primeira parte do trabalho, investigou-se estratégias e potenciais pontos de inflexão dos poderes que operam subjetivação em nossa contemporaneidade em relações cada vez mais mediadas por dispositivos tecnológicos como computadores, iPads, smartphones e câmeras de vigilância, dentre outros, com especial atenção aos processos subjetivadores do capitalismo neoliberal contemporâneo. Como pano de fundo histórico-conceitual, foram trazidas as noções de *askésis* (exercício) das escolas da Antiguidade e um de seus caminhos, a *prosoché* (atenção): “a atividade espiritual do estoico” (HADOT, 2014, p. 25). Tendo como norteadores ambos os conceitos, intentou-se investigar e pensar modos de operacionalizar técnicas que promovem “trabalhos espirituais” e “cuidados de si” em nosso contexto histórico e que voltem o pensamento e o corpo para uma atenção à vida, dispositivo fundamental para o agenciamento de modos de ser que interpelem, questionem e reconfigurem as relações de poder.

Por meio da investigação dos processos aos quais Foucault, seguindo as escolas socráticas da Antiguidade, denominou “cuidado de si”, e tendo ainda como sopro valorativo a Grande Saúde, de Nietzsche, esta que supera a concepção tradicional de ausência de dor e sofrimento, mas que, ao contrário, diz respeito à abundância de forças e potências, buscou-se suscitar a “atenção à vida” para tratar da tese central de uma ética da presença em contraposição às estratégias do capitalismo neoliberal e suas múltiplas facetas como o capitalismo cognitivo e o neofascismo. Compreendemos que o capitalismo em seu interminável ciclo de produção e destruição move-se para a maquinação de estímulos das mais variadas espécies, agenciando contemporaneamente – e paradoxalmente – uma espécie de atenção da ausência.

Presença em contraposição à ausência porque não se crê que o nosso problema ético contemporâneo sob o neoliberalismo na periferia do mundo capitalista (e mesmo em seus centros) seja a invisibilidade do outro, mas o ausentar-se contínuo de si em relação ao outro (*sujeitos* cada vez mais autocentrados e atomizados), fábrica de subjetividades assujeitadas posta em marcha por certo sistema valorativo – aquilo que Guattari e Rolnik (1986) denominaram investimento capitalístico agenciador do afastamento existencial do mundo e do outro. Colocando de outra maneira: sob os investimentos capitalísticos, os processos de subjetivação produzem aquilo a que chamaremos de embotamento da capacidade de afecção¹.

O plano de pensamento e ação desta tese é umbilicalmente conectado – mesmo quando não citado diretamente – à afecção pelos planos existenciais de trânsito daquele que escreve/pesquisa, como as escolas na periferia da cidade de Porto Alegre², o período de voluntariado no cursinho pré-vestibular popular Dandara dos Palmares³, o *underground* do punk rock⁴, a construção do movimento antifascista na torcida no Grêmio⁵, a relação com a população de rua⁶ e a produção de conteúdo em

¹ “Afecção” em Spinoza significa a passagem de um estado intensivo a outro. O afeto é, portanto, o grau de intensidade em determinado momento, a afecção é o vir-a-ser entre estes estados.

² Com relação às escolas de Porto Alegre, trata-se da docência de filosofia na rede municipal de ensino de Porto Alegre desde o ano de 2016, junto a duas escolas, as Escolas Municipais de Ensino Fundamental (EMEF) Rincão e Heitor Villa Lobos. A EMEF Rincão fica no bairro Belém Velho e está há aproximadamente 14 quilômetros do centro da cidade. Nos séculos XIX até o início do século XX, o bairro foi considerado a região serrana da cidade de Porto Alegre, tendo inclusive sido local de férias do ex-governador gaúcho Júlio de Castilhos. Ao final do mesmo século XIX, considerando sua distância do centro da cidade, se torna bairro de exclusão de pacientes acometidos pela tuberculose, tendo sediado o primeiro sanatório (Hospital Sanatório Parque Belém) especializado na doença do estado do Rio Grande do Sul. A EMEF Heitor Villa Lobos fica na Vila Mapa, bairro da Lomba do Pinheiro, uma das regiões mais violentas e disputadas pelo tráfico na capital gaúcha. Criada em 1965 para abrigar a população mais carente da cidade atingida pelas enchentes naquele ano, a Vila do Movimento Assistencial de Porto Alegre (MAPA) foi constituída e habitada desde seu início por população de baixa renda – salvo exceções. Ao MAPA correspondia parte relevante da política municipal de assistência social da cidade, sendo presidido pelas primeiras-damas do Município até o início dos anos 2000. A escola Heitor Villa Lobos, que completa 63 anos em 2022, é reconhecida no Brasil e mesmo globalmente por sua orquestra e projeto de robótica intitulado Lobóticos. A Heitor Villa Lobos, embora em região diversa da Rincão, também dista há aproximadamente 14 quilômetros do centro da cidade. A partir 2022, também o Centro Municipal de Educação dos Trabalhadores (CMET) Paulo Freire, que atende alunos de Educação de Jovens e Adultos, com largo alunado de pessoas com deficiência.

³ No Pré-Vestibular Dandara dos Palmares transcorre o preparo de estudantes sem recursos financeiros para custear cursos preparatórios para as provas do Exame Nacional do Ensino Médio e provas de ingresso na educação superior (vestibular).

⁴ No punk rock, uma vivência de uma década junto à banda Estive Raivoso.

⁵ O movimento antifascista do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense é organizado como o Grêmio Antifascista, assim como há valores antifascistas nas arquibancadas da Arena do Grêmio na torcida organizada Tribuna 77.

redes sociais, desdobramento da presente pesquisa. A pesquisa se deu em grande parte no plano teórico-experimental das tecnologias, sempre amparadas nas contribuições conceituais da filosofia, comunicação, educação e eventualmente psicanálise.

Ao final da tese – embora eventualmente antes já produzisse algum conteúdo para as redes sociais – passei a experienciar ao modo latouriano do ator-rede a promoção de conhecimentos e disputa de narrativas na Internet visando ao agenciamento de outros modos de subjetivação, assim sendo, participei de vários podcasts, entrevistas, programas de rádio e *lives* no YouTube e Instagram, além de criar vídeos curtos e pedagógicos (ou que intentavam sê-lo) para redes como Twitter, Instagram, YouTube e TikTok. Nestes planos de pesquisa experimentais busquei analisar, compreender e criar técnicas e estratégias que pudessem convocar o que tomaremos por presença nesta tese, e em alguma medida, agenciar a atenção à vida sob o pano de fundo ético-educacional da potência, uma vez que tratamos neste trabalho de processos formativos – e, portanto, educacionais – para a abertura às afecções do mundo e do outro.

O que aqui diagnosticamos de partida e denominaremos embotamento da sensibilidade na contemporaneidade (efeito da axiomática dos valores capitalísticos⁷), torna urgente e necessária a criação de técnicas e estratégias para a superação desta condição que, sob nossa perspectiva, carrega em si enormes prejuízos éticos, políticos e educacionais à sociedade e aos indivíduos. No pensamento ocidental, é a partir de Descartes com sua cisão ‘eu *versus* o mundo’ que localizamos a acentuação do isolamento e atomização do indivíduo, servindo assim o pensamento cartesiano de pano de fundo filosófico à ruptura germinal que culminará na concepção da educação como expediente exclusivo da ordem do discurso, aliado dos agires correlatos aos

⁶ A relação com a população de rua vem desde a pesquisa de mestrado concluída em 2016 com ênfase no jornal Boca de Rua sob o título “A Grande Saúde Peregrina: vidas que compõem o jornal Boca de Rua”(LEVIN-BORGES, 2016).

⁷ O termo capitalístico é proposto por Félix Guattari no livro com Suely Rolnik “Micropolítica: cartografias do desejo” para diferenciá-lo de capitalismo apenas como sistema financeiro e estratégia de acumulação e concentração de capital, incluindo, sob esse termo, os investimentos do mesmo regime na formação de subjetividade. Para dar conta deste sistema globalizante do capitalismo como modo de subjetivação, regime econômico e produção desejante, Félix Guattari cunhou o termo Capitalismo Mundial Integrado (CMI) em contraposição à genérica “globalização” (GUATTARI, 1981, p. 211). Afirma o autor que: “O capitalismo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique de fora de seu controle”.

discursos defendidos nos mais variados sistemas de ensino. Propõe-se, então, uma política da presença que pretende confrontar/contrastar a formação racional com agires corpóreo-espirituais no sentido amplo de educação, uma vez que não somos educados apenas nos espaços institucionalizados designados pelo estado a esse fim: somos “educados” continuamente em todos nossos planos experienciais do viver.

Partindo deste horizonte da educação como formação contínua do nosso modo de ser, perceber e nos (re)colocarmos no mundo, o choque e estranhamento são peças fundamentais nesta tese, pois neste ponto nos filiamos ao axioma platônico do filosofar ser causado primordialmente pelo *taumátzein* (estranhamento), é no estranhar o mundo em suas relações que buscamos acoplar juntamente a convocação cínica do agir atrelado ao pensar, ou seja, procuramos criar, constituir e agenciar estranhamentos necessários à mudança de relação com a vida, consigo mesmo e com o outro, propondo éticas da presença como processos que demandam necessariamente individuações (porquanto demanda indivíduos presentes aos encontros existenciais para reinstalarmo-nos no seio de onde habitam as potências, ou seja, no tempo presente).

Esta tese propõe-se à busca de caminhos educacionais que se assemelham mais à ideia de formação na Grécia Antiga (*paideia*) para superar a constituição moral contemporânea, esta que não demanda a criação de modos de ser éticos, mas a adaptação e a reprodução de uma gama limitada de vidas legitimadas pelos regimes de poder e que se contrapõem frontalmente à nossa concepção profundamente spinozista que afirma repetidamente que modos éticos são sempre expedientes cujo sentido e ser só podem se dar na contingência de cada vida considerada em suas potências, forças, desejos e necessidades e, por isso, jamais se trata da constituição de códigos universalizáveis. Em contrapartida ao cenário atual, ao retomarmos a noção grega de *paideia* intentamos rememorar que a educação ao modo grego é inseparável de uma conversão ao agir, inalienável da criação de um modo de vida e do agenciamento de uma Grande Saúde para si e para os outros na perspectiva da comunidade humana.

Voltarmo-nos para a Antiguidade não para repeti-la simplesmente, ou para fazermos um trabalho exegético, mas sim para buscarmos inspirações e potências inauditas que auxiliem na constituição de outros modos de estarmos no mundo que passem pela presença é nosso intuito inicial. Não buscamos, portanto, restituir o que

quer que seja ou condenar moralmente nossos tempos, mas buscar alternativas, processos outros que possam mudar nossas relações com a(s) existência(s) e criar comunidades e sociedades da potência multitudinal. Se a filosofia para Platão carregava a noção fundante de *phármakon* (terapêutica), queremos produzir nossa própria farmácia do tipo que nos torne reiteradamente presentes, atentos à vida, cumprindo a função de pesquisador-filósofo-educador ao modo colocado por Thoreau (2007, p. 13):

Ser um filósofo não é apenas ter pensamentos sutis, nem sequer fundar uma escola, mas amar a sabedoria a ponto de viver segundo seus ditames uma vida de simplicidade, independência, magnanimidade e confiança. É solucionar alguns problemas da vida não só na teoria, mas também na prática.

Tendo uma vez voltando o pensar em direção ao presente, e em vista das dificuldades de constituição de vidas potentes e éticas profundamente ligadas aos problemas sociais, políticos, educacionais e econômicos da atualidade, compreendeu-se a necessidade de buscar-se dispositivos, técnicas e estratégias que possam fissurar o tecido dos axiomas para nos tornarmos aptos a promover a abertura ao afetar e ser afetado (por si, pelo outro, pelo coletivo, pela cidade, pelo mundo...), condição fundamental para a possibilidade de emergência de outros modos de existir. Para tal empresa, fez-se necessário compreender em quais planos as técnicas de subjetivação e produção do par presença-ausência se dão em nossa contemporaneidade. Neste sentido, atentamos para a crescente proeminência nos processos de subjetivação pela (e na) Internet em suas relações mediadas por computadores e todos os dispositivos tecnológicos que permeiam este campo, como algoritmos, *Big Data* e *profiling*, dentre outros. Por outro lado, entretanto, não tomamos a subjetivação de modo abstrato, centralizando seus processos tão somente na ordem do discurso. Assumimos que há materialidades sociais e econômicas que a constituem. Deste modo, não deixamos de atentar ao neoliberalismo como gestão social, econômica, política e de sofrimento psíquico no qual o discurso neoliberal é apenas uma das facetas da multidão de estratégias de poder, juntamente com seu desenvolvimento mais dramático como técnica de poder e gerenciamento de suas crises intestinais que é a recente emergência do neofascismo global. Inquirimos com bastante atenção ao subproduto político das crises do capitalismo neoliberal do neofascismo que se encarnou em diferentes roupagens ao redor do mundo com especial atenção, em nossa pesquisa, à ascensão de

Donald Trump nos EUA e de Jair Bolsonaro no Brasil. Importante ressaltar que durante a pesquisa e escrita da tese um novo agente imprevisto e incontornável ao pensar despontou: a pandemia de covid-19, devida ao Sars-CoV-2. O diagnóstico ético aqui suscitado brevemente inflete (e reflete) em qualquer um que caminhe pelas ruas da cidade, (sobre)viva sob a pandemia e esteja experimentando – e oxalá resistindo – ao casamento edipiano do neoliberalismo com seu filho neofascismo. Também incide sobre qualquer pessoa que possua perfil em alguma rede social – ou mesmo entre numa sala de aula – fazendo compreender imediatamente, quase como na intuição bergsoniana, que passamos por algo próximo a um embotamento e deslocamento do plano ético em todas as tramas de nosso frágil tecido social, posicionando a educação como ponta de lança no combate a ser travado.

A questão ética de fundo desta tese não diz respeito, portanto, a constituição de uma ou alguma moral universal ou de técnicas de normalização, mas a experimentação e criação de exercícios de afecção, evocação da presença, atenção e criação para si de outro modo de ser que coloque o outro e o mundo imediatamente no horizonte existencial – jamais um após o outro, mas conjuntamente o par eu-outro em uma ontologia plana, imanente e horizontal. Trata-se então de uma pesquisa com desdobramentos éticos e políticos na qual tentamos aliar o conhecimento à prática novamente tal qual gregos e romanos concebiam o sentido de educação na Antiguidade, uma vez que não separavam, como nós fazemos atualmente, o pensar do agir e a tarefa inalienável de cada um em constituir para si, por meio da formação educacional, seu modo de ser e existir neste mundo. Este espírito de educação encontra-se próximo também ao enunciado por Ceccim (2005, p. 166) quando afirma que:

Os saberes formais devem estar implicados com movimentos de autoanálise e autogestão dos coletivos da realidade, pois são os atores do cotidiano que devem ser protagonistas da mudança de realidade desejada pelas práticas educativas.

A fundamentação teórica deste projeto partiu da dificuldade fundamental que pode ser tomada como potência criadora: não há especificamente, até onde se pôde acessar, trabalho que aponte claramente para o caminho pretendido aqui. Há diversos

indicativos que se pôde tomar de empréstimo da filosofia, assim como caminhos propostos pelo trabalho do professor Ricardo Burg Ceccim (como para a formação de profissionais de saúde) que serviram como inspiração. Tomou-se como basilares à tese como elã e fio condutor do desejo e do pensamento sobretudo as filosofias de Nietzsche, Spinoza e as escolas cínica, estoica e epicurista. Também nos foram de grande valia os trabalhos da área da comunicação que vêm produzindo e inquerindo os efeitos, usos e técnicas de poder a partir da popularização da Internet.

Esta tese nasce no cruzamento entre educação, política, economia, comunicação e ética. A educação que se defende e se aplicou aqui se relaciona intimamente com a formação grega e seus exercícios contínuos do criar-se a si mesmo em contínuo vir-a-ser em meio aos encontros existenciais que se deram desde a sala de aula, idas aos postos de saúde, estádios de futebol, presença em chats anônimos na Internet e participação em grupos conspiracionistas e neofascistas no WhatsApp e Telegram. Por fim, o processo formativo que proponho deve possibilitar a educação para a presença ética, irmanada à proposta de formação em saúde de Ceccim (2008, p. 20):

Para uma nova exigência de formação cabe pensar não o que é ou o que deve, mas o que pode uma formação: buscar a potência, levantando questões, investigando realidades e interrogando paisagens, na perspectiva de uma aprendizagem de si, dos entornos e dos papéis profissionais (potências profissionais).

A substância primordial e nevrálgica desta tese é de natureza ético-político-educacional de deslocamento de si tomando de empréstimo a imagem do educador filósofo proposto por Nietzsche (2003, p. 143): “este educador filósofo com quem eu sonhava [...]; eu imaginava que sua tarefa educativa consistiria principalmente em transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida”. Deste modo, intentamos afirmar a relevância desta tese partindo do diagnóstico da condição ética contemporânea para buscar meios e estratégias de superação de obstruções, modulações e subjugações da potência. Nos colocamos durante todo o percurso abertos às potências e perigos do fazer pesquisa com nosso corpo e intelecto porque “*aprender é rede de conexões, exposição arriscada ao outro. Conhecer é possível somente diante do desconhecido e com abertura para o desconhecido*”

(CECCIM; FERLA, 2009, p. 451).

Por fim, esta tese evoca a urgente questão posta por Nietzsche, uma urgente questão: “Quem queria agora responder à questão: o que significa na nossa época o filósofo como educador?” (NIETZSCHE, 2003, p. 164). Esta tese é, portanto, a tentativa de criação do solo problemático passível de emergência de respostas à questão nietzscheana – ou ao menos seguimos a proposição filosófica do pensador alemão e atiramos flechas incendiárias do par desejo-pensamentos que com sorte acertarão alguns corpos.

PARTE I: PRESENÇA E AUSÊNCIA

2 CORPO E PRESENÇA NA ANTIGUIDADE: OS CÍNICOS

O que pode um corpo *presente*? Spinoza se perguntava sobre a potência do corpo e de nosso profundo desconhecimento a esse respeito, nós ampliamos o questionamento spinozista para a compreensão deste que entendemos ser o dispositivo central de entendimento, agência e criação de novos mundos (pessoais, intrapessoais e cósmicos): a presença. O que significa estar presente e por que esse tema nos interessa? Começemos por um recuo histórico no Ocidente, mais precisamente ao século IV a.E.C. (antes da Era Comum ou antes de Cristo), origem de uma das escolas filosóficas mais importantes da história, o cinismo.

A escola cínica surgiu com Antístenes quando este fora aluno de Sócrates, muito embora a posterioridade reconheça em Diógenes de Sínope (ou “Diógenes, o cão”) o maior vulto do cinismo. Fortemente influenciado pelos ensinamentos de Sócrates, o pensamento cínico se caracterizou por ser uma filosofia ética destinada a investigar e propor sobretudo modos de ser no mundo possuindo poucos textos teóricos que remetem sobretudo ao seu criador Antístenes. Havia inicialmente dois conceitos fundamentais do como viver para os cínicos, estes eram a *autarkeia* (autossuficiência) e *apatheia* (espécie de não perturbação afetiva que não pode ser entendido como correlato da moderna acepção de apatia), ambos conceitos foram levados com Diógenes “o cão” aos seus extremos lógicos e fisiológicos.

Os cínicos se notabilizaram pelo treinamento contínuo de si próprios através da virtude para alcançarem o que compreendiam como bem viver, ou seja, estar de acordo com as leis da Natureza e o seu *logos* que não demandava luxos e excessos, fatores que, segundo afirmavam, se tornavam cada vez mais comuns à época entre seus concidadãos gregos. Se por um lado havia práticas de si bastante rigorosas entre os cínicos, por outro lado eles criaram o embate estético/moral como método pedagógico de estranhamento e questionamento. Se o mais famoso aluno de Sócrates, Platão, acreditava que o início do filosofar ocorria apenas pela violência do estranhamento (*taumátzen*), os cínicos levaram a irrupção do pensar a outro patamar para além do pensamento representacional da razão e passaram a causar choque,

ojeriza e constrangimento nas *pólis* ao comerem, se masturbarem, transarem e defecarem em espaços públicos, ou seja, as suas *presenças* eram os dispositivos do filosofar.

Tanto em seus exercícios espirituais para enfrentarem as desventuras da vida que eventualmente viriam a lhes ocorrer quanto para instaurar processos filosofantes em seus conterrâneos, os cínicos compreendiam a necessidade fundamental da presença, pois criam que só possuímos agência imersos no tempo presente. Compreendiam que o voltar-se ao passado, assim como o direcionar-se para o futuro, eram dispêndios inúteis, pois o passado é aquilo que já não é mais, ou seja, está posto, e o futuro é aquilo que irá ser - mas que nunca vem a ser, uma vez que no momento que o futuro chega ou se dá, torna-se agora, portanto, deixando de ser futuro para tornar-se presente. Nesse contexto, a percepção de presença cínica centra-se sobre o corpo, mesmo que grande parte dos exercícios espirituais tomem lugar em projeções de cenários de sofrimento e respostas a estes na ordem da inteligência. Para os gregos não havia cisão entre pensamento e corpo, assim, se entendia como unidade o corpo e a alma (*psiqué*) na qual a razão seria uma espécie de barragem de assentimento ou contenção dos padecimentos afetivos que se dão no corpo.

A presença do corpo era percebida pelos cínicos como potência simbólica de sua filosofia. Branham (2007, p. 113) argumenta que “Diógenes usa com frequência seu próprio corpo como um exemplo de natureza e, assim, como um meio de desenvolver o seu *discurso sobre a natureza*”, ou seja, a corporeidade é percebida em sua materialidade e apresentação fenomênica e carrega em si o pensamento cínico encarnado, atitude coerente com a finalidade última da escola de Antístenes e Diógenes do pensamento criar um modo de existir no mundo. Ainda que se argumente sobre o desprezo ou não dos cínicos sobre o corpo – ponto que discordamos daqueles que advogam pelo menosprezo cínico pela corporeidade, uma vez que é o próprio corpo que encarna toda filosofia cínica⁸ – é inegável que o cinismo como modo de filosofar e, portanto, de se (re)colocar no mundo centralizava no corpo *presente* seu dispositivo filosofante. De modo sintético, o corpo é para os cínicos “um símbolo da ordem social, uma ordem que [...] está invertida.” (KRUEGER, 2007, p.

⁸ Para uma discussão mais aprofundada recomendamos o texto de Billerbeck intitulado “O cínico ideal: de Epicteto a Juliano” na coletânea “Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado” (BILLERBECK, 2007).

260)

Muito embora advoguemos aqui que o corpo possuísse centralidade para a escola cínica, ele não se constituía como algo dado, pois demandava prática e disciplina (*askésis*) sobre si para que se constituísse o corpo cínico. Sobre o conceito de disciplina, fundamental para compreendermos não apenas esta escola, mas o modo de filosofar e estar no mundo das mais variadas escolas de pensamento grego, este foi tomado “emprestado do vocabulário do atletismo, não era usado pelos cínicos apenas num sentido metafórico” porque assim como é fundamental ao atleta a disciplina, também ao filósofo cínico o seria diferindo ambas atividades apenas em suas finalidades (*telos*), pois “enquanto o atleta treinava o seu corpo com vista à vitória no estádio, o cínico o treinava para fortalecer a sua vontade e assegurar sua capacidade de resistência”. (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 37)

O problema da presença entre os cínicos, como aqui apontamos, se dava sobretudo através da presença física e fenomênica do corpo, entretanto o próprio conceito de corpo se complexificará com a escola filosófica mais influenciadas pelos discípulos de Antístenes e Diógenes de Sínope, a saber, os alunos de Zenão, que estudavam sob o pórtico amarelo de Atenas e que passaram à posteridade conhecidos como estoicos.

3 OS ESTOICOS E O CORPO

Zenão nasceu na cidade de Cítio (atualmente a cidade se chama Lanárca) no sudeste da ilha de Chipre no ano de 333 a.E.C. e a maior parte das informações sobre ele que chegaram a nós se deve ao famoso livro de Diôgenes Laértios intitulado “Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres” (2014). Nesse livro, que mistura ideias filosóficas com boataria, há uma versão sobre como Zenão foi se tornar filósofo em Atenas, teria ocorrido o seguinte: Zenão era um comerciante que sofreu um naufrágio na costa da Ática, região em que se encontra a cidade de Atenas. Uma vez resgatado, haveria se interessado por escritos de Sócrates e assim teria se mudado para a *pólis*

grega entre 311 e 312 a.E.C. Ainda segundo o relato de Diôgenes Laértios, Zenão haveria perguntado a um vendedor de livros onde poderia encontrar Sócrates e lhe foi indicado Crates de Tebas, famoso cínico à época. Foi então como aluno de Crates que Zenão estudou filosofia, adquirindo grande predileção por Heráclito de Éfeso, o pensador do devir, além da influência de Sócrates e da escola socrática cínica de seu mestre.

Tornou-se então filósofo e começou a reunir seus discípulos debaixo do pórtico da cidade – em grego *stoá*. Entre os seus ensinamentos, constituiu uma ontologia que limitava-se aos corpos: “ela reconhece tão somente os corpos (*sómata*) como seres genuinamente existentes (*ónta*)” (BRUNSCHWIG, 2006, p. 233). Entretanto, há um deslocamento da noção tradicional de corpo concebido pelos gregos até então como aquilo que é “dotado de tripla extensão e resistência”, mas que adiciona à concepção de corpo “um princípio superior, que toma como critério da existência a capacidade (*dýnamis*) de agir ou sofrer ação” (BRUNSCHWIG, 2006, p. 233), ou seja, o corpo passa a ser não tão somente a materialidade de massa que possui extensão e resistência, mas aquilo que possui a potencialidade de agir e/ou sofrer ação.

Muito embora sob olhar apressado este adendo conceitual estoico sobre o corpo possa parecer capricho ou algum tipo de sutileza conceitual, a implicação filosófica e existencial dessa “desencarnação” da corporeidade causará efeitos das mais variadas ordens uma vez que para os gregos antigos não havia distância entre pensamento e ser; dito de outra maneira, para os gregos o pensar já era conferir em algum grau a existência ao que era pensado, concedendo assim “ser” ao objeto do pensamento. O acoplamento da existência à corporeidade já se encontrava no livro “Sofista” de Platão no qual o filósofo identifica a existência (*ousia*) ao corpo. Retomando brevemente, se para os cínicos a presença era dispositivo e estado fundamental a ser alcançado através do corpo físico, os estoicos ampliam e complexificam a compreensão do próprio corpo, alargando as premissas necessárias para produzir presença.

Emergiu com os estoicos um novo conceito que recolocou o horizonte da corporeidade e da presença: os incorpóreos. Considerando que corpo para os estoicos passa a ter as características da capacidade de agir ou sofrer ação, será necessário pensar tipos de corpos que não são plenamente existentes como materialidade.

Argumenta Brunschwig (2006, p. 236) que “de modo paradoxal, sua *ontologia* permite diversos itens que não são *ónta*, mas que tampouco não são nada: embora incorpóreos, eles são *algo*”, ou seja, há espécies de seres (*ónta*) que são intermediários entre o próprio ser e o nada porque causam agires ou sofrem ações, “[...] daí a alegação estoica de que o gênero supremo, que abarca tudo que é *real* em algum sentido não é o *ser* (*tò ón*), mas o *algo* (*tó tí*)”.

A lista dos incorpóreos “padrão” dos estoicos contará com quatro itens, a saber, “lugar, vazio, tempo e os *dizíveis* ou *ditos* (*lektá*)” (BRUNSCHWIG, 2006, p. 236). Estes “semisseres” dos estoicos recolocam de modo radical a presença por dilatarem e tornarem maleável a noção de corpo, questão que ressoará em nossa contemporaneidade na qual o dizível (discurso) e o âmbito virtual que não demanda presença física fenomênica desempenharão papéis nevrálgicos em nossa discussão posterior. Entretanto, voltemo-nos à escola de Zenão: ao concluírem que aquilo que compõe os corpos necessita das características da afecção (afetar e ser afetado), concedem às qualidades do que é material a extensão da noção de corpo:

Com efeito, os estoicos defendiam - nas palavras de Hahm - que, "se o material constituinte de uma coisa é um corpo, a própria coisa é um corpo". Ao que tudo indica, eles teriam feito uso desse princípio para concluir que as qualidades das coisas corpóreas são elas mesmas corpóreas. (WHITE, 2006, p. 146)

Assim sendo, o pensamento era considerado corpo pela escola estoica que distinguia a matéria como corpo passivo, enquanto Deus e o *lógos* como ativos. O mundo passou a ser o palco da interação entre corpos entendidos sob o prisma da capacidade de agir e sofrer ação, reconfigurando o real que então passará a ser o grande teatro da interação incessante entre os seres cujo princípio “é deus e deixa sua marca racional e providencial em tudo o que cria e faz. Longe de ser um impedimento a sua onipresença cósmica, seu caráter corpóreo permite-lhe permear a realidade física até o pormenor mais ínfimo”. (BRUNSCHWIG, 2006, p. 234)

Esta “concessão” de corporeidade a entidades não corpóreas não é despropositada e tampouco irrelevante, pois desloca a discussão do que existe como presença ao critério do que age ou causa paixão⁹: “longe de reduzir a classe de seres

⁹ *Pathos* para os gregos era a afecção e afetação causada no corpo por si mesmo ou por algo exterior a si.

genuinamente existentes a corpos ordinários tais como mesas ou árvores, os estoicos usam o critério ação-paixão de modo que se amplia a classe de seres existentes corpóreos até as entidades imperceptíveis” (BRUNSCHWIG, 2006, p. 234). Uma vez resgatada conceitualmente a compreensão do que pode uma presença por parte dos cínicos e o que tomaremos por corpo a partir do critério estoico, passemos a outra dobra da questão ética: o trabalho sobre si dos exercícios espirituais.

3.1 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS ESTOICOS

Uma vez estabelecido o que os estoicos compreendiam por corpo, restava ainda a questão fundamental da presença. Embora de modo irrefletido pressupúnhamos que presença é algo que se dá automaticamente uma vez que um corpo ou materialidade seja percebida, a escola estoica pensará a presença como dispositivo existencial que não ocorre de tal modo passivo e necessita ser produzido ativamente. Para isso os estoicos proporão, mais uma vez tomando de empréstimo ideias do atletismo, a disciplina continuada dos exercícios.

A escola estoica instava os seus adeptos a efetuarem exercícios espirituais (estes que nos estudos foucaultianos estão compreendidos dentro do conceito de “cuidado de si”) para que pudessem se inserir no fluxo do tempo corrente, numa espécie de preparação para se banharem no rio heraclítico do tempo entendido como puro vir-a-ser. Estes exercícios eram sobretudo mentais e consistiam, via de regra, em imaginar cenários hipotéticos especialmente desestabilizadores da *psiqué*. Eram comuns então como exercícios espirituais imaginarem a perda de um ente querido ou de serem acometidos por uma grave doença, esta estratégia buscava disparar modos de pensar e lidar com as intempéries da vida pois assim criam, por um lado, estarem em alguma medida prontos para quando um sofrimento desta ordem os acometesse e por outro lado estes exercícios os colocariam em estado contínuo de presença e atenção à vida chamado em grego de *prosoché*.

Se corpo é aquilo que é capaz de agir e sofrer ação (e assim produzir paixão), é necessário para que possua estas agências que o corpo e o pensamento estejam inseridos no fluxo temporal de potência. Lembremos que o estado de presença fundamental para a plenitude de potência com e sobre a vida estoica era denominada *prosoché*, espécie de atenção à vida que vincula pensamento e corpo a tornar-se presente ao que se passa nos encontros. Conforme Hadot (2014, p. 25): “A atenção (*prosoché*) é a atitude espiritual fundamental do estoico” porque ela é “uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito” cuja função é produzir mais potência. Com a *prosoché* o “filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante”.

Para alcançar o que entendiam por estado de presença os estoicos precisavam não apenas se exercitarem para produzi-la, mas superar duas “economias” de tempo que esvaem as forças e potências do pensamento e do corpo: o passado e o futuro. Argumentavam que ao não aceitarmos algo que nos aconteceu direcionaríamos nossa energia e potência para trás, para um tempo já então perdido, tentando mover, como falava Nietzsche, a pedra impossível de ser deslocada do passado. Esta “economia” de energia direcionada para o que já foi geraria em nós a culpa e o ressentimento por não podermos modificar o que nos faz mal ou o que consideramos ter errado. Dito de outro modo, ressentir e se culpar para os estoicos se baseia na crença de que o que aconteceu de algum modo poderia não ter ocorrido do modo que se passou e assim configuraria - e eis o problema nevrálgico da questão - um dispêndio inútil de energia uma vez que não há como alterar o que já foi. A não aceitação do que já está dado como acontecimento nos furta o presente, argumentavam, mantendo-nos distantes dos encontros do agora, único plano de experiência de vida sob nossa agência. De modo análogo, ao projetarmos ou ansiarmos por uma determinada configuração de real no porvir, ou seja, em relação ao futuro, corremos o risco de não atentarmos e sobretudo agirmos sobre o que se passa no agora causando algo como uma “ausentificação” existencial. Neste sentido, há uma anedota da Grécia Antiga sobre Platão que dá conta dessa dimensão da “ausentificação” que apontavam os estoicos: contava-se que Platão, de tanto olhar para o seu Mundo das Ideias que pairava inatingível aos sentidos, um dia cairia num buraco enquanto caminhava. Estar presente é sob o olhar estoico, portanto, primeiramente não tentar movermos a imóvel pedra do passado e

não cairmos nos buracos em nossos caminhos enquanto olhamos para as distantes nuvens do amanhã.

Cerca de dezesseis séculos depois dos estoicos o filósofo alemão Karl Marx (2011), ao materializar a dialética hegeliana e seu conceito de alienação, tratava sob outro viés o que aqui entendemos por produção da ausência nas engrenagens do capital. A ausentificação capitalista, bem entendida, não se sobrepõe àquela que falamos anteriormente na Antiguidade, mas amplia e potencializa o espectro da ausência, ou seja, Marx atentou para a novidade do esvaziamento das potências e, portanto, da presença, no plano das forças do trabalho. Para além disso, o filósofo alemão percebeu perspicazmente que não era apenas o corpo físico drenado e ausentificado sob o capitalismo, mas que havia e há extração das potências na ordem subjetiva em seus processos de obstaculização e nublamento da consciência do proletário quanto a sua própria condição de explorado e pertencente à classe trabalhadora. Marx argumentou também que para o capitalismo se afigurava fundamental para o sucesso das técnicas exploratórias estas se manterem invisíveis e, portanto, longe do horizonte crítico que possibilitaria que fossem interpeladas, questionadas e sobretudo modificadas posteriormente pelo proletariado. O problema da presença é, em síntese, uma questão de economia das forças e potências.

3.2 CRISTIANISMO E A MORTIFICAÇÃO DO CORPO

SENHOR, tu me sondaste, e me conheces.

Tu sabes o meu assentar e o meu levantar; de longe entendes o meu pensamento.

Cercas o meu andar, e o meu deitar; e conheces todos os meus caminhos.

Não havendo ainda palavra alguma na minha língua, eis que logo, ó Senhor, tudo conheces.

Tu me cercaste por detrás e por diante, e puseste sobre mim a tua mão.

Tal ciência é para mim maravilhosíssima; tão alta que não a posso atingir.

Para onde me irei do teu espírito, ou para onde fugirei da tua face?

(BÍBLIA, [s. d.], Salmos 139:1-7).

Com a oficialização pelo Imperador Constantino em 313 d.E.C. do cristianismo como religião oficial do Império Romano a guinada a outro modo de ver e se relacionar com o corpo é colocado em marcha. Muito embora o cristianismo já viesse há muito tempo ganhando adeptos e crescendo em popularidade, a oficialização por parte de Constantino é um marcador importante no processo de universalização da religião católica como formadora de subjetividades e de modos de ser no mundo. Começava, então, uma mudança radical do que se entendia por corpo (e conseqüentemente por presença) em relação ao modo grego predecessor: havia início a era do que Nietzsche (2008) chamará de “desprezadores do corpo”.

Partindo de uma estrutura dialetizante do real, o pensamento cristão dividiu tudo em questões duais onde há sempre oposição simétrica entre dois elementos numa espécie de platonismo requeitado tornando central a fratura do real em categorias como corpo versus alma, afeto versus razão, falsidade versus verdade etc. Estas oposições duais levaram ao desprezo e coisificação do corpo e à sua condenação eterna como fonte do que há de mais vil e baixo na existência. O cristianismo declarava guerra, portanto, a tudo que envolvesse o corpo e suas manifestações, exaltando em contrapartida a alma, única capaz de alcançar a compreensão e graça divina, emulando assim o desprezo de Platão pelo mundo sensível e apreço pelo universo inteligível. A esta (in)compreensão do corpo Nietzsche dará suma importância para que possamos entender a própria filosofia, pois o filósofo alemão dizia que “não poucas vezes me perguntei se a filosofia, de uma maneira geral, não foi até agora sobretudo uma interpretação do corpo e um mal-entendido do corpo”, isto é, se “atrás das mais elevadas avaliações que guiaram até agora a história do pensamento se escondem mal-entendidos de conformação física, seja de indivíduos, seja de castas, seja de raças inteiras”. (NIETZSCHE, 2008, p. 18)

A fratura que o cristianismo operará cindindo o corpo da alma, pensamento da sensibilidade, razão da paixão condenará a corporeidade e assim a presença dos corpos ao plano do desprezível: “E agora vosso espírito se envergonha de fazer a vontade de vossas entranhas e, para escapar à sua vergonha, toma caminhos furtivos e mentirosos”(NIETZSCHE, 2008, p. 140). Essa subjugação e desprezo ao corpo no

cristianismo será bastante acentuado no Novo Testamento como atesta a seguinte passagem da Bíblia em Matheus (BÍBLIA, [s. d.], Matheus 5:29-30):

Se o seu olho direito o fizer pecar, arranque-o e lance-o fora. É melhor perder uma parte do seu corpo do que ser todo ele lançado no inferno. E, se a sua mão direita o fizer pecar, corte-a e lance-a fora. É melhor perder uma parte do seu corpo do que ir todo ele para o inferno.

Embora não seja do nosso interesse aprofundarmo-nos sobre todas as nuances e os deslocamentos que a questão do corpo e da presença operaram no cristianismo, há dois movimentos interessantes para os fins de nossa investigação: o já mencionado desprezo pelo corpo, e de outro lado, a presentificação de Deus cuja natureza é não corpórea. A onipresença divina, ou seja, a ideia de que Deus esteja por toda parte de sua criação, criará uma *sensação* de presença e não percepção da mesma cujo fim será operar como um olho metafísico vigilante sobre as existências, em especial, sobre o que fazem os corpos. Como está escrito nos Provérbios (BÍBLIA, [s. d.], Provérbios 15:3): “Os olhos de Jeová estão em todo lugar, vigiando tanto os maus como os bons”, ou seja, este *Grande Olho de Deus* que a todos vigia está em todos os lados, produz um modo subjetivo de íntimo refreamento dos desejos e práticas corpóreas, pois “[...] não há criação que esteja escondida da vista dele, mas todas as coisas estão nuas e abertamente expostas aos olhos daquele a quem temos de prestar contas”. (BÍBLIA, [s. d.], Hebreus 4:13).

Assim sendo, a presença corpórea e fenomênica percebida pelo outro dará cada vez mais espaço para a ideia amedrontadora da vigilância infinita por Deus que está por toda parte. Este tipo de onipresença divina agenciará os afetos morais e de temor se tornando cada vez mais porosa a noção de corporeidade. Este processo de volatização do corpo será a antessala da separação definitiva e traumática com o advento da modernidade no pensamento ocidental: a filosofia de René Descartes.

4 DESCARTES E O CORPO INCONFIÁVEL

É no pensamento cartesiano que comumente marcamos o início da modernidade no pensamento ocidental especialmente pelo impacto que suas ideias causaram à época recolocando o modo de se pensar o real. Obras como “Discurso do Método” (DESCARTES, 2009), escrito em 1637, e “Meditações Metafísicas” (DESCARTES, 2005), de 1641, mudaram de modo definitivo a filosofia ao constituir novo horizonte de problematização do corpo, pensamento e realidade.

Ao distinguir a alma e sua capacidade pensante como *res cogitans* das coisas extensas e materiais categorizadas como *res extensa*, Descartes cavou um fosso entre pensamento e corpo cujo terreno começou a ser preparado séculos antes pela filosofia de Platão e ganhou impulso pelo desprezo cristão. Foi, entretanto, com o filósofo francês que a ruptura atingiu seu ápice, Descartes não só cindiu corpo e mente como atomizou e elevou o eu em detrimento da corporeidade e sua presença.

No seu “Discurso do Método” Descartes levanta desconfiança radical sobre os sentidos ao invocar exemplos de más representações e enganos causados pelos aparelhos sensórios, ou seja, coloca sob suspeição nossas vias de acesso ao mundo concreto. Ao longo desse texto incontornável de nossa cultura as desconfianças se avolumam ao ponto de chegarmos ao fim da obra com uma única certeza, o seu famoso lema *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) que simboliza o profundo e irreparável corte que ele produzirá entre o eu, a natureza e o corpo. Seguindo o pensamento cartesiano, tudo que nos resta é confiar na existência de nosso eu isolado, atômico, anterior ao mundo das relações em que estamos imersos desde o nosso nascimento. Sobre o corpo, ensina-nos o filósofo francês, devemos sempre manter olhar desconfiado pois, ao cabo, é virtualmente possível que estejamos apenas experienciando simulações de realidade ao modo do famoso *blockbuster* dos cinemas de 1999 Matrix.

O que se torna a presença com a suspeição e desconfiança do corpo em Descartes? A autopresença abstrata do “eu” que só consegue garantir sua própria

existência. O perigo do solipsismo¹⁰ de uma multidão de “eus” anteriores a si mesmos como presença física ao mundo/outro se afigurará o arquétipo da subjetividade burguesa sob o capitalismo posteriormente, mas neste momento o que nos interessa é marcarmos o ponto de mutação que o cartesianismo causará à presença como efeito da disjunção da *res cogitans* com a *res extensa*. Depois de Descartes, o mundo e o corpo jamais voltarão a ser vistos como indubitavelmente reais e imediatos à nossa experiência.

5 SPINOZA E O QUE PODE UM CORPO

Quando [Spinoza] diz: nem sequer sabemos o que pode um corpo, essa fórmula é quase um grito de guerra. Ele acrescenta: falamos da consciência, do espírito, da alma, do poder, do poder da alma sobre o corpo. Tagarelamos, mas nem sequer sabemos o que pode um corpo. A tagarelíce moral substitui a verdadeira filosofia. (DELEUZE, 2017, p. 175)

Baruch Spinoza foi um grande estudioso de Descartes em sua juventude e foi a partir da filosofia cartesiana que o jovem estudioso da Torá e dos textos sagrados do judaísmo desenvolverá sua criticidade que culminará posteriormente custando a excomunhão da religião judaica. Entretanto, a enorme influência do pensamento de Descartes no pensador holandês resultará numa filosofia oposta por parte de Spinoza às premissas de seu filósofo favorito pois ele recolocará o corpo no centro do pensamento e do debate filosófico do seu tempo.

Se como argumentamos anteriormente Descartes desencarna o pensamento e isola o indivíduo em sua pequena ilha do “eu”, Spinoza dirá que esse “eu” é parte diminuta do pensamento e só possui um objeto a ser pensado, este servirá também como única via de conhecimento e relação com o mundo: o corpo. Em sua proposição

¹⁰ Solipsismo é a crença de que só existe o “eu” e as sensações que ele é capaz de perceber ou representar a si. Ao cabo, o solipsismo não consegue assegurar a existência de nada que não seja o “eu” e esta é a conclusão a que o pensamento cartesiano nos leva inexoravelmente, segundo os críticos de Descartes.

13 da primeira parte da “Ética” (SPINOZA, 2009a, p. 61) afirmará que “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”, isso significa que para Spinoza se deve partir da antítese das premissas e efeitos do cartesianismo de tal modo que não apenas o pensamento possuirá existência ontologicamente anterior, em verdade, este só existirá em razão e decorrência da existência do corpo. Sem o corpo não há pensamento, não há mundo, a fórmula passa a ser em alguma medida “tenho corpo, logo, existo”.

Toda filosofia spinozista terá em seu centro, portanto, o corpo e o pensamento como dois elementos que compõem uma unidade de modo paralelo nominado *paralelismo* pelo filósofo, isso significa que nós somos tal qual uma esponja que é percebida como unidade, porém possuindo duas faces diferentes para finalidades distintas. Sob forte influência estoica, o corpo e tudo que ele “afeta” e é “afetado por” volta ao centro do debate superando o solipsismo da filosofia de Descartes pois “não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar” (SPINOZA, 2009a, p. 52).

Spinoza se concentrará sobretudo nas potências do corpo e do como ele é capaz de afetar e ser afetado. Ao modo estoico, o filósofo do racionalismo deslocará a questão para a potência de agir ou sofrer ação se desvinculado da guinada platônica em busca da essência do ser no pensamento que tomou seu mestre de juventude Descartes afirmando em contraposição que “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (SPINOZA, 2009a, p. 62). Importa então como e o que, e de quais modos, um corpo pode afetar e ser afetado, assim sendo, Spinoza desloca e recoloca radicalmente o problema da presença (que nesta tese tomaremos como influência fundamental para pensarmos os modos de presentificação mediados pela Internet). Não há no pensamento spinozista proeminência da razão sobre o corpo e assim como o corpo executa movimentos agindo em sua materialidade se tornando passível de ser percebido como manifestação fenomênica de sua presença, os pensamentos são os atos próprios da razão, ou seja, a imaterialidade do *cogitans* (substância pensante) cartesiano é aqui pensado como corpóreo uma vez mais ao modo estoico na definição de corpo como tudo aquilo que age e faz agir.

A partir daí podemos depreender que há na Ética de Spinoza uma ciência alquímica dos encontros na qual nada se passa senão sob o horizonte e dispositivo da presença pois quem ou o que poderia afetar e ser afetado senão no encontro? Se vivemos sob constatação de afecção (passagem de estados intensivos no corpo) como nos ensina a Ética spinozista, isso significa que nosso corpo está continuamente presente aos mais variados encontros - e aqui, uma vez mais retomando os estoicos, não se trata de consciência racional de estar presente: condição possível, muitas vezes desejável, mas não necessária para se estar presente – e isto demanda que estejamos, conscientes ou não, em certo estado de percepção e abertura à vida, aquilo que chamavam os estoicos de *prosoché*, ou seja, atenção à vida. Como afirma na sua proposição 17 (SPINOZA, 2009a, p. 67): “se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente”, isto é, ser capaz de agir ou causar paixão será o critério de presença spinozista (re)modulando assim a concepção de corpóreo da escola estoica, e de modo contrário, será necessário outro afeto “que exclua a existência ou a presença desse corpo”, o que ainda implicará, portanto, um corpo afetado para a não percepção daquilo que não está mais presente ou existente.

Sendo a vida devir (mudança constante) na concepção spinozista, passagens de estados em alternâncias de velocidades e lentidão, nada mais contrário e catastrófico para Spinoza que um “eu” cartesiano solipsista flutuando no éter da abstração e suspensão do mundo/outro. Tudo que se passa nos encontros e modula as forças que me compõem com aquelas que se fazem presentes a mim é tarefa do esforço ético que nos propõe o filósofo judeu. A atenção à vida ao modo spinozista trata então da mente como algo aquém e além da razão, é próprio da mente humana “perceber muitas coisas” (SPINOZA, 2009a, p. 66), sendo “tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”. Isso significa que há potencialização do corpo, e conseqüentemente da presença, agenciada pelo pensar. Entretanto, não podemos correr o risco de inadvertidamente adentrarmos em algum tipo de dialética onde haveria primazia do pensamento sobre o corpo visto que a filosofia ética de Spinoza propõe o paralelismo, ou seja, nós somos compostos como unidade por pensamento e corpo sem proeminência de um sobre o outro.

Nossa ética da presença, já adiantamos, terá como objetivo constituir e pensar a presença a partir da primeira proposição da terceira parte da *Ética* que afirma que cabe a nós colocarmos nossos corpos em presença para que este possa “ser afetado de muitas maneiras”, isso porque é *através da capacidade de afetar e ser afetado* que “sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (SPINOZA, 2009a, p. 99). Em busca da presença e suas potências, seguimos para o maior descendente espiritual da *Ética* de Spinoza: Friedrich Nietzsche.

6 NIETZSCHE E O CORPO QUE PENSA

Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo — e, assim, emudecer. “Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. (NIETZSCHE, 2008, p. 39)

É necessário um breve parênteses: estamos tomando nesta tese o corpo como suporte da possibilidade de presença, assim, entendemos que a presença só pode se dar como espécie de imersão no fluxo ininterrupto do momento presente. Estar imerso no fluxo temporal não é se colocar fora do que se passa para analisar, é mergulhar no rio de Héraclito que não cessa de passar, é perceber-se no devir, abrir-se a ele e isto não é pouca coisa, muito pelo contrário! Entretanto, pensar a presença tornou-se extremamente difícil no Ocidente a partir daquele que Nietzsche tomou como inimigo número um de sua filosofia: Platão.

Platão herdou em seu pensamento o ódio à mudança da escola eleática de Parmênides, este que por sua vez séculos antes rivalizava exatamente com Heráclito

de Éfeso, o pai intelectual do devir. E em qual medida Platão herda o preceito de Parmênides? Na condenação do tempo porque este passa e modifica tudo aquilo que toca, faz nascer e morrer, ou seja, o tempo como devir impossibilita a estabilidade e eternidade almejada por Platão de seu Mundo das Ideias, sede das essências. O filósofo grego apercebeu-se que o tempo é o que deve ser primeiramente neutralizado a fim de ser possível constituir categorias estáveis que pairam do éter eterno do Mundo das Ideias. Para isso ser então exequível, o corpo em sua imersão no fluxo contínuo da temporalidade deve ser atacado e excluído do filosofar.

O corpo e o tempo são dois grandiosos problemas para o pensamento pré-moral e sedento por eternidade de Platão. No livro Fédon (PLATÃO, 1987, p. 72) o pensador grego se pergunta se “quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio?”, esta questão já coloca sob suspeição o corporal uma vez que em sua dialética será a razão que nos levará ao mundo imaterial das Ideias. Prossegue Platão em sua argumentação fazendo uso do personagem Sócrates perguntando se “acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido” e se não poderia ser o caso de que “estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que nem vemos nem ouvimos com clareza?”. Muito embora Platão não negue a possibilidade de adquirir conhecimento por parte do corpo até este momento, a suspeição levantada neste trecho dá a entender que devemos nos colocar em guarda contra o mesmo desestabilizando a percepção do nosso eu-corpo como unidade (tal qual criam os seus contemporâneos gregos) para logo adiante Platão advogar a impossibilidade de conhecimento verdadeiro ao arrematar seu raciocínio em Fédon questionando: “quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos de um lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, é engana radicalmente”. (PLATÃO, 1987, p. 66)

Nietzsche argumentará contra esta visão que despreza o corpo trazendo ao debater questões fisiológicas que influíram, segundo argumento, no pensamento platônico, assim retomando e ampliando a premissa da Ética spinozista que reza que o pensamento só possui um objeto que é o corpo. Para além disso, o pensador alemão desconfiará que os pensamentos são produzidos na (im)potência e modulações de saúde da corporeidade, por isso Zaratustra dirá no capítulo “pregadores da morte”

(NIETZSCHE, 2008, p. 50) que “há os tuberculosos da alma: mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia”. O platonismo e a filosofia socrática, muito atacada por Nietzsche também por seu efeito moralizante e despotencializador das experiências corpóreas, serão vistas por ele como fugas para o ideal descolado deste mundo por corpos que padecem. Zaratustra traçará esse ataque aos gregos após Sócrates e Platão por uma parábola na qual “uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra.” (NIETZSCHE, 2008, p. 14)

Esta tradição de desprezo ao corpo – que a nós nos importa na medida que entendemos que a corporeidade é o dispositivo por excelência produtor de presença – se acirrará com a moral cristã, esta decretará como objetivo fundamental da ascensão ao reino dos céus a mortificação de nossos invólucros materiais nas quais nossas imortais almas habitam por tempo limitado. No aforisma 86 de Aurora (2004, p. 49) Nietzsche trata da interpretação cristã do corpo e da depreciação do mesmo a partir da instauração do horizonte valorativo herdado do platonismo e potencializado pela própria moralidade cristã. Argumenta o filósofo alemão que para os intérpretes cristãos do corpo:

O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bÍlis, do sêmen — todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! — tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão!

Seja em Platão, seja no cristianismo, é na má interpretação do corpo que nascerão todos os dualismos que condenam a corporeidade. O papel do corpo terá outra mudança radical com uma nova etapa econômica e subjetiva do mundo: a ascensão do capitalismo.

7 O CORPO SOB O CAPITALISMO

Muito embora grande parte dos historiadores identifique entre os séculos XIV e XV as origens do capitalismo, esta fase foi apenas a base preparatória do que posteriormente conheceríamos como o regime subjetivo e econômico denominado capitalismo. De todo modo, é nos séculos XIV e XV que as sociedades feudais começam a se desintegrar e as relações de poder modificam-se. Esta fase é descrita por Karl Marx (2011) como “acumulação primitiva do capital”, momento germinal do capitalismo que trata do estágio de “acumulação que não decorre do modo capitalista de produção, mas é seu ponto de partida” (MARX, 2011, p. 827), ou seja, não se trata ainda do capitalismo como sistema global, mas da fase de constituição do terreno do qual brotará a burguesia uma vez que esta só pode emergir como categoria a partir da acumulação de capitais.

A partir do século XV houve grande fluxo de corpos ao redor do globo terrestre naquilo que ficará conhecido como etapa do capitalismo mercantil, fase na qual o fluxo de mercadorias, corpos, culturas e valores das mais variadas ordens - transitando do econômico ao subjetivo - se tornarão cada vez mais velozes e interconectados. O mercantilismo, que durará até o século XVIII aproximadamente, será um marcador histórico fundamental para compreendermos a construção do sujeito moderno e a ascensão do regime capitalista como modo econômico e subjetivo, em especial no Ocidente. Se na filosofia o pensamento cartesiano do século XVI fundará conceitualmente o primado do “eu” atômico sobre o mundo circundante (e sobre o próprio corpo individual), o capitalismo mercantil aprofundará as estruturas de poder que fortalecerão gradativamente o indivíduo em detrimento da coletividade ou comunidade. A marcação desta breve história do capitalismo aqui esboçada se afigura fundamental para abordarmos o conceito marxista que emerge com o capitalismo pós-revolução industrial e que será nevrálgico para entendermos a presença em nossos tempos: a mais-valia.

O trabalho é aquilo que define a relação do ser humano com o mundo na perspectiva de Karl Marx, assim sendo, no período de emergência do sistema

capitalista (cujas raízes remontamos de modo breve anteriormente) aflorará a necessidade da constituição de bases valorativas para a energia e produção de artefatos por parte dos trabalhadores que compreendam não somente a força e tempo utilizadas na confecção de um produto ou na prestação de serviço, mas que também considerem variáveis como gasto com alimentação, habitação, transporte etc. e tudo aquilo que for necessário para garantir a subsistência daquele que produz ou presta serviços. Marx então chamará a atenção para o fato de que as trocas monetárias, sob o capitalismo, não se baseiam no princípio de equivalência entre produto e serviço remunerado uma vez que o capitalismo propulsionará e terá em seu cerne a acumulação de capital. Assim, o objetivo central será a produção de lucro e este se dará não somente sob a taxação daquilo que se produz, mas sobretudo sobre a remuneração da mão de obra empregada. Ilustra que ao produzir um sapato um trabalhador que necessite 4 horas diárias de trabalho para produzir valor monetário suficiente que cubra seus gastos básicos com moradia, alimentação, transporte e força de trabalho, se empregado sob as premissas capitalistas será colocado a trabalhar em turnos de 8 horas fazendo com que a partir da quarta hora diária tudo que seja produzido se converta em lucro para o dono da fábrica de sapatos. Esse processo de exploração será caracterizado como mais-valia pelo economista e filósofo alemão.

A mais-valia caracterizada por Marx n'O Capital (2011) será caracterizada por duas modalidades, a mais-valia absoluta e a relativa. Resumidamente, a mais-valia absoluta envolve o aumento de ritmo ou demanda de trabalho sem bonificação ou contraparte ao trabalhador sob o risco de perda do próprio trabalho ou às custas da deterioração de sua saúde física e mental quando da recusa ou questionamento sob o aprofundamento da disparidade entre mão de obra e excedente da mesma para o lucro do patrão. A mais-valia relativa – chave importante para entendermos o que denominaremos posteriormente capitalismo cognitivo – se baseia no uso de tecnologias para aumentar a produtividade não tendo relação necessária com a diminuição de trabalho dos agentes humanos, muitas vezes produzindo a precarização da remuneração destes. Ao constituir o conceito de mais-valia Marx mirava um capitalismo sobretudo de chão de fábrica no rescaldo da Revolução Industrial, entretanto, mesmo o caracterizando majoritariamente como pertencente à ordem econômica, o filósofo alemão atentou também para o componente corporal e subjetivo

que se modificava nos trabalhadores sob os novos modos de produção capitalista. Neste contexto, Karl Marx materializará outro conceito da filosofia hegeliana que será produzido e produtor da mais-valia, a alienação, dispositivo de subtração da presença por e através do esgotamento físico e mental causado pela demanda crescente de trabalho, e em inúmeros casos, por meio de ofícios que exigem funções maquinais e repetitivas que desacoplam o pensamento do fazer laboral. A presença e o corpo serão acessórios ao capitalismo, entretanto, muitos destes corpos se farão presentes na linha de fuga revolucionária dos sindicatos e coletivos de trabalhadores. Com o capitalismo, emerge outro modo de estar presente como dispositivo político.

Inspirados neste cenário traçado sobretudo no livro *O Capital*, pensadores contemporâneos aperceberam-se de nova modulação das estratégias capitalistas que comprometem profundamente a saúde física e psíquica humana, assim como estabelecem novos obstáculos à presença tão profunda e continuamente de modo jamais experienciado na história humana sob as variadas formas plásticas que o sistema capitalista desenvolveu metamorfoseando-se do capitalismo pré-revolução industrial ao capitalismo financeiro, passando contemporaneamente pelo neofascismo gestado no ventre das crises do neoliberalismo, transitando por modulações outras como o capitalismo da vigilância, cognitivo, dentre tantas outras facetas do sistema econômico e subjetivo do capital. A seguir analisaremos o capitalismo cognitivo porque esta nova modulação do capital implica diretamente nossa investigação sobre a presença.

8 CAPITALISMO COGNITIVO

A partir da Revolução Industrial até meados dos anos 1970 o capitalismo investiu massivamente no desejo por bens materiais e modos de existir atrelados a ao consumo, ou seja, o capital tentou (e logrou) operar diretamente na camada desejante dos indivíduos, processo que alguns autores como Michel Foucault, Suely Rolnik, Gilles Deleuze e Félix Guattari denominarão de processos de subjetivação,

isto é, estratégias de poder que visam a constituição de signos moduladores de valores, práticas e desejos por meio de agires e discursos nas relações do ser com o mundo. O que o capitalismo busca explorar, portanto, são os processos de enredamento das subjetividades em regimes de signos que operem modulações nos desejos. Um exemplo simplório ilustra como funciona o processo de subjetivação capitalista: tomemos o caso de uma marca X de carros que busca maior projeção e aumento do número de vendas de um determinado modelo de veículo. A marca não apenas apresentará este carro como um automóvel com determinadas características técnicas, mas a propaganda buscará atrelar ao modelo valores como modernidade, vida aventureira, ousadia, felicidade... enfim, todo um aparato de valoração subjetiva que mirará o desejo do indivíduo a tal ponto que borrará a fronteira entre a necessidade da aquisição deste carro à vontade de ser a pessoa portadora dos valores ligados artificialmente ao modelo propagandeado. Compra-se o modo de existência apresentado na peça publicitária mais do que o próprio produto:

O marketing reteve a ideia de uma certa relação entre o conceito e o acontecimento; mas eis que o conceito se tornou o conjunto das apresentações de um produto (histórico, científico, artístico, sexual, pragmático...), e o acontecimento, a exposição que põe em cena apresentações diversas e a "troca de ideias" à qual supostamente dá lugar. Os únicos acontecimentos são as exposições, e os únicos conceitos, produtos que se pode vender. O movimento geral que substituiu a Crítica pela promoção comercial não deixou de afetar a filosofia. O simulacro, a simulação de um pacote de macarrão tornou-se o verdadeiro conceito, e o apresentador-expositor do produto, mercadoria ou obra de arte, tornou-se o filósofo, o personagem conceitual ou o artista. Como a filosofia, essa velha senhora, poderia alinhar-se com os jovens executivos numa corrida aos universais da comunicação para determinar uma forma mercantil do conceito, MERZ? (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 19)

O desejo foi capturado pelo capitalismo. E por que falamos aqui de captura de desejo e qual sua importância para nossa investigação? Ao final do século XVII e início do XVIII emerge, na perspectiva de Foucault (1999b), o poder disciplinar respondendo a busca pelos poderes vigentes de maior eficiência na subjugação e docilização dos corpos. Trata-se aqui na análise foucaultiana da Europa adentrando a modernidade que ainda se mantém bastante atrelada em vários níveis ao medievo em suas organizações de poder e modos de subjetivação. Ainda no início da modernidade

européia não era muito difícil, por exemplo, haver controle mais ou menos pormenorizado da população em uma cidade ou reino, sendo possível atribuir as mais diversas punições e responsabilizações individuais aos súditos e cidadãos quando estes fossem requeridos pelo poder soberano. Com o aumento das populações, massas de indivíduos em constante movimento entre cidades, estados e países, o controle individualizado se tornou impossível e assim se constituirá a necessidade de saberes que possam produzir conhecimentos que por sua vez engendram novas possibilidades e estratégias de inflexão dos poderes. É sob esse momento histórico que nasce a ciência estatística a partir da necessidade da reconfiguração das estratégias de poder. Neste momento da história ocidental há novo rearranjo dos poderes que será identificado e nominado como biopoder por Michel Foucault – termo que já fora utilizado pelo autor nos cursos no Collège de France a partir do seminário de 1975-1976. O termo biopoder, que aparece como conceito no primeiro volume de História da Sexualidade (FOUCAULT, 1999a, p. 131), é sucintamente explicado pelo filósofo como “explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações”.

O biopoder não será diametralmente oposto ao poder disciplinar termo a termo e eventualmente estenderá, modulará e agenciará estratégias de poder que caracterizam o modo disciplinar – muito embora o biopoder tenha se tornado cada vez mais atrelado ao capitalismo como estratégia não apenas de expropriação econômica e da força de trabalho, mas também como técnica de docilização, subjugação e controle dos indivíduos, ou seja, sob uma faceta normatizadora e disciplinante. O final da Segunda Guerra Mundial marcará, grosso modo, a transição do poder disciplinar ao biopoder a partir da demanda pela criação de outros procedimentos de assujeitamento e docilização que não passem puramente através do exercício cru da força, reflexo do trauma que a experiência do nazismo causou no Ocidente sobretudo.

O quadro geral no qual os poderes se remobilizarão e constituirão novos modos de subjugação e assujeitamento dos indivíduos será o biopoder e uma de suas modulações será vislumbrado por Gilles Deleuze no texto publicado após sua morte sob o título de “Sobre as sociedades de controle” (1992). Neste célebre texto Deleuze traça a perspectiva do rearranjo dos poderes que se deslocarão do campo disciplinar

para o controle, argumentando o filósofo que estas novas sociedades que se delineiam são caracterizadas por “[...] formas ultrarrápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado” (DELEUZE, 1992, p. 220). Os mecanismos de controle são gestados no interior das estratégias de poder dos estados modernos atrelados às novas técnicas do capitalismo simbolizado pelo deslocamento do modelo da fábrica para a empresa (tanto no nível organizacional quanto de subjetivação): se na fábrica o corpo era investido em uma economia das forças circunscritas ao espaço físico de trabalho, na passagem ao modelo da empresa da axiomática emergente do neoliberalismo, o gerenciamento será então dos fluxos, tornando a economia uma “*eu-conomia*” das forças que se estenderá por todo espaço da vida – para muito além do espaço físico do local de trabalho:

[...] a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. (DELEUZE, 1992, p. 221)

Temos aqui, portanto, um novo agenciamento maquínico que se constituirá como proeminente dispositivo de subjetivação já que o indivíduo não terá sua força de trabalho físico e mental capturados apenas no espaço físico da fábrica, a busca por cooptação destas se expandirá e englobará toda a vida. Se na fábrica não se parava nunca de recomeçar, nas novas sociedades de controle nunca se terminará nada. Corsani (2003) sintetizará esta mudança no capitalismo do seguinte modo:

[...] a passagem do fordismo ao pós-fordismo pode ser lida como a passagem de uma lógica da reprodução a uma lógica da inovação, de um regime de repetição a um regime de invenção. [...] Elas põem em evidência a passagem do capitalismo industrial a algo que poderíamos denominar capitalismo cognitivo.

Ao incluir o conhecimento como fonte da geração de valores o capitalismo buscará capturar o que é inesgotável porquanto não material, ou seja, a demanda será pela produção cognitiva e seus usos entrando em cena a remodulação da relação binária humano versus máquina do capitalismo industrial para o reagenciamento da

constituição da metamáquina e esta se caracterizará pela maleabilidade dos instrumentos e desespecialização do maquinário, possibilitando assim a criação e extração de valor não mais pela relação externa e predeterminada entre humano e máquina, mas pelos usos criativos desta nova homogeneização maquinica.

É então na mudança da premissa capitalista da acumulação material para a captura dos fluxos – financeiros, produtivos, mentais, energéticos – que o plano imanente do capitalismo cognitivo emergirá. Se na fábrica tínhamos um nome, uma assinatura e uma matrícula (carteira de trabalho, RG, CPF, carteira de vacinação, título de eleitor), passaremos todos, na sociedade de controle, a sermos “cifras”:

A cifra é uma senha, ao passo que as sociedades disciplinares são reguladas por palavras de ordem (tanto do ponto de vista da integração quanto da resistência). A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. (DELEUZE, 1992, p. 222)

As sociedades de controle, indissociáveis do capitalismo, “quebram” o indivíduo e o investem em suas dobras desejantes em inflexão sobre o *dividual*, processo no qual a massa de indivíduos torna-se estatística, amostragem, dados, metadados, mercado, público-alvo, “banco”, *profile*, big data... Não se trata mais, então, de subjugar, confinar, vigiar e punir tão somente: passamos à modulação infinita dos fluxos, às trocas flutuantes, ao “decalçamento” de cifras sobre sujeitos e massas. Na ordem econômica, o crédito pessoal (e mais recentemente as criptomoedas) será a cifra da modulação incessante dos fluxos uma vez que “o homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia”, como afirma Deleuze (1992, p. 223), este será deslocado e se tornará “o homem do controle”, que “é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo”. A evolução tecnológica não é a causa das mudanças no capitalismo e nas sociedades modernas, mas o signo da mutação das estratégias dos poderes e do próprio capitalismo neoliberal em sua incessante busca por captura e modulação dos fluxos. Nas palavras de Corsani (2003, p. 27), esse reagenciamento dos poderes e do capitalismo é sintetizado na percepção de que “a fábrica difundiu-se no território, quer dizer tão-somente que é o espaço da vida, outrora separado do espaço de trabalho, que se tornou o laboratório do pós-

fordismo e que é a vida (social, intelectual, afetiva) que se tornou produtiva”, ou seja, a existência como um todo passou a ser “cifrável” e assim ser passível de gerar valor.

O capitalismo cognitivo é, portanto, uma das facetas da atual etapa do sistema econômico mundial que representa mudança fundamental na geração e extração de valor, pois até a ascensão do neoliberalismo dos anos 1970 o foco se dava na produção material, ou seja, nos produtos que são potencialmente esgotáveis porquanto materiais. Ao transitar para o conhecimento como fonte da geração de valor e serviços, o capitalismo busca, então, capturar o que é inesgotável porque não é material: a produção intelectual e a informação. Não que estas sejam características exclusivas do capitalismo neoliberal, mas é em sua configuração atual que há o deslocamento definitivo para o cognitivo como sede de geração de valor:

[...] com o capitalismo cognitivo a novidade da história não consiste tanto na centralidade do conhecimento como força produtiva (o capitalismo industrial não significou sempre e justamente a aplicação do conhecimento científico à produção?), mas no fato de que o conhecimento é, agora, ao mesmo tempo um recurso e um produto, desincorporado de qualquer recurso e de qualquer produto. (CORSANI, 2003, p. 26).

O cerne nevrálgico do capitalismo cognitivo é sobretudo o da governamentalidade, ou seja, as técnicas, estratégias e tecnologias que visam modular as relações de poder com determinadas finalidades. Importante aqui fazermos uma breve explicação do que tomamos como poder: tomar-se-á de empréstimo a definição de Foucault (2008, p. 258) que o definia como relação e não ente ou substância. Em suas palavras, o termo poder “não faz mais que designar um campo de relações que tem de ser analisado por inteiro”, assim a governamentalidade é definida como “a maneira como se conduz a conduta dos homens”, ou seja, os modos de subjetivação são duplamente combustível e maquinário na constituição e funcionamento do atual estágio capitalista como peças fundamentais para a formação do sujeito docilizado e facilmente controlável pelos poderes. A presença como disposição existencial imanente é anestesiada, subsumida e comprimida sob as técnicas de poder e seus usos no capitalismo cognitivo.

Neste sentido, e conforme já argumentado, os modos de subjetivação estão

umbilicalmente conectados às técnicas de poder - que embora neste plano operem de modo mais sutil e até pouco palpável -, estas operacionalizam estratégias de (in)gerência sobre os indivíduos, incitando-os a reagirem mais de determinadas maneiras que de outras. A novidade radical em nosso atual estágio de regime subjetivo *euconômico* coincide com a popularização do acesso à Internet, a rede mundial interconectada de computadores e sua posição crescente de maquinário potencial de subjetivação, campo de extração de valor cognitivo e repositório inesgotável em nossa constituição na condição de cifras. Lazzarato (2017, p. 13) reconhece no *marketing* o propulsor desta nova malha de poderes que se desdobrará na constituição de técnicas de desejo – especialmente de consumo – e controle, nos quais os novos meios biopolíticos “se exercem pelo *marketing*, pelas pesquisas de opinião, pela televisão, pela Internet, pelas redes sociais etc., que informam a vida em todas as suas dimensões”. Assim sendo, as redes sociais – e de modo geral as interações mediadas por dispositivos conectados à Internet – gradativamente se tornaram dispositivos biopolíticos cuja proeminência é cada vez mais ubíqua, irradiada e onipresente, atuando como “dispositivos de valorização e produção de subjetividade e de controle policial” (LAZZARATO, 2017, p. 12).

9 PRESENÇA SOB O CAPITALISMO COGNITIVO

Neste contexto de capitalismo cognitivo, pensemos sobre a materialidade destas novas estratégias de poder de produção de valor e mais-valia intelectual: os smartphones, computadores e toda sorte de dispositivos conectados à Internet, o que isso causa em nossos corpos e nas nossas possibilidades de presença?

A internet começou a popularizar-se no ano de 1995, mas teve exponencial crescimento no início dos anos 2000, época da criação das primeiras redes sociais. Em 2002 foi criado o Fotolog, rede que combinava compartilhamento de fotos com blog. Em 2004 foram criadas as duas redes sociais que mais fizeram sucesso no Brasil, o Orkut da Google e seu sucessor, o Facebook de Mark Zuckerberg, este ganhou a

preferência dos internautas brasileiros no ano de 2011. Em 2006 foi criado o Twitter, 2009 o WhatsApp e em 2010 o Instagram (apenas para ficarmos nas redes sociais mais amplamente utilizadas no Brasil e no Ocidente). Se havia certa aura de esperança de que as redes sociais nos tornariam mais próximos uns aos outros, o resultado foi exatamente o contrário com a produção de pequenas bolhas de comum interesse, polarização das opiniões, câmaras de eco, aumento considerável de ansiedade e depressão entre seus usuários, sensação de tristeza pela impossibilidade da maioria dos usuários destas redes não possuírem vidas, corpos e bens materiais como as dos “influencers” e famosos nestas redes sociais.

Os efeitos subjetivos, psíquicos, físicos e políticos das relações cada vez mais mediadas por dispositivos conectados à Internet se tornaram muitas vezes questões de saúde pública e de ordem educacional (vide a disseminação generalizada de *fake news* e suas consequências nos campos políticos e cognitivos). Muito embora, sem dúvida, haja ganhos e benefícios nas novas tecnologias, indubitavelmente, sob a perspectiva da presença, há novos e grandiosos desafios que apartam o corpo da potência e do fluxo do presente (BAKER, 2019; DEEB-SWIHART *et al.*, 2017; SHENSA *et al.*, 2018; ZAMORA *et al.*, 2021).

Entretanto, com o advento da pandemia de covid-19 no início de 2020, a presença mediada pela Internet se tornou em inúmeros casos a única possibilidade de relação interpessoal recolocando o problema do corpo e da presença. Tracemos brevemente o fenômeno da pandemia de covid-19 e os reflexos possíveis a nossa discussão: a pandemia de covid-19 pelo aparecimento do Sars-Cov-2 teve origem na província de Hubei, mais especificamente na cidade de Wuhan na China. O coronavírus Sars-CoV-2 trouxe seus primeiros casos de adoecimento reportados no final de 2019 como uma espécie agressiva e distinta de síndrome respiratória aguda grave. No Brasil, o primeiro caso de paciente infectado pelo novo coronavírus foi confirmado no dia 26 de fevereiro de 2020 na cidade de São Paulo. O homem infectado havia retornado há poucos dias de uma viagem à Itália, um dos principais epicentros de contágio da doença na Europa à época. Após algumas semanas de hesitação, muitos governos estaduais e municipais resolveram impor a estratégia de isolamento social para a diminuição da curva de contágios da doença, tal como indicado pela Organização Mundial da Saúde, ainda que, no Brasil, sob a

contrariedade do Governo Federal de Jair Bolsonaro.

A competência da gestão de crises sanitárias determinada na Constituição Federal brasileira (ratificada por decisão do Supremo Tribunal Federal), traduzida em estratégias de combate e gerenciamento da pandemia ficou à cargo de estados e municípios, uma vez que ficou evidente, desde o princípio, que o Governo Federal pautaria suas políticas de combate à covid-19 no negacionismo científico. Houve então períodos de isolamento social e trabalho remoto em algumas localidades do país, expondo a fratura social da desigualdade econômica (que é essencialmente pautada na discriminação racial e de gênero) daqueles que puderam permanecer em suas residências nos meses iniciais da pandemia e aqueles que tiveram que se expor ao vírus para trabalharem ou buscarem modos de subsistência. Em alguma medida, a maioria da população brasileira experienciou algum tipo de relação mediada por dispositivos conectados à Internet, e isso causou, sob nossa perspectiva, o borramento e deslocamento das fronteiras do que se entendia até então por real e virtual - assim como recolocou nossa percepção e noção de presença.

A presença se volatizou e virtualizou-se ou o virtual se materializou e passou a se presentificar sob as medidas de isolamento físico na pandemia? Os efeitos deste distanciamento físico e modos de presença por meio da Internet ainda estão sendo compreendidos e causando efeitos, de todo modo, é inegável o aumento dos usos, encontros e consequentes processos de subjetivação que se deram pelas redes sociais e dispositivos conectados à Internet. Para compreendermos o deslocamento do corpo e da presença na contemporaneidade permeada pelas redes sociais e exponenciada pela pandemia do Sars-CoV-2, faz-se necessário então adentrarmos os processos de subjetivação mediados pela Internet.

PARTE II: SUBJETIVAÇÃO

10 SUBJETIVAÇÃO

Para se poder pensar o problema da presença, é necessário investigarmos os processos de subjetivação postos atualmente em nossa sociedade em suas múltiplas facetas que passam do capitalismo de vigilância à ampliação das relações mediadas pela Internet sob a égide do que Guattari denominou Capitalismo Mundial Integrado. Entretanto, antes de prosseguir, parece-nos fundamental uma breve explicação do conceito de subjetivação e como o tomaremos em nosso trabalho. Segundo Foucault, Deleuze e Guattari, o conceito de subjetivação diz respeito aos processos que visam levar o indivíduo a se tornar sujeito (assujeitamento), ou seja, de técnicas de constituição de valores, desejos e perspectivas que nos formam tanto nos níveis libidinais e inconscientes, quanto nos estratos racionais e conscientes. Ainda assim, seguindo a máxima foucaultiana de que onde o poder está posto, é sempre possível resistir, as subjetivações podem levar (e serem levadas) à individualizações e singularizações, ou seja, à constituição de modos de existir não normatizados e que se pretendam universalizáveis orientados pela potência que é capaz de instaurar o horizonte imanente da ética que possua a presença como valor fundamental. Neste sentido, as subjetivações podem se dar através de instâncias sob o jugo da razão como a meditação sobre um livro, por exemplo, assim como estes processos se darão também aquém dos estratos de racionalidade, tal qual as buscas incessantes pela modulação e produção de desejo de consumo no capitalismo que visa às camadas desejantes antes da razão ser capaz de anuir o investimento por capturar ou modular o querer.

De todo modo, os processos subjetivadores (mesmo que em grande parte incidam nas camadas “individuais” do sujeito nas quais a racionalidade ainda não se faz presente) possuem íntima relação com a significância por culminarem na supressão “de qualquer polivocidade, de erigir a linguagem em forma de expressão exclusiva, de proceder por biunivocização significante e por binarização subjetiva” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 48). Há, portanto, implicação mútua entre significação e subjetivação e é próprio do capitalismo cognitivo buscar o agenciamento de determinada semiótica que (retro)alimenta as subjetividades-padrão constituídas neste

zigzaguear modulador dos sujeitos, pois “[...] são agenciamentos de poder bastante particulares que impõem a significância e a subjetivação como sua forma de expressão determinada [...]”, ou seja, de modo mais abrangente e radical:

[...] não há significância sem um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou sujeitos. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 49)

As subjetivações são processos de constituição dos campos perceptivos, valorativos e desejanter que culminam com a transformação de indivíduos em sujeitos por meio da internalização de técnicas moduladoras que tecem as significâncias despóticas das subjetivações binarizantes. Dito de outro modo, as subjetivações-padrão são processos que criam tabelas de valores universais normatizadores tidos como verdadeiros em si, na maioria dos casos atrelados à moral vigente – porém não necessariamente, no fascismo é possível subjetivações que afrontem a moralidade hegemônica de uma comunidade. Neste tipo de formação subjetiva os sujeitos não desconfiam ou interpelam o seu caráter profundamente arbitrário e contexto-dependente das formações subjetivas que lhes são instiladas, assim, neste espectro de formação de valores despóticos se instaura um campo perceptivo e valorativo que desmembra o mundo em dois, em dicotomias simplistas, como bem versus mal, verdade versus mentira, justiça versus injustiça, certo versus errado etc., categorias estas já amplamente carregadas de interpretações e valorações em alguma medida arbitrárias e constituídas dentro de diagramas de poder, porém cristalizadas como verdades. É importante aqui ressaltarmos que as subjetivações não são más e nem boas consideradas em si mesmas, mas processos que ocorrem de modo típico aos indivíduos – em situações de indivíduos esquizos, por exemplo, a constituição de valores estabilizados pode não ocorrer. Muito embora haja perda de polivocidade subjetiva nestes processos de formação e centralização do indivíduo no que se compreende por “eu”, mesmo a mais padronizada das subjetivações carrega em si a virtual possibilidade de resistência e constituição de outros modos de ser. Tomemos a seguir a problemática da subjetivação no pensamento de Michel Foucault e como ele a insere no diagrama dos poderes e na produção de indivíduos assujeitados.

O problema dos modos de subjetivação emerge no pensamento de Foucault ligado à questão da governamentalidade em notas do seu curso no ano de 1978, neste seminário onde o filósofo francês investiga o poder da pastoral cristã “de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008, p. 243), ou seja, Foucault estava interessado em investigar o novo e emergente modo de sujeição profundamente mais sutil e eficiente na história do Ocidente maquinado pela pastoral cristã: imerso nestas novas técnicas, o indivíduo passará a se sujeitar “livremente” ao que ele acreditará querer sem clara coerção ou incitação externa sobre sua dobra interior da subjetividade. A pastoral cristã se afigurará como uma mudança radical ao modo de sujeição até então operado no mundo ocidental e que será ainda hoje o arquétipo estrutural – com todos os seus deslocamentos e remodulações – de nossa subjetividade contemporânea.

Foucault vislumbrou em sua investigação as armadilhas a que determinados modos de subjetivação poderiam nos levar e identificou no assujeitamento o mais radical e nefasto efeito dos processos subjetivantes de subjugação; por outro lado, percebeu que mesmo nestes casos há diferentes modos de resistir e de criar outros modos de existir. As pistas para estabelecer essas bolhas, rachaduras e fissuras nos poderes o filósofo francês acabará encontrando na Antiguidade e as nomeará como “cuidados de si” (claramente inspirado nos exercícios espirituais dos estoicos, muito embora estes exercícios estivessem presentes em outras escolas filosóficas). Se o poder carrega sempre em seu bojo a possibilidade de resistência, os processos subjetivantes podem ser também planos para resistir e criar vida.

Os processos de subjetivação utilizados pelos poderes para tornar o indivíduo em sujeito produzem inevitavelmente o paradoxo da individuação controlada circunscrita a determinadas identidades pré-concebidas e asseguradas pelos regimes de poder. Tendo em vista os processos de docilização e reprodução de modelos universais de ser no mundo, a presença, como dispositivo político-existencial inquirere sobre qual indivíduo ou sujeito tratamos atualmente, quais suas camadas (sobretudo as desejanças), seus processos e relações de poder sob as técnicas do neoliberalismo e neofascismo, estas entendidas como regimes subjetivos e de extração de valor no campo cognitivo, atrelando os sujeitos a regimes de servidão maquínica. Uma vez estabelecida a compreensão do que são os processos de subjetivação, se abre a

possibilidade de pensá-los como procedimentos singularizantes (ou seja, não normatizadores e não universalizáveis) que escapem, fissurem e subvertam os papéis e identidades fixados pelos regimes de poder, intentando assim investigarmos a possibilidade da presença como atenção à vida e dispositivo gerador de maior ingerência sobre os processos que nos constituem, tornando a presença dispositivo político-existencial. Em certa medida, o próprio pesquisar em ato que aqui se opera é também a busca por instaurar presença animado profundamente pela proposição de Foucault sobre a pesquisa como busca por processos de subjetivação outros, pois o trabalho do pesquisador “quando não é, ao mesmo tempo, uma tentativa de modificar o que se pensa, ou mesmo o que se é, não é muito interessante”(FOUCAULT, 1998, p. 240). Para melhor compreendermos o horizonte da subjetivação, passaremos à noção de máquina em Deleuze e Guattari.

11 MÁQUINAS

Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (GUATTARI; DELEUZE, 2010, p. 12).

Relações maquínicas são espécies de agenciamentos que perpassam todo tecido existencial sem centralidade nem totalidade, e o que há, para Deleuze e Guattari, são relações maquínicas por todos os lados – e no que aqui nos interessa mais especificamente, o maquinário que incide sobre os processos de subjetivação, pois há maquinação contínua sobre o desejo, o racional e o corpóreo. “Uma máquina se define como um *sistema de cortes*”, o que não significa separação da realidade, mas que “toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylé*) que ela corta” (GUATTARI; DELEUZE, 2010, p. 54), ou seja, as máquinas cortam o fluxo para condicionar, (in)formar e definir a continuidade ideal do corte.

O paradoxo do indivíduo assujeitado no capitalismo neoliberal é que ele

assume a posição de “eu” atômico e livre (“Eu e minhas vontades antes que as dos outros! Eu que escolho o que quero ser!”) e o que crê ser sua liberdade de escolha ou de ser não passam de processos formativos de sujeitos através de técnicas adaptativas e moduladoras que visam instilar identidades predispostas pelos poderes, isto é, a “liberdade” e crença fundante do capitalismo neoliberal que reza que somos todos pequenos “reis-eus” são maquinadas. Esta maquinação subjetiva se exerce, repetimos uma vez mais, apenas dentro de uma gama limitada de modos de ser já predispostos e construídos anteriormente à possibilidade de descoberta e criação daquilo que nos é próprio como fluxo de individuação e constituição de si. O eu que se crê individual, autêntico e original em certa medida (pois todo seu sucesso ou fracasso depende apenas do seu mérito pessoal na constelação valorativa do capitalismo neoliberal) nada mais é que um simulacro de um fantasma artificial, espécie de eu de segunda instância, esqueleto subjetivo que se replica *ad infinitum* num outro incógnito. O “eu” centrado é um arquétipo pré-concebido, pré-fabricado e garantido, instilado e desejado pelos regimes de poder. Assim, há uma crença de certa forma generalizada na autenticidade do eu que inscreve os sujeitos destarte na posição subjetiva de “eu falo algo”, colocando ontologicamente a primeira pessoa como anterior ao mundo/outro. Entretanto, a fala não é jamais a produção singular de um eu, mas sempre agenciamento coletivo, porque lembremos, subjetivação e significação são processos que ocorrem em contínuo *zigzaguear*. Deleuze e Guattari (2002, p. 140) questionam “em que sentido é que o enunciado é sempre coletivo, mesmo quando parece emitido por uma singularidade solitária como a do artista”, para logo responderem que “o enunciado nunca aponta para um sujeito”, ou seja, a crença no indivíduo emissor de enunciados é parte da técnica de sujeição, pois o eu opera como ponto de inflexão dos poderes: quando uma ideia como a do filósofo-rei foi defendida por Platão há pouco mais de vinte e cinco séculos, este enunciado teria suas raízes e razão de ser “em função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo que as condições [objetivas] dessa comunidade ainda não estejam concedidas no momento fora da enunciação literária” (2002, p. 141).

Nos constituímos na variedade de papéis e posições que tomamos existencialmente e a Internet em nosso contexto atual pode ser lida de modo análogo à TV – embora profundamente mais subjetivante e produtora de servidão maquínica –

abordada nesse texto de Lazzarato, intitulado “The Machine” (2006):

[...] a máquina televisual extrai um sujeito que apreende e de fato sente a si mesmo como a *absoluta e individual* causa e origem de suas expressões, suas palavras e seus afetos. Televisão funciona através do uso de um número pequeno de afirmações estabelecidas, codificadas, afirmações da realidade dominante; também usa uma série de modos de expressão pré-fabricados.

Consideremos a particularidade dos dispositivos conectados à Internet na qual já se opera deslocamento em relação à TV, uma vez que já não há mais a condição fundamentalmente passiva do sujeito como se produzia o telespectador, pois agora o internauta não só é investido pelas estratégias subjetivantes de como agir, como afetar e ser afetado, ser visto e ver, mas ele se torna também agente subjetivador. Na Internet, o indivíduo se vê normatizado enquanto normatiza: o internauta habita o plano das interrelações mediadas por dispositivos conectados à rede de modo duplo uma vez que ele é potencialmente “visto” por todos enquanto opera como olho vigilante em uma espécie de panóptico absoluto onde todos estão ao mesmo tempo na torre central de vigilância e nas celas dos prisioneiros sendo vigiados. Maurizio Lazzarato (2006) utiliza como ilustração do funcionamento da máquina de subjetivação o contexto de uma entrevista qualquer que, segundo ele, já constitui de partida o duplo no sujeito. Nesta situação, o dispositivo-entrevista:

Encoraja você a falar como sujeito da enunciação (*sujet d'énonciation*), embora você fosse a causa e origem das afirmações. Ao mesmo tempo, como sujeito da afirmação (*sujet d'énoncé*), você terá falado pela mesma máquina de comunicação. Se você for entrevistado na televisão [...] você estará disposto como sujeito da enunciação (“Você é o telespectador ou o estimado convidado que está fazendo a televisão”). Você é então sujeitado a uma máquina de interpretação composta por uma infinidade de partes. Primeiramente, você se torna dominado pela máquina não discursiva designada a interpretar, selecionar e padronizar – e isto antes mesmo de você sequer ter começado a falar.

Seguindo a partir deste exemplo, Lazzarato afirmará que ao final da entrevista nos tornamos sujeito das afirmações que demos e efeitos semióticos da máquina de comunicação “acreditando sermos o sujeito da enunciação, sentindo a si mesmo

enquanto absoluto caso individual e origem das afirmações, quando em verdade são resultados da maquinaria, não mais que o ponto final do processo” (LAZZARATO, 2006), ou seja, nossos discursos são efeito e resultado de modos de expressão que nos são instilados e esperados de nós neste agenciamento contínuo do sujeito duplo da enunciação. Embora Lazzarato não tenha tratado no texto citado o usuário de Internet, podemos pensar – a partir dos agenciamentos que a entrevista coloca – o entrevistado inserido em determinado horizonte de enunciação, tal como isso se apresenta nas redes sociais: em qual medida meu perfil já é um modo individualizante nas redes sociais com vistas a angariar “seguidores”, instilando em mim a vontade de ser “relevante” e individualmente bem-sucedido? Quais tipos de enunciados trarão maior engajamento à empresa de mim mesmo que represento nas redes? Quais tipos de monstruosidades que esse cochilo do porteiro da razão ao lidarmos com tecnologias deixa parir, nutre e faz crescer nos porões de nossas subjetividades e desejo de sermos reconhecidos, seguidos, louvados e, em outras palavras, exercermos através dos discursos e imagens nossas vontades de potência sobre o mundo e os outros?

Quem é o agente nos agenciamentos na Internet? O eu que se crê cada vez mais deliberando livremente ou outrem? Estas questões nos levam a investigar o problema da servidão maquínica e do processo de sujeição.

12 SERVIDÃO MAQUÍNICA E SUJEIÇÃO

É necessário neste ponto avançarmos para os conceitos na obra de Deleuze e Guattari do que são e como diferem entre si a servidão maquínica e a sujeição social. De modo breve, podemos de partida dizer que na servidão maquínica o indivíduo é parte integrante de um agenciamento no qual opera como *engrenagem*. Isto significa que a relação não se dá de modo dual entre o indivíduo e o exterior, ele já é agenciado na posição inicial de sujeito sujeitado como componente de alguma unidade que o controla e o direciona. Já a sujeição, por outro lado, se dá quando a unidade superior totalizante constitui o sujeito como um objeto exterior:

[...] seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado à máquina, e não mais submetido pela máquina (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 156).

Muito embora Deleuze e Guattari apenas vislumbrassem os primeiros processos em direção à informatização da vida com a constituição de um novo tipo de sujeito no neoliberalismo, a saber, aquele que se torna cifra e não mais uma assinatura (nos provendo subsídios para pensar, por exemplo, o que significará o *big data* no diagrama dos poderes modernos), a definição de servidão maquínica e sujeição social nos ajudará a entender em qual campo nos é possível pensar o par presença-ausência, problema nevrálgico desta tese que coloca necessariamente ética e subjetivação como questões fundamentais para a instauração do plano imanente de nossa presente produção intelectual. Dentro do horizonte de servidão maquínica e sujeição em relações cada vez mais produzidas e intermediadas por dispositivos tecnológicos, é importante ressalvamos que a tecnologia não é produto espontâneo de um pretense progresso acumulativo intelectual da humanidade. Evidentemente sem o desenvolvimento científico dispositivos como *smartphones* não seriam criados, entretanto, os aparelhos tecnológicos conectados à Internet são produtos de novas estratégias de poder que produzem e suprem novas técnicas dos poderes. Dito de outro modo, a Internet e as redes sociais não vieram suprir algum desejo originário e anterior a elas próprias, mas são produtos de novas relações produzidas e moduladas pelos poderes que constituem, inclusive – e talvez sobretudo – o desejo de habitá-las.

Assim sendo, é impossível não colocarmos no horizonte deste debate sobre subjetivação em tempos de Internet o capitalismo. Ao contrário de certa tradição, não tornamos o capitalismo como um ente metafísico, maquiavélico e ubíquo (em verdade, sequer o tornamos ente). Sob nossa perspectiva, o capitalismo é entendido como multiplicidade de técnicas e estratégias de produção e extração de valor não só no campo econômico, mas também cognitivo, afigurando-se elemento fundamental para a compreensão da questão dos processos de subjetivação na contemporaneidade. Neste sentido, portanto para nós o capitalismo não diz respeito apenas a um regime econômico, mas sobretudo a regimes de subjetivação que poderíamos chamar de

economia. Suely Rolnik e Félix Guattari cunharam o termo “capitalístico” em seu livro “Micropolítica: cartografias do desejo” para darem conta dessa dupla dimensão do sistema capitalista. Segundo eles, o capitalismo diz respeito sobretudo aos modos de produção, uma vez que:

[...] eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação. (1996, p. 15-16)

Este controle, argumentam ainda, se apresenta dentro de uma “cultura de equivalência”. Compreendido deste modo, o regime capitalístico opera como complementar à cultura, como equivalência:

O capital ocupa-se da sujeição econômica, e a cultura, da sujeição subjetiva. E quando falo em sujeição subjetiva não me refiro apenas à publicidade para a produção e o consumo de bens. *É a própria essência do lucro capitalista que não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também tomada de poder da subjetividade.* (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 16)

Trata-se então de compreendermos o sistema econômico de acúmulo de capital também como ponto de subjetivação que nos (a)sujeita, hierarquizando alguns dentre nós como sujeitos “de” enunciação, ou seja, os “capitalistas”, e outros como sujeitos “da” enunciação como os proletários, por exemplo. Entretanto, este diagnóstico do capitalismo de Guattari e Rolnik nos anos 1980 não parece dar conta da pluralidade de posições cambiantes dentro do próprio sistema atualmente, pois o capitalismo sofreu inúmeras modificações internas a partir dos anos 1970 com a emergência do neoliberalismo¹¹. A chave de compreensão da presente problemática pode ser localizada emergindo a partir da década de 1970, década na qual o capitalismo modulará seu objetivo primeiro da acumulação de capital financeiro e cultural para a extração de mais-valia contínua de fluxos de capitais, tendo no crédito seu dispositivo mais sintomático uma vez que este opera também subjetivamente no assujeitamento (a

¹¹ E já não poderíamos falar de um ultraliberalismo tanto no campo econômico como subjetivo?, ou mesmo criarmos uma nova denominação para a fase neoliberal-neofascista que vivemos?

dívida infinita e impagável). Todo um rol de técnicas subjetivadoras no neoliberalismo tecerão o que Lazzarato chamará de “homem endividado” (2017), a epítome do indivíduo em servidão maquínica que viverá sempre em déficit econômico e subjetivo. A dívida impagável metafísica que Nietzsche aponta no cristianismo sob o pecado original se desloca e se expande por todos os campos da vida no capitalismo cognitivo e o “homem endividado” é o mesmo homem que está sendo subjetivado nas redes sociais, no cheque especial, em sua formação profissional e/ou intelectual inacabada e sempre insuficiente (independente do montante de formações que possua), no mito do empreendedor de si, na meritocracia que opera como horizonte metafísico de um porvir de redenção econômica-pessoal (que curiosamente nunca chega!) e na contemporânea *uberização* generalizada do trabalho. O *dividual* sobrevém e as camadas do desejar são fracionadas e marcadas pelo *déficit*. Como se tornar presente como unidade em tempos como os nossos? Pode a presença, aqui investigada, se tornar dispositivo para outros modos de subjetivação, bolhas de ar puro ou linhas de fuga ao fluxo contínuo, disperso, alienante, subjugador e produtor de servidão maquínica?

Nas linhas de fluxo da servidão maquínica são mobilizadas técnicas de inflexão sobre o perceptual, afetivo, sensorial, cognitivo e comportamento linguístico, ou seja, os modos de subjetivação que levam à servidão maquínica se direcionam às camadas *dividuais* do sujeito, atingindo suas funções e impulsos mais fundamentais. Dito de outra maneira:

Escavidão maquínica consiste em mobilizar e modular os componentes pré-individuais, pré-cognitivos e pré-verbais da subjetividade, causando afetos, percepções e sensações ainda como não individuados e não assinaláveis a um sujeito etc. para funcionar como as engrenagens e os componentes da máquina. (LAZZARATO, 2006)

Aqui nos cabe fazermos uma ressalva: nosso intuito não é condenarmos nossos tempos sob certa nostalgia de um tempo passado (e romantizado) no qual as relações eram mais “reais” anteriores à popularização da Internet e das redes sociais. Nosso

espírito não é o de Bauman (2001)¹², mas o de um arqueólogo do presente, agrimensor do real, do possível e do virtual. As questões que nos animam e nos norteiam nesta tese são da seguinte natureza: dado nosso cenário contemporâneo, o que podemos fazer? Uma vez que as técnicas e estratégias de poder postas são essas, como engasgar a engrenagem? Como poder respirar outro ar? Como poder habitar estes planos criando modos potentes de existência? Os ventos que nos sopram as velas da embarcação são de Nietzsche e não de Bauman, portanto.

Para sermos capazes de criar nossas linhas de fuga, faz-se necessário entendermos onde nos encontramos atualmente e quais são os diagramas de poder que nos constituem. Nesta direção, Deleuze e Guattari nos dão pistas importantes com seus conceitos de servidão maquínica e sujeição social conseguindo antever como argumentamos anteriormente, o diagrama dos poderes emergente posto à sua época e que persistirá com suas mutações e reagenciamentos até nosso atual momento histórico. Para pensarmos a relação contemporânea com os dispositivos tecnológicos que cada vez estão mais atuantes em nossos dia-a-dia, recorreremos aqui à relação sujeito-máquinas cibernéticas dos pensadores franceses onde afirmam que:

As máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de servidão generalizado: “sistemas homens-máquinas”, reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 157-158)

A informática, de modo geral, perderá gradualmente o seu caráter antropocêntrico, pois não agenciará mais uma relação exterior entre sujeito-máquina: o indivíduo passará a se tornar parte da engrenagem, uma cifra, um elemento humano que é tão ou eventualmente menos importante que os elementos não-humanos na relação maquínica. Neste ponto, já não cabe sabermos quem faz uso do quê, mas onde

¹² Zygmunt Bauman, sociólogo e filósofo polonês, nascido em 1925 e falecido no ano de 2017. Ficou famoso fora da academia por sua denúncia das relações “líquidas” na contemporaneidade (ou na “pós-modernidade”, como eventualmente se referia ao período histórico atual), carregando em sua crítica certo ar de saudosismo do tempo passado onde acreditava serem as relações supostamente mais reais. Dentre suas obras mais conhecidas, destaca-se *Modernidade Líquida* (2001) que popularizou o seu pensamento.

nos encontramos nestes agenciamentos e quais são nossas possibilidades de agência. Quando sentamos à frente do computador, ou manuseamos nossos celulares, acreditamos sermos senhores de nossas situações porque assumimos irrefletidamente que o dispositivo tecnológico é exterior a nós e nossas ações sobre eles se exercem em situação causal na qual nossos “eus” são a sede do controle das relações com os aparelhos, estes por sua vez apenas agindo de modo passivo e reativo aos nossos atos. Entretanto, esta percepção nos parece pouco consistente quando consideramos quais os diagramas postos em interações cibernéticas: somos duplamente sujeitos do enunciado e sujeitos da enunciação. Utilizamos, mas somos utilizados como engrenagens dos agenciamentos maquínicos nos quais os dispositivos, conforme citado anteriormente, não possuem mais especificidade de uso; pelo contrário, eles se tornaram maleáveis, mutáveis e multidirecionais.

Se considerarmos os dispositivos conectados à Internet como máquinas técnicas, como se eles apenas nos conectassem a outras pessoas, perderíamos de vista os processos aos quais somos submetidos como engrenagem humana no agenciamento maquínico no qual deixamos de ser usuários e passamos a ser “entradas” e “saídas” de dados, componentes intrínsecos em uma ontologia plana onde dados e engrenagens humanas são tão importantes quanto elementos não humanos. Contudo, não tratamos aqui de uma relação dialética entre servidão maquínica e sujeição social, ambas ocorrem concomitantemente pois não nos submetemos dos mesmos modos e através dos mesmos processos: “Sujeição ou servidão formam dois polos coexistentes, antes que duas fases” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 159).

A subjetivação ocorre, então, em meio à multidão de enunciados, signos linguísticos e toda sorte de agenciamentos maquínicos onde retemos certa noção de unidade percebida como interna – algo que Deleuze e Guattari (1997a) chamam de “ritornelo” mas que poderíamos chamar de “refrão” e que operaria como o tom de uma música que acaba exercendo, na música popular, o poder de atração e retorno a si continuamente. A crença nesse “refrão”, ou seja, neste “eu” continuamente reagenciado por nós em nossa miríade de relações com o mundo, os outros e conosco próprios é fundamental para o funcionamento tanto da sujeição social quanto da servidão maquínica por “achatar” a amplidão de forças que compõem um indivíduo

em platitude de inflexão dos poderes, possibilitando assim o investimento concentrado das estratégias de poder recolocando o problema das escolas cínica e estoica ao contexto contemporâneo: quais são então os cuidados de si ou os exercícios espirituais possíveis neste contexto? Quais presenças são ainda agenciáveis neste cenário?

13 VIGILÂNCIA E SUBJETIVAÇÃO

Que (não)lugar é esse que habitamos quando estamos na Internet e como isso nos constitui? Quando nos sentamos à frente do computador ou pegamos nosso celular na rua, nossa posição é apenas a de um terminal possuidor de subjetividade em um processo de comunicação? Estamos todos, afinal, habitando casas de vidro quando nos conectamos à internet?

Há um deslocamento evidente no modo de percebermos a dobra interior da subjetividade ao longo da história ocidental até meados do século XX que culminará na noção de eu como profundidade integral e recôndita, misteriosa, obscura, eventualmente inacessível, dispositivo de corte na dicotomia interior x exterior que servia como correlato subjetivo das noções de *privado x público* no plano social. Se Sócrates instaura no Ocidente o tribunal interior, admitindo e (neste ato) instituindo o dispositivo interior capaz de escrutínio e modulação interna em uma duplicação do espírito (espécie de eu duplicado que perscruta a si mesmo e se auto-ordena, muito embora ainda não houvesse a noção de eu como nós atualmente a compreendemos), será em Platão que encontraremos o elemento fundamental da dobra interior como plenamente destacada do exterior, a saber, a noção de essência.

Essência significa aquilo que torna algo o que aquele algo é e não outra coisa. Dito de outro modo posteriormente por Aristóteles (1987): tudo aquilo que uma vez retirado do ser, ele deixa de ser o que é. Nas organizações sociais gregas, à época de Sócrates, Platão e Aristóteles, a cisão entre público e privado não se configurava de modo dicotômico uma vez que, retomando a obra aristotélica, seríamos essencialmente animais políticos, existindo como seres racionais tão somente quando

integrando uma comunidade humana. A cisão entre o eu interior e o mundo exterior é aprofundada com a proeminência do cristianismo a partir do final do século III no Império Romano: a dobra subjetiva então se torna eu de sujeição e para tal há uma passagem da dobra interior grega para o eu cristão que tem em Santo Agostinho a formulação já moralizante e subjugadora da subjetividade sob o conceito de interioridade. No livro “A Trindade” (1999) Santo Agostinho traz como premissa a necessidade de produzir conhecimento através da atribuição de sentido para a subjetividade se significar e, desde aí, interpretar tudo para atribuir significância ao que quer que afete a interioridade. É a partir do significar que se tornam passíveis as inflexões moduladoras de si: por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma? – se pergunta retoricamente Agostinho:

Conforme creio, é para ela se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir.

O eu cristianizado é a essência significante e significada que se pensa para poder fazer falar e assim, constituindo saber sobre si e instaurar platô de inflexão das estratégias subjetivadoras. Foucault, ao falar da pastoral cristã, apontou para essa nova estratégia dos poderes onde uma nova malha mais efetiva de sujeição e poder é instilada nos sujeitos tendo na figura/personagem conceitual do pastor o dispositivo de subjugação e ordenação:

O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois – isso é a coisa mais importante no cristianismo – não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão, ou mesmo um mérito. No cristianismo, o mérito absoluto é precisamente ser obediente. (FOUCAULT, 2006, p. 69)

O foro íntimo essencializado e agora significante e significador de si, mantém-se a par com o reagenciamento da noção de público x privado. Grandes fortificações – cujo ideal é o isolamento e invulnerabilidade – representam arquitetonicamente a modulação do eu cristianizado. Não por acaso são recorrentes as metáforas na bíblia à

fortaleza interior:

Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente, descansará. Direi do SENHOR: Ele é o meu Deus, o meu refúgio, a minha fortaleza, e nele confiarei. (BÍBLIA, 2015, p. 945).

O par de dicotomias público x privado e exterior x interior estão intimamente conectados a modos de subjetivação, ou seja, estão ligados a tudo aquilo que diz respeito aos valores e perspectivas que constituem os sujeitos em determinado momento e contexto social, político e econômico. A radicalização do eu como espaço privado e apartado do mundo exterior se consolidará no fundador da modernidade filosófica ocidental, René Descartes¹³.

Retomemos brevemente o esboço da subjetividade no Ocidente que traçamos até aqui: partimos de Sócrates, o primeiro a constituir foro íntimo capaz de escrutínio, passamos pela noção de essência em Platão e Aristóteles, a mudança operada pela interioridade de Santo Agostinho e argumentamos como a compreensão do eu no cristianismo constituirá marca fundamental através da significância absoluta (ou anseio desta) para atender a novas estratégias de poder e docilização dos corpos. Se no século XVI evocamos René Descartes é porque consideramos que há em sua filosofia novo rearranjo do eu e da subjetividade, toda uma nova *eu*conomia, uma vez o fosso entre interior x exterior é aprofundado e o mundo passa a ser pensado alijado do indivíduo, ou seja, se torna posterior ontologicamente ao eu. O famoso lema cartesiano do “penso, logo existo”, se bem compreendido, garante apenas que o foro interior pensante é real em contraposição a tudo que está fora do cogito (pensamento). O exterior ao eu estará em Descartes em incontornável e permanente suspeição. Assim, o que é tomado por exterior nesta filosofia se torna excedente, pouco ou nada confiável e sede dos possíveis enganos e confusões na apreensão do mundo e do outro.

O *cogito* (pensamento) cartesiano atomiza o eu, constrói fortalezas de muros altíssimos em seu entorno e coloca uma coroa em si, o eu entronado sentado no meio de um reino solitário. Se na subjetividade cristianizada havia negociação contínua

¹³ De René Descartes, por exemplo, o “Discurso do método”. Em francês, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, de 1637. (DESCARTES, 2009)

entre o interior e exterior, uma vez que existencialmente operavam no mesmo plano – muito embora conceitualmente o eu cristão fora concebido sediado na alma, substância de outro plano que temporariamente existiria corporificada –, em Descartes a dicotomia entre eu-interior versus mundo-exterior é fraturada. Sujeito e realidade rompem de modo irreconciliável.

René Descartes, frequentador das cortes na Alta Idade Média, conhecia bem os meandros da aristocracia e o que ela buscava não mostrar ao público: suas minúcias, idiossincrasias, vícios, perversões e tudo mais que se escondia sob as camadas de vestes pomposas que flanavam pelos castelos, construções arquitetônicas simbólicas do par eu-privado da aristocracia com seus salões, masmorras, passagens secretas, sombras e escuridões. O eu de Descartes é o germe lançado no ar do qual florescerá o sujeito moderno do capitalismo como logo arguiremos. Em síntese, a instauração da modernidade traz em seu bojo cartesiano a fratura profunda da subjetividade em relação ao mundo e a dobra interior como valor ontologicamente anterior a tudo que está “fora” de mim, ou seja, o mundo e o Outro. Será posteriormente, então, quando da emergência do capitalismo que a relação público x privado começará a se modificar trazendo consigo (como não poderia deixar de ser) mudanças entre o que se considerava mundo interior e exterior. Sob o pensamento cartesiano certa integralidade da dobra subjetiva é mantida, mas o corpo se volatiliza e se desprende da terra finalmente, assim a presença não terá mais relação necessária com a corporeidade. O problema de fundo nas dicotomias mencionadas neste capítulo é o do ver (e o que ver, quando ver, o que não pode ser visto, o que esconder) e ser visto (como construir uma imagem, como ressaltar determinadas características enquanto se obscurece outras etc.). Passemos, então, ao problema do olho como personagem conceitual/dispositivo de subjetivação.

14 VER E SER VISTO: O GRANDE OLHO COMO SUBJETIVADOR

Então foram abertos os olhos de ambos, e souberam que estavam nus (BÍBLIA, 2015, p. 5).

Estima-se que em torno do século VIII antes da Era Comum (ou antes de Cristo para nós ocidentais) foi construído o Oráculo de Delfos, o “umbigo” do mundo helênico. Fundado onde Apolo haveria derrotado Python, uma dragão fêmea ou serpente mítica (dependendo da tradição) que servia como guardiã do santuário de Gaia e que havia sido enviada para assassinar sua própria mãe Leto a fim de que ele próprio, Apolo, não houvesse nascido. O oráculo foi construído, segundo conta a tradição, sobre o corpo em eterna decomposição de Python que permaneceria continuamente emitindo gases reveladores do futuro quando decodificados pelas pitonisas, as sacerdotisas do templo.

O mito fundador do oráculo no imaginário helenístico simbolizava a clarividência, ou seja, o ver antes, espécie de olho cósmico que vê o futuro e faz ver ao revelar-se como mistério no momento da consulta das sacerdotisas do templo: o olho do oráculo era o olho que tecia o mundo porvir enquanto era visto. Centro da religiosidade grega, o templo de Delfos era consultado por autoridades e população em geral que costumavam migrar à região para receberem previsões que os auxiliaria na tomada de decisões dos mais variados tipos. Reza a lenda que não se fazia guerra alguma na Grécia Antiga sem antes ter sido consultado o oráculo que via o futuro de Delfos, o que nos dá a dimensão de sua importância. Na entrada deste famoso templo havia a célebre inscrição $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ (que se lê *gnōthi seauton*), máxima que ficou famosa através de Sócrates como síntese de suas preocupações filosóficas, o “conhece-te a ti mesmo”, lema que sintetiza a dobra para dentro que o pensamento socrático operará no pensamento grego e que mudará definitivamente a história ocidental.

Dito de outro modo, Sócrates tomará para si o lema do oráculo torcendo-o para dentro do indivíduo, constituindo o germe da dobra interior subjetiva: não se trata mais aqui de olhar para o porvir, mas ver-se a si mesmo. A filosofia socrática coloca em cena um modo de ver – e, portanto, de se colocar no mundo – cuja preocupação central existencial de cada um é conseguir enxergar seus próprios valores, crenças e atitudes, instaurando assim um *ethos* (modo de ser) cujo horizonte existencial preparará terreno para a mudança interior, sobre a centralidade de espectro do eu, plano para a ação sobre e inflexão das práticas sobre si mesmo sem as quais

seria impossível pensarmos em ética como a compreendemos contemporaneamente¹⁴.

Será também na filosofia socrática que estará posto como finalidade do processo subjetivador do olho interior a *εὐδαιμονία* (“eudaimonia”), ou seja, a busca por ser habitado por um bom *daimon* (espírito, demônio ou gênio nas traduções mais utilizadas). O anseio pela *eudaimonia* socrática foi comumente traduzido por busca da “felicidade”, entretanto, é importante deixarmos claro o que *eudaimonia* significava para Sócrates (assim como para Platão e Aristóteles) que seria levar uma vida justa, sem excessos, viver bem e de modo adequado às leis que regem o cosmos. A felicidade – que em nossa hipótese sobre os processos de subjetivação postos através dos dispositivos conectados à Internet se conectará ao problema da presença e será elemento fundamental para a compreensão de nossos regimes subjetivos contemporâneos – passará a ser o operador deste olho que se vê por dentro e busca a correção de si mesmo tendo em vista a felicidade socrática.

Outro marcador importante para compreendermos o papel do par olho-visão em nossa construção subjetiva ocidental é a tradição judaica, religião que marcará profundamente o Ocidente por sua noção de Deus único e moral. No Livro dos Provérbios (חֵכֶל, “*míshlê*”) que se encontra no Antigo Testamento, o povo judeu é advertido sobre o olho absoluto que caracteriza Deus: “Os olhos do Senhor estão em todo lugar, contemplando os maus e os bons” (BÍBLIA, 2015, p. 1010). É, portanto, com o advento do Deus monoteísta judaico no Ocidente que o olhar, que outrora fora circunscrito aos indivíduos sobre si mesmos e sobre os outros, se torna absoluto no juiz que tudo vê e a todos julga infinitamente: trata-se aqui do início de uma profunda moralização e instilação do dispositivo de culpa sobre os corpos e subjetividades. Nietzsche apontará nesta transição do Deus judaico para o cristão a instalação de dispositivo ápice da normatização e sujeição sem precedentes no Ocidente até então porque enquanto o judaísmo não buscava se universalizar como modo de ser no mundo, o cristianismo, por sua vez, operará sob a noção de posse da verdade última metafísica, e assim deverá o cristão espalhar sua verdade que deverá ser admitida, e quando necessário for, imposta a todos. Se o judaísmo prepara a concepção de Deus

¹⁴ Estas práticas receberão variadas denominações ao longo da Antiguidade Clássica, como por exemplo, os famosos “exercícios espirituais” dos estoicos. O tema será popularizado para além do âmbito acadêmico sobretudo pelo trabalho de Michel Foucault em seus volumes da História da Sexualidade (1999a) sob o conceito de “cuidado de si”.

como aquele que tudo e a todos vê e vigia, é com o cristianismo que emerge o olho absoluto ao qual nada escapa e a todos submete.

Se sob as técnicas do “cuidado de si” na Antiguidade o olhar do Outro (ser da alteridade, outro eu que não seja eu mesmo) é concomitante ao olhar para si mesmo instaurado no horizonte ético socrático do “conhece-te a ti mesmo”, no cristianismo esse Outro se volatizará, se tornará ente e integrará a constituição subjetiva do indivíduo porquanto sabedor que este Outro agora é ao mesmo tempo olho e juiz ao qual nada escapa potencialmente: visibilidade total, olho absoluto, a culpa e a interiorização da moral atingem profundidade e eficiência sem precedentes na história ocidental. Não há mais escuridão, foro íntimo e espaço privado capaz de escapar ao ser visto pelo olho absolutizado. Será assim que, preparado o terreno a partir do conceito do ser onipresente e onisciente que emergirá na Alta Idade Média a pastoral cristã, nova modulação das estratégias de poder, controle e docilização que buscará introjetar de modo indelével nas consciências a interiorização da moral. Esta nova estratégia denominada de pastoral cristã por Foucault será definida então como “poder empírico do olho, do olhar, do ouvido, da audição do padre” (FOUCAULT, 2001, p. 224).

O indivíduo passará a considerar não só o eu que foi moralizado com a emergência e proeminência do cristianismo no mundo ocidental (como o superego em Freud posteriormente cumprirá essa função), mas também o Outro como fantasmagoria, meta-olhar vigilante sempre em prontidão (mesmo que apenas projeção) fazendo com que as engrenagens da automoralização operem de modo incansável. Interiorizado como olho absoluto de Deus, e aprofundado pela pastoral cristã em sua incitação e coação imperceptíveis (porém mais eficientes justamente por não serem percebidos), será maquinado o desejo que incitará os sujeitos a produzirem discursos sobre si. Constituindo nova arquitetura subjetiva, a pastoral não instilará a percepção do Olho Absoluto de Deus julgando silenciosamente, a estratégia será a de incitar a falar e fazer falar para que e o pastor das consciências possa, portanto, orientar e modular os trabalhos dos indivíduos sobre si mesmos a fim de obter a normatização, docilização e subjugação de modo contínuo sobre seu rebanho (herança esta do mecanismo de fazer falar para representar como premissa para a modulação dos indivíduos que permanece, de outros modos, presente na

contemporaneidade por abordagens de linhas da psicanálise e psicologia, por exemplo).

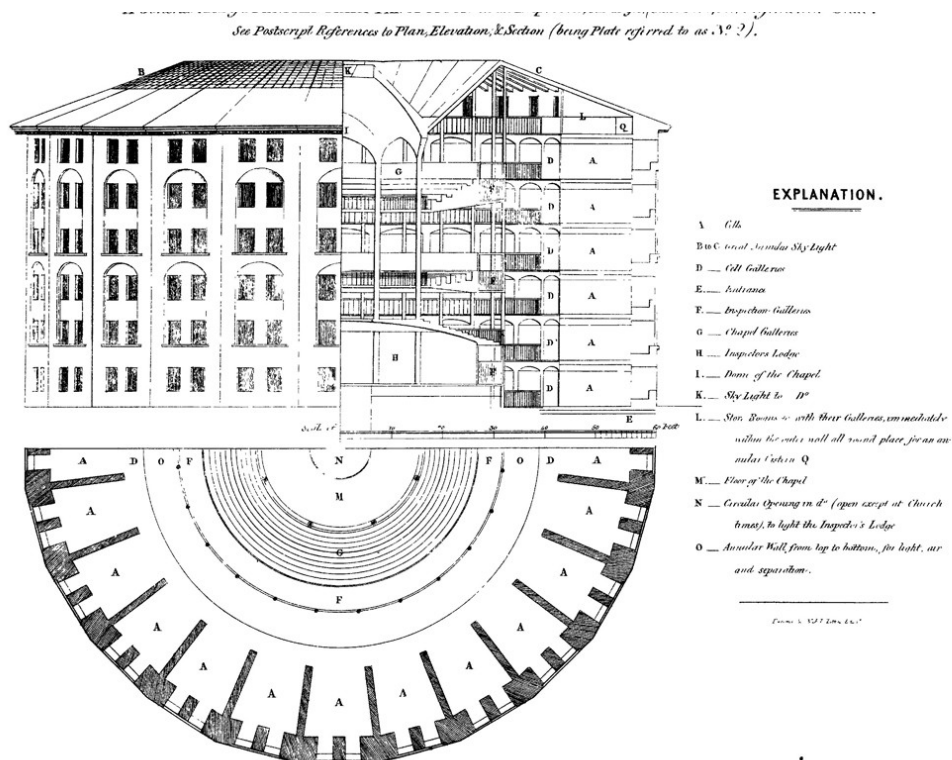
Com o advento do Olho Absoluto, o cristianismo engendrará o mais poderoso de seus dispositivos que o fará proeminente e hegemônico no Ocidente, o que, segundo Nietzsche, somente em um plano de transparência existencial absoluta poderá se instilar e alojar-se na cavidade mais profunda da subjetividade, o dispositivo da culpa. Tal qual um alarme de incêndio, a culpa estará à espreita de qualquer fumaça levantada por atitudes ou pensamentos desviantes da moral cristã. Potencializa-se e se expande a culpa, tornando-a também interior aos sujeitos. O Olho Absoluto metafísico onipresente que subjetiva e se introjeta nas consciências constitui agenciamento maquínico pois não se trata só de si, o Olho Absoluto, mas de todo um aparato de estratégias de poder que se desdobram de sua presença. O Olho alia-se à produção de discursos sobre si instados continuamente pela pastoral cristã no medievo. Na modernidade, o anseio pela visão ilimitada se expandirá e receberá formulação material com o sonho utilitarista de Jeremy Bentham (2008) e seu famoso panóptico. Antes de prosseguirmos, façamos um breve esboço do contexto histórico e filosófico de Bentham.

No século XVIII desenvolveu-se no seio do liberalismo britânico a filosofia utilitarista cujas premissas eram a maximização do bem-estar ao maior grupo de indivíduos envolvidos em uma situação ética qualquer. Jeremy Bentham (2008), precursor da filosofia utilitarista, introduziu no debate intelectual do século XVIII noções que se tornarão de imediato caras à vigilância emergente nos estados modernos, estes que à época de Bentham estarão em fase de transição de suas arquiteturas de poder indo do disciplinar ao biopoder (eventualmente justapondo-se ambas arquiteturas inclusive). A causa dessa mudança nos estados, para Foucault, se deu pela necessidade dos poderes em se adequarem a contextos de aumento das populações em todo continente europeu, assim como a ampliação exponencial das trocas culturais e econômicas causando a intensificação de circulação de pessoas: o que tornará impossível a agência do poder disciplinar individualizado que perdurou por séculos e que concedia ao poder soberano o direito de fazer morrer e deixar viver.

Há em meados do século XVIII uma importante mudança, conforme aponta Foucault, da passagem do sujeito tomado como individual para o homem-espécie, isto

é, o objeto dos poderes dos estados modernos nascentes será a “massa de indivíduos”. Este câmbio reconfigurará não apenas as estratégias dos poderes como a percepção dos sujeitos sobre si mesmos e a remodelação de certa arquitetura subjetiva. O que argumentamos aqui é que a filosofia utilitarista, marcante e presente em técnicas de poder de nossa contemporaneidade, tem seu nascimento intimamente relacionada à mudança de governamentalidade dos estados-nações uma vez que o pensamento filosófico está sempre buscando responder às demandas e questões postas em realidades contemporâneas a si, não importando quão abstrata e destacada do tempo se pretenda uma determinada filosofia. Será, portanto, no século XVIII que aflorará a necessidade de que se produzam conhecimentos que sirvam aos poderes como instrumentos que possibilitem mesurar as taxas de natalidade, mortalidade e longevidade, por exemplo. É neste contexto que despontará a estatística, que nascerá como técnica de poder, fundamental para a nova reorganização da governamentalidade, cada vez mais pensada como biopoder. A ciência estatística terá papel fundamental no agenciamento íntimo entre saber e poder. Retornemos a Jeremy Bentham novamente. Ao buscar maior eficiência e desempenho dos poderes sobre apenados do sistema prisional, o filósofo inglês formulou o panóptico, símbolo e epítome arquitetônico do sonho utilitarista do Olho Absoluto dos poderes: não se trata mais uma vez apenas da visão que incide do exterior da vigilância, a eficácia da automoralização e normatização se aprofundará porque será interiorizada pela simples ideia instilada em cada indivíduo de *poder estar sendo vigiado*. Importante ressaltar que pouco importa neste bem sucedido aprofundamento dos dispositivos de poder criado por Bentham a presença em ato do vigiar, a própria estrutura da torre central do panóptico cumprirá a função de instilar a sensação perene de haver potencialmente vigilância sobre os prisioneiros. O afeto gerado pela noção de poder estar sob a vista a todo momento será central para entendermos os novos processos de subjetivação colocados em marcha a partir da criação benthamiana. A estrutura do panóptico é já bastante conhecida mas a esboçaremos aqui rapidamente: as celas dos prisioneiros estão dispostas em uma estrutura arquitetônica circular em formato de anel onde cada unidade possui duas janelas, uma delas está voltada para o exterior e a outra para o interior, permitindo a entrada de luz no espaço de confinamento e absoluta visibilidade da torre de vigilância que está sediada ao centro da construção onde o olhar é dali capaz de perscrutar cada milímetro da penitenciária.

Figura 1 - Plano do panóptico de Jeremy Bentham desenhado em 1791 por Willey Reveley



Fonte: Pan-óptico (2021).

Se até então no poder disciplinar o confinamento, conforme argumenta Foucault (1999b), buscava agenciar três elementos visíveis no espaço da masmorra que seriam, por exemplo, os de “trancar, privar de luz e esconder”, o panóptico inverterá os dois últimos mantendo apenas o confinamento deste tripé anterior da punição, pois ele “organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente” (FOUCAULT, 1999b, p. 166). Há um Olho Absoluto sempre presente – muito embora possa estar completamente ausente a cabine central de vigilância, por exemplo. Ver e não ser visto é o agenciamento maquínico perfeito aos poderes no qual o prisioneiro internaliza a noção de que está sob malha inescapável de poderes, impossível de se ausentar por completo uma vez que “a plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha” (FOUCAULT, 1999b, p. 166). Passamos todos a sermos Winston Smith em nossa realidade cada vez mais orwelliana.

O panóptico não deve ser entendido, portanto, como dispositivo arquitetônico de poder inscrito e encerrado em determinado tempo e local da história, é uma

estratégia sobretudo óptica: “é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico” (FOUCAULT, 1999b, p. 170), cujo objetivo mais profundo é a internalização da presença contínua do Olho Absoluto, ente normatizador e moralizador, fiador e garantidor do novo modo de conceber as relações de poder. Fernanda Bruno (2013, p. 62), ao tratar da visibilidade e vigilância na Internet, argumenta sobre o panóptico que:

A astúcia panóptica pretende que os próprios indivíduos, então submetidos à visibilidade, tornem-se a um só tempo o efeito e o instrumento do poder, que passa a funcionar de modo automático e quase espontâneo através daqueles mesmos que visa sujeitar. Eis por que os dispositivos modernos de vigilância e visibilidade não operam de cima para baixo nem simplesmente de fora para dentro, mas dependem de todo um processo de interiorização.

Figura 2 - Foto de Jasion Florio no ano de 2014 do "Presidio Modelo" em Cuba. Inaugurado em 1936 e fechado em 1967 o presídio em forma de panóptico benthamiano teve entre seus prisioneiros no ano de 1955 os irmãos Raul e Fidel Castro



Fonte: (PAN-ÓPTICO, [s. d.])

Para compreendermos como passarão a operar os poderes a partir do

dispositivo óptico do panóptico necessitamos entender que para os poderes já não se trata mais de reprimir ou reajustar uma individualidade desviante constituída, mas produzir subjetividades que continuamente se submetem a si mesmas em julgamentos continuados não necessariamente por valores morais – ou aquilo que é tomado muitas vezes sob a expressão moral de “ter consciência”: o objetivo último é a interiorização do Olho Absoluto, fazer ou não fazer algo, representar ou suprimir, tudo passa mais pelo olhar do que pela axiomática moral de cada indivíduo. Nas palavras de Morozóv (2018, p. 31), o Vale do Silício e em geral todas *Big Techs* “estão construindo o que chamo de *cerca invisível de arame farpado* ao redor de nossas vidas” e a pretensa sensação de liberdade que as “infinitas” opções que a rede pode nos oferecer são, ao cabo “a emancipação de um criminoso que foi recém-libertado, mas que ainda está usando uma tornozeleira”.

15 O PANÓPTICO SE INVISIBILIZA: VIGILÂNCIA ABSOLUTA NA INTERNET

Se o panóptico buscava ainda certa centralização de quem operaria externamente como o Grande Olho vigilante, com o advento dos *reality shows*, concomitantes à popularização da Internet, o olho se dilui, se espalha por todos os lados, se invisibiliza e se torna ubíquo: não se trata mais da interiorização de um olhar que pode punir o sujeito tão somente, este olhar – que está em todos e em lugar algum – nos normatiza o tempo todo pois pode estar em todos os lados. Eles, os olhos fantasmagóricos, jogam com a nossa vaidade, desejo de fama, projeções de autoestima e autoimagem, busca por prazer, afetos de ressentimento... a dobra subjetiva rompe o interior do sujeito abruptamente, foge por nossos umbigos e passa a fazer-se no *fora*. Os sofrimentos do jovem Werther não aconteceriam pelo amor platônico que não consegue se expressar se a história se passasse nos dias de hoje, mais provavelmente seus padecimentos seriam causados pelas poucas curtidas que suas *selfies* receberiam

em alguma rede social ou por sofrer *ghosting* de sua *crush*¹⁵. Não é por acaso que propomos este exercício mental com o famoso personagem de Goethe por ele simbolizar tão fortemente o romantismo alemão, movimento intelectual e literário que aprofundava a concepção de espaço interior ou foro íntimo cuja profundidade abismal seria o plano de constituição do eu. Por suas características citadas anteriormente, essa profunda dobra interna poderia eventualmente engolir o indivíduo tal qual se passou com o jovem Werther. Em nossa contemporaneidade, este espaço de sombras e profundidade interna se exterioriza pois parece precisar cada vez mais representar e significar tudo, como se a dobra subjetiva necessitasse, também, se sentir apreciada continuamente pelos outros. Não nos bastam os amigos, não nos é suficiente mais ouvir um “eu te amo”, precisamos *hitar*, dito de outro modo, nossas autoestimas e autoimagens parecem depender do montante de curtidas que (não) recebemos. Não condenamos ou glorificamos tal retrato da constituição das subjetividades em tempos de redes sociais que aqui esboçamos, tampouco envolvemos juízo de valor nesta representação e hipótese, de outro modo, buscamos ilustrar esta mudança fundamental da constituição de si que atualmente parece cada vez mais ocorrer numa relação que não parte de um interior profundo (como na figura de Werther que nos valemos anteriormente) para num segundo momento se relacionar com o fora mas de novo e inédito circuito subjetivo que em sua nascente parte da projeção para fora com vistas à validação pelos outros, para daí então haver o retorno para o foro íntimo e ser reavaliado se será assentido internamente como parte do eu uma vez que receba reforço positivo suficiente para tal ou reconstituído para maximizar o retorno positivo dos outros.

Certa vez uma aluna de 13 anos na periferia de Porto Alegre contou durante uma aula que estava triste porque a nova foto de perfil de sua mãe no Facebook já tinha recebido mais de 50 curtidas, enquanto a dela apenas 20 na mesma semana. Perguntei o que ela achava que causava esse sentimento e o que faria com isso, ela respondeu que apagaria a foto e postaria outra, pois as poucas curtidas significavam que estava feia e, portanto, não gostaria mais de deixar tal fotografia em sua rede

¹⁵ Termos anglófonos utilizados atualmente nas redes sociais como *selfie* (tirar foto de si mesmo, especialmente do rosto), *ghosting* (ser ignorado e não receber respostas de alguém que se tem interesse afetivo), *crush* (pessoa que se tem interesse de ter alguma relação erótico-afetiva) e *hitar* (receber muitas curtidas e projeção repentina em alguma rede social) são apenas alguns exemplos da nova gramática das redes.

social. Esta resposta simples e honesta fala das subjetividades constituídas em planos cada vez mais exteriorizados do eu.

A questão dupla do ver e ser visto ganhará contornos para além da disciplina e controle em nossos contemporâneos jogos de poder e relações, o par ver e ser visto entrará no jogo dos prazeres, entretenimento, desejos e numa ampla gama estética que transita entre de um lado o constituir-se em jogo de luz e sombra e de outro a ansiedade narcísica de subjetividades cada vez mais dependentes do esquema gregário estímulo-resposta para afirmarem-se.

Fernanda Bruno afirma que, na Modernidade, há deslocamentos nas estratégias de poder daquilo que ela caracteriza como fundamental para a compreensão da contemporaneidade, a saber, o agenciamento da disciplina, ligado ao espetáculo. Esta relação passa a incidir na reversão da dobra subjetiva interior para sua tessitura no exterior:

O primeiro diz respeito a uma reconfiguração topológica da subjetividade, cujo foco de investimentos e cuidados se deslocam da interioridade, da profundidade e da opacidade para a exterioridade, a aparência e a visibilidade. Deste modo, uma subjetividade exteriorizada vem se sobrepor a uma subjetividade interiorizada cuja topologia, delimitada na modernidade, era atrelada à introspecção e à hermenêutica. O segundo deslocamento, vinculado ao anterior, concerne a mudanças no estatuto do olhar do outro. Mudanças que reconfiguram as fronteiras entre público e privado, especialmente em ambientes comunicacionais marcados pela exposição do eu. (BRUNO, 2013, p. 55)

Aqui podemos compreender de modo sintético como o olhar da vigilância se desloca, expande, descentraliza e se difunde por todo tecido do real causando outro modo de subjetivação que antes seguira a lógica do dentro-fora. O Olho Absoluto se move para a tríade fora-dentro-fora. A constituição de si se dará então na resposta a estímulos externos que se voltam para o foro íntimo artificial do eu no qual é afirmado ou rechaçado, remodelado quando necessário e exteriorizado. Para ajudar-nos a pensar o gradiente de técnicas de construção do si que estão em jogo em nossos tempos, recorreremos brevemente a Lacan. O psicanalista francês em seu seminário sobre a angústia (LACAN, 2005) apresenta o conceito de “extimidade” para tratar do desejo do indivíduo em comunicar ou expor seu mundo interior aos outros. Em nosso

momento histórico atual, não só há o desejo de expor ao outro o mundo interior, como este é justamente fabricado no movimento de exteriorização, ou seja, o interior a ser exposto não precede ao movimento de exposição, é antes criado neste projetar para fora, e dependendo do tipo de resposta que obtiver, retorna ao sujeito para ser assentido ou rechaçado como traço componente do eu em seu contínuo (re)fazer-se.

Muito embora recorramos como inspiração para a leitura do real contemporâneo ao panóptico benthamiano, as relações, modos de vigilância e visibilidades na Internet comportam suas idiossincrasias e estratégias de poder que não são redutíveis em absoluto à imagem-conceito do utilitarista inglês. Neste sentido, Foucault ressaltará uma característica que nos ajudará a compreender o deslocamento de determinada posição de poder daquele que vê e não é visto do panóptico para aqueles que veem e são vistos quando as relações se tornam intercambiáveis. Afirma Foucault (1999b, p. 171) nesta passagem que descreve a nova configuração da máquina de ver, o seguinte modo:

Esse panóptico, sutilmente arranjado para que um vigia possa observar, com uma olhadela, tantos indivíduos diferentes, permite também a qualquer pessoa vigiar o menor vigia. A máquina de ver é uma espécie de câmara escura em que se espionam os indivíduos; ela torna-se um edifício transparente onde o exercício do poder é controlável pela sociedade inteira.

Esta característica que democratiza e miniaturiza a vigilância, espalhando-se sobre todo o tecido social é análoga ao processo que é operado no panóptico acima exemplificado: todos passam a vigiar todos, internalizando, ao mesmo tempo em que observam e são observados, o Grande Olho moral e normatizador na subjetivação do “saber-se continuamente visto”, sendo assim parte do olhar onipresente para os outros e para si em um jogo de espelhos cujo observador sabe-se observado. Neste novo diagrama de poder, no qual a técnica de poder da (auto)normatização se torna absoluta e infinita instaura agenciamento maquínico inédito na história. Nenhum tirano, nenhuma ditadura, nenhum padre ou pastor, ou seja, nenhum aspirante a poder absoluto ou soberano foi capaz de normatizar e controlar tão profundamente – e de maneira tão eficaz – os indivíduos como nesta servidão maquínica em que nos encontramos e nos tornamos peças multifacetadas do grande agenciamento entre

máquinas, indivíduos assujeitados e poderes.

A miniaturização do Grande Olho tece toda uma microfísica do poder, exercendo o poder continuado sobre o fluxo dos corpos e pensamentos e se conectando aos fluxos dos macropoderes que caracterizam o jogo do estado e do capital: de um lado temos o crédito financeiro, os fluxos de capital sem lastro material, em sua perpétua busca pela captura contínua dos fluxos “excedentes” de valor; de outro lado, a captura do próprio indivíduo (a)sujeitado em processo de interminável extração de mais-valia laboral e intelectual. Não é por acaso, portanto, que a economia e os sujeitos se tornem cifras como diagnosticou Deleuze e sejamos partícipes de um mesmo processo de controle e produção/extração de valor no qual não interessa mais apenas acumular poder, dinheiro, sujeição, subserviência, o que passa a interessar sobretudo é manter o fluxo dos poderes para a obtenção infinita da produção de valor (econômico, cognitivo, subjetivo, moral...).

Não se trata então da espetacularização da vida, esta é apenas um dos dispositivos e sintoma, estamos diante de um desdobramento da sociedade tornada espetáculo, conforme afirmava Debord (2000), só há espetáculo porque há olhares vigilantes a tudo e a todos. Trata-se de vigilância, portanto, e numa tal profundidade que os corpos estão já encharcados das técnicas de docilização e normalização. Não estamos em alguma espécie de show egóico, este é antes um efeito secundário da subjetivação pelo Grande Olho: “não estamos nem nas arquibancadas nem no palco, mas na máquina panóptica, investidos por seus efeitos de poder que nós mesmos renovamos, pois somos suas engrenagens.” (FOUCAULT, 1999b, p. 179). Foucault, assim como Deleuze, percebeu os processos significantes que culminarão com a exposição e vigilância absoluta em nossa contemporaneidade:

[...] os circuitos da comunicação são os suportes de uma acumulação e centralização do saber; o jogo dos sinais define os pontos de apoio do poder; a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. (FOUCAULT, 1999b, p. 240)

É relevante considerarmos também o desejo de objetividade que sempre se ligou às técnicas de saber-poder no Ocidente. Expliquemos melhor: a subjetividade é

vista como mácula ou como aquilo que concede caráter questionável em qualquer produção humana de saberes, assim sendo, é possível pensar em uma história dos dispositivos *de* objetivação do real que operaram como verdades últimas e que no Ocidente parecem ter seu nascedouro com o Mundo das Ideias platônico, passando pelo Deus *ex-machina* de Aristóteles, depois através do *cogito* cartesiano, pelo Deus no pensamento medieval, pelo observador imparcial da física newtoniana, passando ainda pelo espectador imparcial de Adam Smith, pelo observador ideal na filosofia ética de John Rawls etc., exemplos que nos parecem suficientes na gama infindável de modulações conceituais e históricas nesta busca e anseio pelo caráter objetivo de produção de saber (ou seja, o desejo pelo não subjetivo). Contemporaneamente, a câmera passou a exercer esse papel de verdade objetiva nua, independente do seu enquadramento e qualidade gráfica, aliás, como muito bem notado por Fernanda Bruno, quanto mais rudimentar a gravação de uma câmera de segurança, mais objetiva e verdadeira se apresenta ao olhar público, tomando-as, as câmeras, dispositivos à prova de qualquer manipulação: não é por acaso que pululam as câmeras de segurança em nossa sociedade por todas as partes, são elas os signos materiais da sociedade de vigilância na qual vivemos. No âmbito da Internet emergirá outro dispositivo tido por não subjetivo e, portanto, radicalmente “objetivo-verdadeiro”: os algoritmos. O acoplamento do saber objetivo como verdadeiro não será novo em nosso pensamento ocidental, entretanto, ele cada vez mais se materializa em dispositivos, em especial nos que acima mencionamos: as câmeras e os algoritmos. Há, argumenta Morozóv (2018, p. 113), uma “profunda assimetria epistêmica” na “hipervisibilidade do cidadão como indivíduo - monitorado por todo tipo de dispositivo inteligente”, acompanhada pela “hiperinvisibilidade de todos os outros agentes”, estamos no castelo de vidro crendo que todos estão na mesma situação, quando em verdade, os agentes do processo de ciframento do indivíduo apontado por Deleuze permanecem invisíveis.

Por fim, devemos fazer um breve e pedagógico recuo em nossa argumentação: ainda que o debate sobre a definição do que é um algoritmo não seja o nosso principal interesse aqui, tomaremos como definição nesta tese a explicação de Araújo (2017, p. 22): “algoritmo é uma entidade fundamental, que está na base de praticamente toda prática computacional”, ou seja, trata-se do “processo efetivo de resolução de um

problema computacional, como um conjunto de instruções que fazem um computador realizar determinada tarefa”. O algoritmo está, portanto, em praticamente todos os programas de computador, uma vez que sua generalidade o torna dispositivo atuante e gerador de relações e efeitos. Trataremos posteriormente sobre as subjetivações, corporificações e presenças que compõem e criam os alegadamente “objetivos” algoritmos.

Por ora, uma vez compreendidas as técnicas de poder nas quais estamos imersos, perguntamos: é inútil revoltar-se? É impossível combatê-las? Ou, por outro lado: por que nos submetemos? Por que nos sujeitamos voluntariamente? Fernanda Bruno (2013) aponta para o componente do medo tornado ente nas sociedades contemporâneas como fundamento da expansão da vigilância. Em nossa perspectiva, apontamos para mais outros dois elementos complementares que nos parecem fundamentais para uma perspectiva mais ampla e precisa dos diagramas de poder que nos encontramos imersos atualmente, por isso precisaremos dedicar algumas palavras aos conceitos de desejo e felicidade.

16 DESEJO

O desejo sempre intrigou os filósofos ocidentais e muitos pensadores e pensadoras acabaram por criar conceitos para que pudessem explicar e compreender a substância daquilo que nos faz querer. Não apenas buscaram compreender o desejo como intentaram perscrutar quais forças compõem o *primum mobile* (primeiro motor) imanente do desejar. Sob forte influência da filosofia platônica da Antiguidade e Baixa Idade Média, a dialética foi tomada como o método por excelência na investigação dos conceitos filosóficos - e com a concepção de desejo não foi diferente. Foi por meio do movimento intelectual dialético que se teceu a noção de desejo como falta; explicado de outro modo em uma imagem a perspectiva dialética do querer: se desejo beber água é porque sinto sede e se sinto sede é porque me falta (ou está ausente) água no organismo então essa ausência coloca em marcha o mecanismo do desejar em mim

para suprir o estado deficitário gerador da vontade primeira. Uma vez suprida a falta daquilo que se deseja, retornaria finalmente o corpo a algum estado ou espectro de “normalidade” ou estabilidade sistêmica inicial perturbado pela ausência de hidratação.

O desejo sob o jugo dialético é sempre expediente do deficitário, cálculo existencial que parte do negativo da falta. Entretanto, para Spinoza o desejo jamais é falta, pelo contrário, se trata sempre da afirmação porquanto ele é ligado à noção de *conatus* (SPINOZA, 2009a) que significa resumidamente o esforço de tudo que existe para perseverar em seu ser. O *conatus* é um dispositivo existencial em tudo que vive para manter-se existindo por meio da expansão e recriação de si mesmo. Argumenta então Spinoza que tudo que existe busca perseverar em sua própria existência e isso tem implicações filosóficas importante pois não se trata da busca pela manutenção do seu ser como permanência em grau mínimo que assegure, mesmo que por um fio, a existência. Pelo contrário, o desejo é a busca pelo aumento contínuo de tudo que vive: perseverar implica o recolocar-se do modo mais potente possível, entendida a potência como capacidade de afetar e ser afetado pelo mundo/outro. O motor do *conatus* é a vontade (quando este refere-se apenas à mente na filosofia spinozista) e desejo ou apetite é quando o querer diz respeito tanto ao corpo quanto à mente – independentemente do sujeito ser capaz de representar a si mesmo o estado volitivo ou estar consciente de seu apetite pois: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2009a, p. 105).

Parênteses conceitual importante a ser feito neste ponto é que embora utilizemos o desejo ou apetite de modos quase intercambiáveis ou análogos, há em Spinoza uma pequena diferença conceitual: “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: o *Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*” (SPINOZA, 2009a, p. 106). Disto depreende o pensador holandês então que o apetite é aquilo que “nada mais é do que a própria essência do homem” (SPINOZA, 2009a, p. 106). Seguindo a perspectiva spinozista sobre o modo de conceber o desejo, concordamos com Deleuze e Guattari quando estes afirmavam que somos máquinas desejantes continuamente fabricando apetites. É então em nosso desejo – expediente do *conatus* – que as estratégias de poder incidirão para quem e

além da razão e constituirão o seu ponto de inflexão privilegiado por excelência. Não por acaso, será nesta camada do indivíduo que operará a busca pela extração de valor (e dados) dos sujeitos na Internet. Há centralidade fundamental na demanda por fabricação de desejo sob o regime econômico e subjetivo do capitalismo neoliberal, assim, as redes sociais, valendo-se de negócios que seguem e perpetuam a lógica do capital, produzirão modos de desejar que constituirão novos modos de subjetivação. Passemos aqui à produção, captura e usos do afeto pelo neoliberalismo contemporâneo daquele valor existencial que norteou o filosofar ocidental desde Sócrates: a felicidade.

17 FELICIDADE E BIG DATA

Mídias sociais se tornaram planos proeminentes na constituição e captura de subjetivações em nosso momento histórico se constituindo palcos para criação de experiências compartilhadas não presencialmente, assim como âmbito de disputas, capturas, estratégias de poder, projeção de autoimagem, constituição de desejos, e modulação de agires. Conforme Van Dijck (2013, p. 19, tradução nossa):

Mídia social constitui uma arena de comunicações públicas onde normas são moduladas e regras são contestadas. Normas, como Michel Foucault (1980)¹⁶ teorizou, constituem o cimento social e cultural para leis fundamentais e regulações legais. O poder das normas, na área de sociabilidade, é muito mais influente que o poder da lei e da ordem. Métodos contemporâneos de poder cuja “operação não é assegurada pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pela punição, mas pelo controle” [...].

Creemos haver relação íntima entre bem-estar, desejo e investimentos dos poderes nas camadas desejantes do *dividual* operando nos dispositivos de agenciamentos maquínicos do capitalismo contemporâneo. Uma de suas faces proeminentes é o denominado capitalismo cognitivo. O problema do bem-estar como

¹⁶ FOUCAULT, Michel. An introduction. In: FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality**. New York: Vintage, 1980. v. 1 *Apud* Dijck (2013).

modo de despotencialização da vida e estratégia de captura aparece já na filosofia nietzschiana em variados momentos de sua produção e parece se aplicar perfeitamente aos desdobramentos posteriores à vida do filósofo alemão no agenciamento de produção de bem-estar ligado ao capitalismo neoliberal. O aviso de Zaratustra soa aos nossos ouvidos de modo profético quando alertava aos “amantes do bem-estar: é tomado, e cada vez mais será tomado de vós!” (NIETZSCHE, 2008, p. 196). A operacionalização do bem-estar será uma das estratégias de produção da nova governamentalidade dos indivíduos na mudança das estratégias de poder quando estas transitam das assinalações de “assinaturas” estáveis como o aferimento de números de matrículas e identidades aos sujeitos para as multifacetadas cifras nas sociedades de controle (DELEUZE, 1992). Esta compreensão do novo modo de governar que adotamos aqui a partir das perspectivas de Deleuze e Foucault nos ajuda a esboçar o diagrama dos poderes posto em nosso momento histórico e que possui naquilo que se convencionou chamar de “Big Data”, ou seja, o repositório de informações das mais variadas ordens com os mais múltiplos usos pelos poderes, um de seus dispositivos e desdobramentos mais notáveis. É através da nossa mutação na qual passamos a ser tomados como “cifras” – e não mais indivíduos mais ou menos estáveis e distintos – que nos tornamos concomitantemente objeto e dispositivo de usos múltiplos dos poderes, ou seja, não somos apenas centralidade de uma determinada gama de informações ocupando posições estanques pois o eu, na condição de cifra, passa a ser valor de uso (ou suporte de extração de valor) tanto para os poderes estatais na ordem disciplinar, por exemplo, quanto fluxo financeiro para um banco ou empresa que deseja me vender produto X ou Y. As mobilidades, variabilidades e possibilidades de uso da cifra se adequam ao tipo de capitalismo que atualmente nos investe e cuja característica fundamental é a busca pela produção e captura infinita dos fluxos.

A contrapartida destas capturas que se dão cada vez mais com nossa anuência e colaboração é a promessa de certo tipo de felicidade e/ou bem-estar. Se no cerne do capitalismo há a busca por prazer – e este é gestado no Ocidente profundamente cristão no âmbito moral há séculos – há convergência da vontade de não sofrer, cara ao cristianismo, com a captura por despotencialização ou cansaço das forças nos indivíduos pelo capital. O truque para a vitória do bem-estar está, na visão de Nietzsche, em nossa subjetividade formada pelo anseio de nada sentir do cristianismo

e seus filhos: o medo da dor e do esforço que passam pelo sofrimento. Não sabemos e não queremos sofrer de modo algum em hipótese nenhuma sob o horizonte moderno e moralmente cristão, afirma Nietzsche. Em “Além do Bem e do Mal” o filósofo sintetiza sua crítica ao conceito de bem-estar do seguinte modo:

O bem-estar, como o entendeis, não representa um fim, mas, pelo menos para nós, o fim! Significa um estado que acaba por tornar o homem ridículo e desprezível — que faz com que deseje a perdição. A escola da dor, da grande dor — não sabeis que esta escola permitiu ao homem atingir certas atitudes? Aquela tensão da alma na desventura, proveniente da própria força, os calafrios que o perpassam quando assiste a uma grande ruína, o engenho, a bravura que se demonstra no suportar, no perseverar, no interpretar, no desfrutar a desventura, tudo isso que a alma ganhou em profundidade, segredo, dissimulação, espírito, astúcia, grandeza, não há talvez conquistado sob o signo da dor, na escola da grande dor? (NIETZSCHE, 2001, p. 149)

A relação entre bem-estar e usos dos poderes, sejam eles estatais ou do capital, possui já uma longa história que gradativamente foi sendo remodelada e amplificada sob as etapas mais contemporâneas do capitalismo, e neste sentido, um dos mais recentes casos recentes mais emblemáticos e com repercussão global foi o papel da empresa de tecnologia Cambridge Analytica na eleição de Donald Trump para presidente dos Estados Unidos em 2016. A partir dos dados extraídos da rede social Facebook pelo psicólogo Alexandr Kogan e repassados à empresa britânica Cambridge Analytica, os usos dos afetos, sobretudo a mobilização do medo atrelado à despolitização do cidadão médio, levou a campanha do republicano Donald Trump a se tornar um nefasto marcador da nova etapa de disputa política e, portanto, das novas estratégias dos poderes. A filósofa estadunidense Tamsin Shaw (2018), professora do King’s College, ao analisar o caso envolvendo a assessoria da empresa britânica na eleição do presidente estadunidense Donald Trump em artigo intitulado *The New Military-Industrial Complex of Big Data Psy-Ops* (“O Novo Complexo Militar-Industrial de Repositório de Dados para Operações Psicológicas”, tradução nossa) lança luzes sobre essa inédita e aparentemente desconexa mobilização de afetos com finalidades políticas. Afirmar ela:

Esta aparentemente bizarra intersecção da pesquisa em tópicos como

amor e gentileza com defesa e interesses de inteligência não são, em verdade, particularmente incomuns. É típico o tipo de uso dual das pesquisas que moldaram o campo da psicologia social nos Estados Unidos desde a Segunda Guerra Mundial. Muito do clássico, pesquisa fundacional em personalidade, conformidade, obediência, polarização grupal, a outros temas determinantes da dinâmica social – enquanto ostensivamente civis – foram fundadas durante a Guerra Fria pelo exército e CIA. A Guerra Fria foi uma batalha ideológica, então, naturalmente, pesquisas em técnicas para controle de crenças foram consideradas uma prioridade da segurança nacional.

Se a relação dos afetos de medo e (projeção) de bem-estar com os usos dos poderes não é nova como argumenta Shaw, há elementos até então nunca antes vistos nesse plano de disputa como o uso de fóruns na Internet, redes sociais, memes, notícias falsas (*fake news*) e robôs para influenciar a opinião pública. Na eleição de Trump em 2016 estas estratégias operacionalizadas por sua campanha estabeleceu o tipo de estratégia que se tornou padrão na ascensão da direita e extrema-direita ao redor do mundo (tema que abordaremos mais detidamente posteriormente ao tratarmos da eleição de Bolsonaro em 2018 e do bolsonarismo como modo de subjetivação no Brasil).

Os poderes que eventualmente se deixavam ver em sua crueza na sociedade disciplinar já não se mostrarão com tanta frequência na sociedade de controle, pois estes buscarão a docilização, subjugação e extração de valor de sujeitos cifrados invisibilizando-se em estratégias menos externas ao sujeito e mais internas a estes. Slavoj Žižek (2018), ao comentar sobre a articulação entre felicidade e usos militares a partir do caso acima referido, defendeu que “o maior feito do novo complexo cognitivo-militar foi dispensar a opressão direta e explícita: os indivíduos são muito mais bem controlados e são muito mais suscetíveis a um *empurrãozinho*”, ou seja, somos mais eficientemente capturados “quando eles continuam a experimentar a si mesmos como agentes livres e autônomos que têm pleno controle sobre suas próprias vidas...” (ŽIŽEK, 2018). Os investimentos dos poderes estarão concentrados, conforme até aqui argumentamos, na inflexão moduladora sobre o desejo (corpo) e a crença de liberdade de escolha e ação (subjetividade). Para que esta operação seja bem sucedida, deve ser constituído no horizonte do desejo, como fim, determinada felicidade pré-concebida atrelada ao bem-estar individual: este por sua vez ligado umbilicalmente ao consumo e à posse. O horizonte de felicidade fabricado no

capitalismo esconde sob seu manto invisível a captura e produção do desejo, daquilo que se *deve* querer e do que se pode desejar ao mesmo tempo que estes investimentos de produção desejante se tecem como malha invisível, dando-nos a permanente sensação de autonomia e de estarmos no controle consciente e não coagido dos nossos atos e vontades.

No texto de Žižek anteriormente citado “Felicidade, não obrigado!” sua perspectiva está de acordo com o que Nietzsche já percebia sob o desejo do homem moderno pelo “bem-estar” e da percepção cirúrgica de Michel Foucault que visualizava no bojo das novas técnicas de poder a individualização e certa concepção de felicidade como aparelho de captura ao perceber que o estado não se imporá (senão em situações específicas) pelas vias autoritárias pois “a felicidade do conjunto, a felicidade de todos e de tudo, vai depender de quê? Não mais, justamente, da intervenção autoritária do Estado que vai regulamentar, sob a forma da polícia, o espaço, o território e a população (FOUCAULT, 2008, p. 465-466)”, a estratégia passará a ser então a miniaturização da felicidade entendida como bem-estar. Ao se individualizar rompe com a percepção mais abrangente de comunidade, pois “o bem de todos vai ser assegurado pelo comportamento de cada um” contando que o estado e o governo (e o capital e seus interesses estranhamente não mencionados por Foucault) possam “deixar agir os mecanismos de interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos” (FOUCAULT, 2008, p. 466). A armadilha está posta: individualização, instilação de felicidade como certo tipo de bem-estar que comprometem e corroem laços de pertencimento comunitário, sejam eles de vizinhança, bairro, cidade etc. No âmago dos valores subjetivos neoliberais está, portanto, a individualização e promessa de bem-estar.

Segundo Christopher Wylie (2018), fundador da Cambridge Analytica, empresa originariamente criada para supostamente medir e promover o bem-estar e felicidade, a companhia se tornou rapidamente ferramenta mestra na captura e uso de dados de milhões de cidadãos dos Estados Unidos, Inglaterra, dentre outros, culminando no retumbante sucesso na campanha de suporte propagandístico e estratégico para eleger Donald Trump. A bem sucedida incursão da Cambridge Analytica na eleição estadunidense de 2016, assim com o trabalho da empresa para o

exército do mesmo país, passando pelo subsídio à campanha do Brexit¹⁷, levaram Wylie, segundo suas próprias palavras, a desenvolver crescente preocupação pessoal quanto aos desdobramentos que sua companhia e seu trabalho auxiliaram a promover, chegando a causar arrependimento e peso na consciência, motivos pelos quais alega ter vindo a público alertar o mundo sobre os perigos que o uso de dados em conluio com os poderes estatais e do capital podem causar. As eleições vitoriosas da extrema-direita em países como Brasil, Polônia, Hungria, dentre outros, após a eleição de Trump em 2016 nos Estados Unidos parecem demonstrar que o esforço de Wylie não foi o suficiente. Slavoj Žižek (2018) questiona, inclusive, essa súbita tomada de consciência de Wylie e se pergunta sobre a essência própria das pesquisas sobre bem-estar e felicidade, objetivo-fim da Cambridge Analytica quando de sua fundação, em suas relações supostamente “acidentais” com os poderes:

Seria de fato tão inocente assim a temática da pesquisa científica sobre o bem-estar e a felicidade humanas (ao menos na forma pela qual esse tipo de pesquisa é levada a cabo hoje)? Ou não estaria ela por si só já permeada pela postura de controle e manipulação?

Resta então uma pergunta decisiva: qual a saída deste jogo contínuo de captura? O extrativismo digital escava cada vez mais profundamente nossas subjetividades através da captura contínua de atenção e muito embora alguns possam concluir rapidamente pelo abandono completo das redes sociais e relações mediadas por tecnologias, esta alternativa nos parece pouco produtiva e quase impossível de ser levada à cabo, mas mais que isso, esta alternativa parece ser pouco efetiva no tabuleiro dos poderes contemporâneo. A fadiga digital, argumenta Morozov (2018, p. 166), “pode ser explicada como uma consequência natural dos modelos extrativistas de dados adotados pelos provedores das plataformas”, isto porque “são eles que projetaram os sistemas para nos distrair ao máximo, pois é assim que maximizam a quantidade de vezes que clicamos nos sites – e, portanto, fornecemos nossos dados” e nesta busca contínua pela nossa atenção (assunto que trataremos posteriormente), “eles continuam escavando a nossa psique tal como as empresas de petróleo escavam o solo; e os dados seguem jorrando de nossos reservatórios emocionais”. Não há

¹⁷ O Brexit representa a saída do Reino Unido da União Europeia (British Exit). Christopher Wylie declara ao El País: “O ‘Brexit’ não teria acontecido sem a Cambridge Analytica” (GUIMÓN, 2018).

relação saudável possível nos usos das tecnologias quando o único objetivo das empresas e provedores de serviços é o lucro, este que depende por sua vez do extrativismo por intermédio da atenção.

Neste sentido, seguimos ainda com a perspectiva do autor bielorrusso Morozov (2018, p. 177) quando ele compara a pregação do “autocontrole diante do extrativismo dos dados é como pregar o empreendedorismo diante da destruição causada pelo neoliberalismo: é uma maneira de reduzir um problema coletivo e político ao nível individual, adequado ao consumo”, ou seja, acreditar que cabe apenas ao indivíduo por meio da razão superar afetos criados e modulados em níveis *individuais* (para retomarmos Deleuze, ou em uma chave de leitura de inspiração spinozista e nietzschiana, deixarmos a cargo da pequena razão aquilo que se encarnou no corpo e produz desejo, ansiedade, angústia, alegria, expectativa, tristeza etc.) é apostar todos os nossos esforços no combalido mito iluminista da subjugação do corpo por intermédio do pensamento. Criticando esta aposta, prossegue Morozov que: “romper o viés excessivamente moralista do discurso digital enquanto se destaca a natureza social e política das restrições que pesam sobre os indivíduos é uma tarefa na qual tradicionalmente os artistas sobressaem”. Entretanto, “essa tarefa não pode e não deve ficar restrita apenas aos intelectuais de visão sociológica”, isso quer dizer que devemos promover e pensar caminhos de modo coletivo e popular para lidarmos com a assimetria de poder e captura dos grandes provedores de serviços mediados pela Internet. Precisamos, portanto, recuperar, recriar, modularmos e reconstituir uma série de valores sob o novo tabuleiro de xadrez dos poderes em nossa era digital, desde ideias como liberdade, passando por autonomia, privacidade, coletividade e produção de presença como dispositivo existencial de agência sobre o real em sua mais intensa potência.

Conforme argumentaremos a seguir, as relações entre o bem-estar, felicidade, Internet e redes sociais não são acidentais e produzem, sobretudo, efeitos não apenas subjetivos, mas materiais sobre os corpos. Passemos então a alguns efeitos desta imbricada relação contemporânea do novo tabuleiro dos poderes.

18 SUBJETIVAÇÃO NA INTERNET

Nesta seção abordaremos alguns casos de desdobramentos subjetivos e/ou materiais das relações intermediadas pela Internet. Serão trazidos na sequência alguns exemplos que dão dimensão dos modos de subjetivação na contemporaneidade por meio de dispositivos conectados à Internet ou em agenciamentos de sujeição maquínica operados em nosso atual contexto tecnológico, estes que se desdobraram não apenas em valores subjetivos mas também causaram efeitos sobre o espaço de experiência compartilhada do real.

18.1 OS APLICATIVOS DO HAMAS

Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?
(PLATÃO, 2011, p. 278e).

O Hamas (acrônimo de *الاسلامية المقاومة حركة*, que pode ser transliterado *Ḥarakat al-Muqāwamat al-Islāmiyyah*, significa “Movimento de Resistência Islâmica”), é um grupo político-militar composto por muçulmanos sunitas, nascido em 1987, durante a Primeira Intifada palestina e considerado organização terrorista por diversos países – encabeçando a lista dos que o consideram patrocinador do terror. Obviamente, o estado de Israel. O grupo é composto por três frentes de atuação: a organização filantrópica, o partido político e o braço armado Brigadas Izz ad-Din al-Qassam, cujos objetivos principais são a criação de uma nação palestina islâmica de acordo com os preceitos do Corão e a extinção do estado de Israel.

No ano de 2006 o braço político do Hamas venceu as eleições na Faixa de Gaza, espaço de constantes embates entre israelenses e palestinos; a área de aproximadamente 5 quilômetros quadrados possui a maior densidade populacional do mundo e é o espaço no qual se exerce o mais intenso controle e vigilância sobre os palestinos pelo exército israelense. Por suas características e condições, espécie de microcosmos condensado e extremado da sociedade de controle e biopoder, recebeu a alcunha por parte do pensador judeu de Noam Chomsky (2012) de “maior presídio à

céu aberto do mundo”. Foi dali, da Faixa de Gaza, que o Hamas passou a operar atentados terroristas contra a população civil israelense a partir de 1993 – seus alvos até este ano eram internos, ou seja, grupos palestinos rivais, militares e representantes do estado israelense.

Seguindo as novas estratégias de poder que incluem a Internet e as mídias sociais, estas atreladas à emergente demanda contemporânea de constituição do repositório de dados e cifras sobre indivíduos (Big Data) e sob o regime subjetivo da premissa do bem-estar como objetivo perene na ordem do desejo, o grupo terrorista Hamas desenvolveu aplicativos especialmente para ter acesso e coletar informações do exército de Israel através dos seus soldados. Conforme noticiado no jornal israelense Haaretz (KUBOVICH, 2018) em 3 de julho de 2018, posteriormente repercutido em outros grandes meios de mídia do mundo, os terroristas do Hamas desenvolveram três aplicativos especialmente para os soldados israelenses: “WinkChat” e “Glance Love”, ambas interfaces supostamente para encontros, e o “Golden Cup”, aplicativo de informações e vídeos sobre a Copa do Mundo da Rússia de 2018. Muito embora o exército alegue que tenha conseguido identificar o problema muito rapidamente e menos de 100 soldados tenham baixado os programas do Hamas – que uma vez instalados coletavam localização e contatos, tinham acesso a mensagens e permitiam a manipulação remota de câmera e microfone do celular – a estratégia de captura dos soldados por parte do grupo terrorista claramente teve a ordem do desejo como alvo. Para serem bem-sucedidos em sua estratégia, formularam seus aplicativos levando em conta que o serviço militar é obrigatório em Israel e deve ser cumprido em três anos a partir dos 18 anos de idade com duração de três anos para homens e dois anos para mulheres.

Nesta idade, como é de conhecimento geral, os hormônios e pulsões sexuais tendem a se apresentar em grande intensidade, neste contexto os aplicativos de relacionamento seriam a isca perfeita para a cooptação das *cifras* do exército israelense. Os falsos programas funcionavam do seguinte modo: perfis falsos de mulheres jovens israelenses eram criados e mensagens eram enviadas nas redes sociais dos soldados contendo número do celular da falsa pretendente. Uma vez no aplicativo, os soldados eram induzidos a conversarem privadamente através do WhatsApp, e neste ambiente, em determinada altura da conversa, era enviado um link

para o jovem soldado baixar outro aplicativo. Neste outro programa, uma vez baixado e instalado, ele trazia consigo *malwares* que possibilitavam o roubo das informações que interessariam ao Hamas; já no caso do aplicativo “Golden Cup”, a lógica de inflexão no desejo foi análoga, muito embora neste caso o alvo tenha sido o afeto que liga muitos jovens ao futebol: aqui o roubo de informações se dava no *download* do aplicativo (ambos começaram a aparecer de modo direcionado por algoritmos como sugestões constantes em propagandas nas redes sociais em que os soldados possuíam perfis, conforme relatos).

O caso dos aplicativos do Hamas só começou a ser descoberto quando um soldado reportou ao seu superior certa estranheza em relação a um link enviado a ele através de um dos aplicativos. Pouco tempo depois o exército israelense lançou a contraofensiva deste ataque virtual sob o título imerso em simbolismo de “Operação Coração Partido”, obrigando ao governo israelense a criação de novas técnicas e estratégias de controle das redes sociais, orientando os modos seguros de uso da Internet aos soldados e constituindo assim normatização dos indivíduos em suas relações íntimas por meio das redes sociais. A suposição da razão como instância última e responsável por todos os atos humanos foi reafirmada tacitamente nesta contraofensiva do exército israelense que passou a enviar mensagens com perfis falsos convidando soldados para clicarem em um link malicioso que os induzia a baixar outro aplicativo de encontros. O soldado que caía nessa armadilha recebia então uma mensagem automática convocando-o para se apresentar aos seus superiores imediatos para a partir daí ser inscrito no novo programa de reeducação do uso de redes sociais para os membros do exército. Os laços do biopoder apertaram mais o torniquete na razão no programa de reeducação do governo israelense, muito embora sua armadilha e isca lançada aos soldados reafirmem tacitamente a proeminência do desejo nos indivíduos. Ao cabo, o Hamas apostou em Spinoza e o exército israelense em Kant.

O caso dos aplicativos do Hamas como técnica de combate, modulação e captura de informações se conecta à premissa da busca incessante pelo bem-estar individual diagnosticado por Nietzsche por um lado (como já afirmamos anteriormente), e a imanência e proeminência da ordem do desejo conforme a perspectiva da filosofia de Spinoza por outro. Esta ofensiva característica de uma *infowars* (“guerra de informações”) lançada pelo Hamas relatada aqui brevemente se

constituiu como duplo simbólico e sintomático de nossa época na qual a felicidade é subsumida em uma tênue noção de bem-estar inserida em contextos cada vez mais mediados e enredados nos usos da Internet. Se neste caso o desejo sexual foi o alvo da estratégia de poder, no capítulo seguinte o alvo será também o desejo, mas sob outro prisma, o anseio pelo critério não subjetivo (portanto, objetivo) de valoração do real.

18.2 O ALGORITMO É OBJETIVO?

É bastante plausível que, neste momento, quem lê este texto se pergunte: “mas afinal, o que uma pesquisa sobre políticas da presença tem a ver com algoritmos?”. Se feito este questionamento absolutamente legítimo, poderíamos responder prontamente que os algoritmos representam o par presença-ausência no plano tecnológico e interconectado das redes por serem propagados e tomados como dispositivos não subjetivos, ou seja, critérios objetivos de valoração e validação do que quer que seja submetido a eles. O algoritmo é o operador de funções e/ou processamento em dispositivos, sistemas ou redes conectadas à Internet. Assim sendo, cabe ao algoritmo ordenar, extrair, organizar, esconder, submergir, elevar, parear, comparar, analisar, dentre outras ações possíveis às quais foi programado. Propaga-se atualmente que os algoritmos são objetivos, sem interferência humana e, portanto, não podem manipular seus resultados, sendo assim instâncias neutras e não submetidas aos jogos de poder. Esta proposição visa a dar cabo ao desejo histórico no Ocidente por algum *critério objetivo*, ansiado pelas mais variadas áreas de conhecimento como uma espécie de dedo de Deus, ou seja, como validador da verdade e não subjetividade (objetividade) de um juízo. Entretanto, algoritmos são constituídos por subjetividades humanas que inserem quais parâmetros serão analisados, quais serão aqueles que serão desconsiderados, quais tratamentos e análises serão feitos e, acima de tudo, a teleologia última do agenciamento algorítmico: o que possuem eles como objetivo final, ou dito de outro modo, o que querem ver e fazer ver.

Neste sentido, o algoritmo é aquilo que é colocado nos discursos tecnocratas como ausência pura, operando a presença última sobre as redes em que incide, e

quando interpelado sobre quais são seus processos, via de regra, não é possível estabelecer nem por seus programadores originais a visão ou percepção do todo de um algoritmo como alega, por exemplo, a Google quando questionada sobre quais parâmetros determinam suas buscas atualmente, uma vez que os algoritmos podem ser programados para aprenderem e, assim, fazerem seus próprios agenciamentos internos. Os casos de suspeição sobre os programas que auxiliam a justiça e a polícia estadunidense (que tem se popularizado pelo mundo e já encontra problemas similares na Inglaterra) são exemplos desta presença-ausência do algoritmo que gera efeitos no real e na própria possibilidade de presentificação dos sujeitos. Passemos então aos casos de Brisha Borden e Vernon Prater como prova de como os algoritmos não são o pretense dedo de Deus sobre o mundo.

18.3 OS CASOS DE BRISHA BORDEN E VERNON PRATER

Brisha Borden tinha 18 anos quando caminhava com uma amiga no subúrbio do famoso destino turístico para a classe alta estadunidense de Fort Lauderdale na Flórida, Estados Unidos, no ano de 2014, quando em determinado momento da caminhada avistaram na frente de uma casa uma bicicleta de criança e um patinete que se encontravam sem qualquer cadeado jogados defronte a garagem da moradia. As duas amigas então pegaram os dois veículos e tentaram, sem sucesso, dirigi-los. Não demorou muito para as amigas perceberem que eram grandes demais para alcançarem seus intentos, abandonando assim os veículos infantis na mesma rua alguns metros adiante da casa em que os pegaram. A bicicleta e o patinete, que pertenciam a uma criança de 6 anos, foram reconhecidos por um vizinho que chamou a polícia. Resultado da brincadeira mal sucedida: Brisha e a amiga foram presas.

Naquele mesmo ano, um homem chamado Vernon Prater, 41 anos, foi preso nas mesmas redondezas do episódio com Brisha tentando roubar algo em torno de 86,35 dólares em uma loja de ferramentas. Ao contrário de Brisha Borden, Vernon já possuía uma longa ficha criminal, tendo cumprido cinco anos de penitência na prisão do estado da Flórida por roubo com arma de fogo, além de uma posterior tentativa

fracassada de assalto quando liberto da prisão. Brisha, por sua vez, tinha registros em sua ficha criminal quando fora adolescente por questões de baixa gravidade.

Quando ambos chegaram aos presídios para cumprirem suas penas, suas fichas foram inseridas no programa da polícia da Flórida chamado COMPAS, sistema que é utilizado largamente nos Estados Unidos para guiar sentenças e busca prever as possibilidades de reincidência criminal ao modo do filme *Minority Report* de Steven Spielberg. Brisha e Vernon tiveram então seus registros analisados pelo algoritmo do COMPAS para prever o grau de risco de incorrerem em crimes novamente e orientar juízes com análise “imparcial e objetiva” que somente um algoritmo poderia prover. Qual não foi a surpresa ao ser constatado que Brisha Borden foi categorizada como possuindo alto risco de reincidência e Vernon Prater como baixo risco. Aqui a informação essencial explicativa dos resultados – e que, em teoria, não desempenharia nenhum papel na análise do COMPAS: Brisha é negra, Vernon é branco.

O caso trazido à tona pela organização ProPublica (ANGWIN *et al.*, 2016) que costuma reportar casos análogos ao de Brisha e Vernon – cuja matéria citada não se detém somente no exemplo acima mencionado – comprovou que algoritmos são enviesados porquanto são produtos de ingerência humana, e assim sendo, estão necessariamente sujeitos à subjetividade, mesmo quando operando em *looping* como no caso de outro programa usado pela polícia estadunidense, o PredPol. O que se intenta demonstrar com o caso de Brisha e Vernon é que mesmo que não haja nenhuma atuação ou interferência humana aparente nos algoritmos utilizados pela justiça estadunidense (e que atualmente se espalham pelo mundo) enquanto estes operam, há ingerência humana sobre os dados e informações que alimentarão o sistema e quais os objetivos do algoritmo em questão: o que ele buscará? O que recolherá de dados? O que negligenciará? Quais serão os dados base que o alimentarão? São estas perguntas que desnudam o pretenso véu de objetividade do dedo de Deus tecnológico como se quer fazer crer ser a natureza dos algoritmos.

Em matéria do site New Scientist (COSSINS, 2018) foram elencados cinco elementos que buscam comprovar que inteligência artificial, aprendizado de máquina e outros recursos que compõem grande parte dos algoritmos demonstraram encaminhamentos e análises preconceituosas ou estão comprometidos do ponto de vista da neutralidade e objetividade. O primeiro fator apontado de não neutralidade

dos programas policiais diz respeito ao modo que seus dados-base de análise são alimentados. O PredPol da polícia de Los Angeles (NGUYEN, 2019), por exemplo, foi alimentado com os registros dos locais, tipos físicos, gêneros e espécies de crimes cometidos nos últimos 10 anos na cidade para indicar o mapa da violência e fenótipos mais suspeitos de cometerem crimes. Pouco tempo após a implementação do programa, 68 estudantes da UCLA constataram que o algoritmo criado pelo professor de antropologia Jeffrey Brantingham (professor da mesma instituição deste grupo de alunos) estaria comprometido eticamente pela natureza dos registros da própria polícia porque ela historicamente prende mais negros em zonas periféricas da cidade, naturalizando assim o histórico e viés racista da instituição policial. Em Los Angeles, por exemplo, embora apenas 9% da população seja negra, elas respondem por 46% dos apenados da cidade. Como o PredPol opera com três critérios para aumentar vigilância e policiamento em determinados pontos da cidade, a saber, tipo de crime, localização deste e faixa de horário em que acontecem, tornaram-se foco de vigilância da polícia bairros periféricos notadamente habitados por minorias étnicas.

O argumento então dos estudantes que contestaram a imparcialidade e objetividade do algoritmo do PredPol atacou os próprios dados que alimentam a base de análise do programa por assumirem tacitamente que os registros policiais dos 10 anos anteriores foram neutros, justos, e não tiveram nenhum viés racista. Deste modo, tudo que o PredPol faz de partida é validar e naturalizar o inegável racismo institucional da polícia criando um *looping* de retroalimentação racista. Em janeiro do ano de 2018 foi publicado um artigo que concluiu que os programas de predição de reincidência de crimes possuem uma taxa de acerto de aproximadamente 20% apenas, tornando-os não mais precisos que análises do mesmo tipo feitas por pessoas escolhidas aleatoriamente e sem qualquer treinamento no tema segundo conclusão do estudo (REVELL, 2018).

Conforme buscamos demonstrar através dos casos aqui expostos, o problema da presença a que se propõe a presente investigação incide também sobre a abstenção do indivíduo através do *ciframento e dividualização* das existências (conforme sinalizados por Deleuze), e os algoritmos, pretensos operadores objetivos não “contaminados” pela subjetividade humana, mostram-se determinantes no estar-no-mundo contemporâneo, colocando assim a presença subordinada aos imperativos

tecnológicos de vigilância (e eventualmente punição) em contínua *ausentificação* dos sujeitos. Passemos a outro exemplo sobre o problema da presença por meio dos dispositivos tecnológicos: a economia da atenção e o narcísico digital.

19 INSTAGRAMMERS EM CHERNOBYL: A ATENÇÃO RADIOATIVA

No dia 6 de maio de 2019 estreou para o público estadunidense no canal HBO a série Chernobyl, série dramática sob o pano de fundo do acidente nuclear que ocorreu em 26 de abril de 1986 na cidade de Pripyat, Ucrânia (à época estado integrante da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). A minissérie de apenas cinco episódios remonta não apenas ao desastre ocorrido no reator número 4 do complexo nuclear, mas também aos meandros do poder e controle de informação por parte do Kremlin. A série rapidamente caiu nas graças do público e tornou-se um fenômeno mundial. Segundo a agência de notícias Reuters (HUNDER, 2019), houve desde o lançamento de Chernobyl pela HBO aumento de 40% nas visitas à cidade ucraniana de Pripyat.

Esta onda de interesse pelo desastre nuclear desencadeou uma situação curiosa e emblemática para compreendermos nossos tempos: *instagrammers* famosos começaram a viajar para Pripyat para tirarem fotos tendo como plano de fundo a cidade fantasma ucraniana. Em estudo do Instituto de Tecnologia da Geórgia, nos Estados Unidos, no ano de 2014 (MADERER, 2014), foi verificado que as “curtidas” em fotos no aplicativo Instagram são 38% maiores quando há rostos humanos nas imagens. A partir desta descoberta, empresas têm cada vez mais apostado em pessoas influentes nas redes sociais para promoverem seus serviços e produtos. Há inclusive um novo ramo na publicidade denominado *neuromarketing* que busca através de medições científicas como a técnica do *eyetracking* (análise da movimentação e velocidade do olho), medição galvânica da pele (GSR) – que visa detectar o suor nas mãos do sujeito/consumidor/espectador – e eletroencefalografia (EEG) que mapeia a atividade cerebral e o nível de atenção dispensados a uma imagem, texto ou vídeo.

Estas técnicas de medição significam não só o esquadramento da atenção, mas exemplificam também como se (re)modelam as inflexões dos poderes sobre as camadas *dividuais* dos indivíduos.

Voltemos ao caso das pessoas que fazem das suas fotos postadas na rede social Instagram (de propriedade do Meta, antigo Facebook) plano de projeção de suas imagens como produto e que começaram a rumar para a localidade onde 33 anos antes da série da HBO um acidente nuclear matou direta e indiretamente milhares de pessoas tornando a região inabitável para seres vivos: qual o tipo de presença possível neste lugar? Qual a relação destas pessoas com Pripyat senão como cenário de fundo de suas fotos buscando angariar atenção e projeção nas redes sociais em virtude da série? Conforme afirmado anteriormente, parece-nos que este é mais um caso que reafirma nossa hipótese de que a dobra subjetiva – que até a contemporaneidade agenciou-se e deslocou-se primeiramente no plano “interior” – foi realocada para fora de si fazendo com que as subjetividades passassem a ser expediente externalizado em uma renovada demanda por mostrar-se ao outro para posteriormente tornar-se para si. Seguindo o padrão de consumo contemporâneo, o eu se tornou customizável pela avaliação dos usuários.

A relação entre imagem e o par presença-ausência no caso dos *instagramers* de Chernobyl não é puramente causada pela Internet ou dispositivos tecnológicos, antes é efeito amplificado nas redes pelo modo de subjetivação do individualismo neoliberal, axiomática que criou e promoveu o tipo subjetivo do empreendedor de si. Os *instagrammers* são símbolos de um novo agenciamento num inédito encontro que atesta a modulação das redes sociais como potencializadores da reafirmação do indivíduo como empreendedor de si. Não surpreende, portanto, que tenha emergido em nossos tempos o campo de saber que intersecciona psicologia, economia e marketing sob o nome de Economia da Atenção, área de conhecimento a que a presente tese se deterá brevemente tendo em vista melhor entender/compreender a atual fase do capitalismo – cujos desdobramentos se inserem no arsenal estratégico capitalista de produção e extração de mais-valia no plano cognitivo.

20 TIKTOK E A POSITIVIDADE TÓXICA

No ano de 2009 o engenheiro de software Zhang Yiming e seu amigo Liang Rubo, que anos antes dividia um quarto com Zhang na Universidade de Nankai nos arredores de Pequim, fundaram a 99fang.com, um site de busca para compra e locação de imóveis. Entretanto, foi no ano de 2012 que eles fundaram uma das atuais maiores empresas de tecnologia do mundo, a ByteDance. Valendo-se da experiência da 99fang.com com o uso de *Big Data*, a empresa dos amigos lançou o aplicativo e site de notícias Toutiao. Neste mesmo ano de 2012 a empresa chinesa lança o aplicativo de circulação de memes, piadas e vídeos humorísticos Neihan Duanzi, que embora tenha se tornado muito popular no país, foi descontinuado no ano de 2018 após receber críticas do governo chinês que o taxou de vulgar, impróprio e promotor de “ressentimento” entre os usuários.

O fenômeno TikTok tem suas origens em 2017, mais precisamente em fevereiro e novembro daquele ano quando a ByteDance comprou a Flipagram e a Musical.ly e as fundiu em um aplicativo que se baseava centralmente na técnica já consagrada no mundo *drag queen* de “*lipsync*”, a saber, a arte de dublar músicas com performances conjugadas. No final de 2020 a empresa já era avaliada em mais de 108 bilhões de dólares contando com mais de 1,9 bilhão de usuários se somados o TikTok e sua versão chinesa Douyin (LIN, 2021). Contando com mais de 60.000 empregados em 30 países do mundo e com estimativa de venda no mercado que girava em torno de 250 a 400 bilhões de dólares no ano de 2021, a ByteDance com o TikTok se tornou uma das maiores *Big Techs* do mundo atualmente (NI, 2021).

O tipo de conteúdo se expandiu para além do *lipsync*, embora a maioria dos vídeos ainda tenha a dublagem como centro de suas produções, o que mantém a ideia central do aplicativo em promover e incitar a promoção de vídeos leves e bem humorados. O TikTok foi um dos aplicativos que teve maior crescimento com a irrupção da maior pandemia do século, o surto de covid-19. Dados divulgados numa matéria da Visualistan (SUNDAY, 2020), em setembro de 2020, mostram que o aplicativo TikTok foi baixado 76 milhões de vezes no ápice da pandemia em março de 2020 e se manteve com médias de *downloads* que variaram entre 60 e 70 milhões até

agosto do mesmo ano. Muito embora o mote do aplicativo tenha sido percebido por usuários do mundo todo como um modo de tornar mais leve o momento tenso da pandemia de covid-19, rapidamente o programa se converteu em dispositivo da religião do bem-estar neoliberal e máquina de produção de positividade tóxica.

O fato de as pessoas buscarem se apresentar num viés positivo não é uma especificidade do TikTok, o próprio Instagram, conforme argumentamos anteriormente, produz esta projeção de (auto)imagem que pode causar problemas de saúde mental e física já bastante documentados (BAKER, 2019; DEEB-SWIHART *et al.*, 2017; SHENSA *et al.*, 2018; ZAMORA *et al.*, 2021). O que há de novo na rede social que tomou conta do mundo durante a pandemia é esta ter se tornado o maior dispositivo do que está sendo denominado atualmente como “positividade tóxica”.

De modo breve, “positividade tóxica” é o processo de significação de qualquer acontecimento (mormente os negativos) que acometem os indivíduos e o seu entorno sob representação positiva, independente da dor ou sofrimento envolvidos, o que acaba por falsear a realidade e barrar afetos fundamentais para a existência como a tristeza, a dor e a frustração, domesticando e até mesmo anestesiando existencialmente aquele que adentra o autoengano da “positividade tóxica”. Se os epicuristas tinham como receita ao sofrer o lembrar de coisas boas ou a projeção de bons momentos futuros para se furtarem ao que os fazia padecer em determinada situação, e se seus concorrentes estoicos ensinavam por seu lado a autodisciplina para encarar os infortúnios da vida, a onda de positividade tóxica sequer reconhece a dor e o padecimento como legítimos pois estes são negados de antemão em um sistema de autoindução intelectual de distorção dos afetos e do real, negligenciando tudo aquilo que é tomado por negativo. O fato é que a positividade tóxica é o desdobramento natural da subjetivação neoliberal contemporânea e seus efeitos já permeavam nossa sociedade nos discursos neopentecostais da teologia da prosperidade na qual Deus recompensa individualmente aqueles que se sacrificarem o suficiente, sobretudo economicamente, assim como a emergência dos “*coaches*” e “*mentores*”, motivadores sem contundente formação clínica que já abriam caminho para virarmos os olhos e fingirmos não ver as mazelas sociais e mesmo sofrimentos psíquicos, pois tudo pode ser resolvido em suas perspectivas com a mudança de mentalidade individual

(comumente referido no original em inglês “*mindset*”. Outro fator característico desta área é a fetichização de termos anglófonos herdados do *marketing*).

Não se trata, portanto, de otimismo, mas da supressão da possibilidade de assentir e processar sentimentos negativos. Este bloqueamento do empresário de si neoliberal que precisa sempre ser positivo, proativo e crer numa ética do trabalho sacrificial é uma nova modulação e aprofundamento da docilização do sujeito, captura da potência de agir e fazer dar às costas para os padecimentos e suas origens, uma vez que substancial parcela daquilo que nos faz sofrer psiquicamente possui suas raízes nas relações políticas, econômicas e sociais. A “positividade tóxica” é avessa à presença, ela não energiza ninguém, como dizem os “*coaches*” e *influencers*, ela nos rouba o estar presente em sua plenitude que comporta, por óbvio, a dor e o sofrimento. O pensamento trágico nietzschiano defendia, inspirado nos gregos antigos, a importância de compreendermos o sofrimento também como elixir da vida e da potência: postura existencial oposta à dinâmica da religião do bem-estar apoiada apenas em algumas máximas/clichês positivos. Não só não há espaço para a dor como não há nem mesmo espaço para o feio e pobre no TikTok como atestou reportagem do Intercept (BIDDLE, RIBEIRO, DIAS, 2020) na qual os repórteres tiveram acesso a documentos internos do aplicativo que balizavam as diretrizes utilizadas pela rede social até, pelo menos, o segundo semestre de 2019. A intenção deste documento era criar parâmetros para tornar o aplicativo mais atraente aos usuários e torná-lo mais popular, nesta direção, as recomendações em documento anexado na referida reportagem do Intercept orientavam as novas regras de “privilegiamento” de vídeos e quais tipos de usuários deveriam ter menos alcance na plataforma, seriam estes aqueles que possuem “formatos de corpos anormais, gordos, pessoas com barriga de cerveja, obesas ou muito magras”. Na coluna ao lado destas recomendações pode se ler no documento a justificativa destas onde é argumentado que uma vez que os vídeos focam normalmente em uma pessoa, ela ser feia ou seu corpo não estar em determinado espectro de padrão de beleza, isso será menos atrativo a novos usuários.

A lógica deste documento balizador dos critérios do aplicativo TikTok é a do próprio capitalismo já que aqui se percebe a rede social como mercado em busca da fidelização de clientes. Ainda neste documento pode se ler como recomendação evitar

ou não promover vídeos cujos entornos sejam casas pobres, favelas ou espaços rurais já que estes não seriam “atraentes” aos almejados novos usuários. Nesta mesma reportagem há um segundo documento divulgado que orienta sobre os parâmetros para as *lives* e como estas não podem gerar desgasto ao governo chinês. O que nos importa aqui é constituirmos, a partir destes documentos, o gradiente de poderes em jogo em uma rede social que se vende como despreziosamente leve e bem humorada tão somente, mas que coloca em seu horizonte problemas tanto nas áreas ética, de saúde mental e até mesmo de geopolítica (o que é atestado pelo esforço do ex-presidente estadunidense Donald Trump em suas tentativas de proibir ou impor a compra do aplicativo por empresas nacionais uma vez que a captura de dados e produção de *Big Data* das redes sociais foram já inúmeras vezes denunciadas como cedidas e utilizadas por inúmeros governos ao redor do mundo. Importante ressaltar que o próprio Estados Unidos é o maior pivô dos casos de vazamento, cedência e uso de dados de usuários de redes sociais uma vez que os serviços e servidores das maiores *Big Techs* ficam no Vale do Silício, na Califórnia). A ligação entre as redes sociais, sejam ela Facebook, Instagram, Twitter, TikTok etc. são tão umbilicais com governos e com o capital financeiro que recentemente o fundador da ByteDance Zhang Yiming, companhia detentora do aplicativo do TikTok, deixou de ser CEO da empresa para ocupar cargo menor. Este tipo de prática não é incomum na China entre grandes empresários, possivelmente pressionados a tanto pelo governo do país. Conforme matéria do The Guardian, de maio de 2021 (NI, 2021), há uma preocupação com a projeção individual de grandes empresários chineses. Segundo Duncan Clark, antigo investidor em empresas de tecnologia chinesas e autor de livro sobre a gigante do e-comércio Alibaba, é demandado pelo governo chinês que os donos de empresa ricos do país sejam “*low profile*” e que eventualmente demonstrem “humildade” ao renunciarem aos seus cargos de gerência. Foi exatamente este tipo de atitude que tomou um dos maiores CEO da Alibaba, Jack Ma, após ter feito críticas em novembro de 2020 em Shanghai ao governo chinês e aos bancos nacionais. Zhang, Ma e Colin Huang, criador do site de e-comércio Pinduoduo, são os três casos com maior repercussão no mercado de executivos que renunciaram seus cargos por possíveis pressões governamentais.

Voltemos, após esta breve apresentação do cenário político das *Big Techs* na China, ao problema da positividade tóxica e sua relação com o problema da presença. Primeiramente, precisamos fazer um breve recuo histórico para compreendermos a origem deste tipo de abordagem e relação com o real instaurado pela positividade tóxica, o que nos leva então ao pós-Segunda Guerra Mundial e o desenvolvimento da psicologia positiva por Abraham Maslow, Carl Rogers e Eric From: estes acreditavam que a ciência havia avançado muito sobre o lado “negativo” da psique, mas muito pouco sobre os aspectos positivos. O livro lançado em 1954 sob o título *Motivation and Personality* (“Motivação e Personalidade”) (MASLOW, 1970) por Maslow pode ser considerado um marco no que em nossa contemporaneidade se desdobrará na positividade tóxica. Seu argumento principal nesta obra é de que a positividade teria o poder de desbloquear o potencial humano, entretanto, o campo conhecido como “Psicologia Positiva” só foi instituído muitos anos depois, mais precisamente em 1998 pelo psicólogo Martin Seligman que teria tido uma espécie de epifania, em suas próprias palavras, no seguinte relato que se encontra na página inicial do site de Psicologia Positiva estadunidense (TAHER, 2021). Diz Seligman que certa vez no jardim da sua casa sua filha de 5 anos pegava algumas folhas, jogava-as para cima e dançava. Ao perceber o que sua filha fazia, Seligman teria gritado para ela parar ao que ela, ouvindo a reprimenda sem entender muito bem o motivo, teria respondido que quando era mais nova teria chorado numa situação como esta, mas que agora preferia ouvir o que o pai teria a lhe falar. Isto fez então com que o psicólogo pensasse que se sua filha de 5 anos fora capaz de tomar uma atitude “positiva”. Numa situação negativa dessas, adultos seriam também capazes de explorar posturas e perspectivas positivas para lidarem com seus traumas, dores, sofrimentos e problemas.

Segundo Nahuan Kohan em artigo para o site canadense The Walrus (KHAN, 2021), sob o título “Quando a positividade se torna tóxica”, em 18 de outubro de 2021:

O conceito de Seligman evoluiu para a explosão de positividade tóxica que vemos hoje. E, uma vez que a tendência surgiu pela primeira vez em uma época de sofrimento global, faz sentido que a pandemia [de] covid-19 – que gerou perdas de empregos globais de 255 milhões, um número de mortos de mais de 4 milhões e uma nova crise de saúde mental que afetou aproximadamente 40 por cento dos canadenses – aceleraria sua grande reentrada na sociedade. (tradução nossa)

É sob o momento paradoxal do sofrimento causado pela pandemia que o TikTok se tornou popular e dispositivo privilegiado da produção e circulação de positividade tóxica gerando sua maior projeção de valor de mercado em sua história. Mesmo que compreendamos os processos psicológicos furtivos a momentos de grande padecimento, em alguma medida naturais a nós humanos, a colonização do imaginário e da subjetividade pelo pensamento que nega a possibilidade de afetos e percepções negativas do real parece estar causando danos que ainda não conseguimos dimensionar plenamente em seus efeitos sobre nossa saúde mental e interações pessoais.

Imersos como nos encontramos na lógica de construirmos uma imagem de vida contendo apenas bons momentos que as redes sociais fomentaram, ou no mínimo potencializaram, criando assim zonas de sombras que recaem em sentimentos tidos como negativos e, paradoxalmente, mesmo quando temas como depressão são trazidas em vídeos do Instagram ou TikTok, há uma tendência majoritária de serem tratados de modo simplista e sob o viés motivacional característicos da toxicidade positiva. A premissa da positividade a todo custo serve muito bem como estratégia de autenticação do corpo e ao ideário capitalista uma vez que pessoas autossugestionadas a perceberem apenas o lado “feliz” da vida parecem gastar mais e com menos preocupações: esta é a conclusão que o artigo do New York Times de 2 de outubro de 2021 intitulado “*Will TikTok make you buy it?*” (“O TikTok fará você comprar?” em tradução nossa) que demonstra dados de acréscimo de consumo a partir do caso do vídeo que viralizou no aplicativo TikTok em 2020 no qual era mostrado um determinado aspirador de pó para carros que existe no mercado estadunidense desde 1997 e fez com que as vendas da empresa que produz o produto conhecido como “*Green Little Machine*” mais que dobrasse nos últimos meses do ano de 2020 (HERRMAN, 2021).

Nietzsche e Freud, cada qual a seu modo, suspeitavam dos efeitos nocivos da supressão dos afetos negativos: se para Nietzsche a barragem das potências do trágico levariam ao definhamento da potência do corpo sob a emergente religião do bem-estar (esta se encontra no cerne da sua topologia conceitual do ressentimento e má-consciência), para Freud a supressão, desvio, não assentimento do reconhecimento de determinados sentimentos e afetos levariam ao adoecimento psicológico, sendo este

um dos motivos de sua metodologia terapêutica do fazer falar para induzir o paciente a primeiramente reconhecer o horizonte dos afetos negativos que o compõe. Em famoso estudo publicado no ano de 1997 os psicólogos James Gross e Robert Levenson (GROSS; LEVENSON, 1997) realizaram estudo com 180 mulheres estudantes para investigar os efeitos fisiológicos e psicológicos da inibição de emoções. Neste estudo, o foco das emoções eram ambas – positivas e negativas –, com a inibição agindo sobretudo nestas últimas. Foram mostrados quatro filmes, cada um contendo uma certa orientação, do tipo alegre, neutro e triste. Durante a exibição, foi medido o ritmo cardíaco e outras respostas corporais, além da relação posterior de representação destes estados pelas participantes.

Gross e Levenson (1997), ao analisarem os impactos da supressão na saúde mental após o estudo chegaram à conclusão de que a inibição do assentimento representacional a determinados afetos pelo sujeito não apenas não muda sua percepção subjetiva e corpórea do sentimento como traz malefícios de ordem psicológica. Conforme já argumentamos anteriormente, a individualização e alienação das causas sociais dos sofrimentos psíquicos e físicos se afigura instrumento de captura da presença, técnica que constitui peça-chave das estratégias dos poderes em nossa quadra da história uma vez que esta se caracteriza pelo cruzamento de malhas dos poderes que conjugam redes sociais, big data, algoritmos, gestão neoliberal do sofrimento, neofascismo e ausentificação contínua dos sujeitos, assim alijados de suas potências de agir. Argumentam ainda os psicólogos no estudo que (GROSS; LEVENSON, 1997, p. 102) “quando a inibição emocional é crônica, inflexível e insensível às nuances do contexto social”, ou seja, quando são postos em marcha os processos agenciados pela positividade tóxica, “isso pode prejudicar a eficiência do processamento cognitivo, pode bloquear a ação adaptativa”, assim como “pode limitar a capacidade de nossos parceiros sociais de rastrear com precisão (e então responder apropriadamente) às nossas necessidades e planos”.

O que a positividade tóxica é incapaz de suprimir é a própria experiência do afeto negativo, mesmo que as modulações incentivadas pelas redes sociais, em especial por Instagram e TikTok, intentem e prometam a supressão da expressão de pensamentos, afetos e comportamentos tidos como negativos. Entretanto, esta cisão conflituosa que divide o sujeito entre a percepção do padecimento e sua expressão,

seja ela pela verbalização ou mesmo diminuição e supressão de traços fisiológicos indicativos destes, pode causar dissonância cognitiva do sujeito consigo e com o seu entorno. Parte dessa rachadura que aqui analisamos nas ordens afetiva, corpórea e subjetiva, nos auxiliará a compreendermos no plano político a constituição do horizonte existencial cognitivamente paralelo nos quais se erigem atualmente os discursos e estratégias neofascistas.

O corpo padece com a positividade tóxica pois ela é também um modo de normatização subjetiva e corpórea comprovando, tristemente, o paralelismo spinozista que afirma a não proeminência de nenhum dos elementos entre pensamento ou corpo, mas relações paralelas de solidariedade, ou seja, se a razão padece, o corpo também e vice-versa. O modo “positivo” fomentado pelas redes sociais, em relação umbilical com a gestão do sofrimento neoliberal, reafirma de modo tácito os padrões incrustrados em nossa sociedade de magreza, branquitude, heteronormatividade e riqueza. Pode-se objetar que há muitas pessoas que escapam ao padrão produzindo conteúdo e recebendo reconhecimento e projeção nestas redes, o que de fato ocorre, entretanto, como postulava Foucault sobre a plasticidade dos poderes: o poder nada exclui, mas tudo abarca, modula e negocia. A captura das demandas através da promoção de individuais não é novidade sob o capitalismo, e nossa principal crítica e suspeita sobre o argumento recai sobre a estratégia denunciada já em 1962 (período de passagem do fordismo e taylorismo para o neoliberalismo contemporâneo que emergirá nos anos 1970) por Martin Luther King Jr. em seu famoso discurso *The case against tokenism* (“O caso contra o simbolismo”) no qual argumenta que “a noção de que a integração por meio de tokens vai satisfazer as pessoas é uma ilusão”. O que Luther King percebia já à sua época é que ao promover indivíduos, o contexto coletivo e social é nublado e apagado do horizonte, indo de encontro no âmbito político às conclusões do artigo dos psicólogos Gross e Levenson, convergentes com Luther King Jr. em especial na perspectiva sobre a desconexão cognitiva com o entorno social causado pela individualização e autoresponsabilização do sujeito sobre seus padecimentos (e mesmo a percepção destes).

O TikTok, assim como outras redes sociais que acabam por promover esta noção de positividade a todo custo, tem sido acusado de causar aumento de fome autoinduzida e anorexia na busca pelo corpo magro (padrão já introjetado nas

subjetividades dos jovens pois percebem tacitamente que assim terão mais chances de serem alçados à condição de influenciadores. Em artigo do jornal britânico *The Guardian* de dezembro de 2020 a professora de mídia digital da Universidade de Sheffield (MARSH, 2020) Ysabel Gerrard afirmou que “leva pouco mais de 30 segundos para encontrar uma conta pró-transtorno alimentar no TikTok” e que isso se agrava dependendo das contas que são seguidas, porque a página inicial do aplicativo conhecida pela seção “For You” levará pelo algoritmo em pouco tempo a criar uma bolha de vídeos sobre transtorno alimentar (ou qualquer outro tipo de discurso que acarreta problemas da ordem psíquica, ética e corporal) já que a governamentalidade algorítmica “é essencialmente projetado para mostrar o que ele pensa que você quer ver” conclui a professora.

O problema dos processos algorítmicos e a enxurrada de informações e discursos gera, paradoxalmente, não o aumento do conhecimento e estabelecimento de racionalidades mais críticas e consistentes na ordem lógico-racional, mas horizonte de equivalência entre discursos científicos ou que guardam forte correlação com o real e construções narrativas fantasiosas e nocivas à convivência em sociedade como a corrosão através de campanhas continuadas de descrédito aos valores democráticos e mesmo profundas disjunções cognitivas na relação com o real compartilhado (exemplo disso é o movimento antivacina gestado na extrema-direita global como expediente negacionista em relação à pandemia de covid-19). O problema é potencializado, por óbvio, nas redes sociais, e em artigo de outubro de 2021 o *The Guardian* relatou a preocupação com a constatação de que crianças de até 9 anos estão sendo expostas e assistindo vídeos antivacina no TikTok (GRIERSON; MILMO; FARAH, 2021).

A positividade tóxica apresentada aqui sobretudo no caso do TikTok ativo da DanceByte nos leva a um quadro problemático maior, as estratégias de poder por trás das *Big Techs*.

21 CAPITALISMO DIGITAL

Devemos aqui fazer uma breve explicação de nossa posição pois pode ser que uma leitura mais apressada de nossa argumentação sugira uma espécie de condenação moral de nossa parte às tecnologias e redes sociais, o que não é o caso de fato. Buscamos, por outro lado, compreender quais dispositivos e processos estão em jogo em nossa inédita trama de poderes atual, sendo a tecnologia ferramenta potente neste jogo. Neste sentido, seguimos a perspectiva de Evgene Morozóv (2018, p. 30):

[...] o verdadeiro inimigo não é a tecnologia, mas o atual regime político e econômico - uma combinação selvagem do complexo militar-industrial e dos descontrolados setores bancário e publicitário -, que recorre às tecnologias mais recentes para alcançar seus horrendos objetivos (mesmo que lucrativos e eventualmente agradáveis).

Seguindo o pensador bielorrusso, propomo-nos a pensar a tecnologia e as redes sociais como agentes no contemporâneo diagrama de poder. Conforme argumentamos anteriormente, o privilegiamento da individualidade que agora anseia se tornar influenciador, *instagrammer*, *tiktoker*, *streammer*, *youtuber famoso* se adequa e acentua a postulação neoliberal de valorização do individualismo em sua faceta de empreendedor de si. Recorremos à Morozóv para nominar aquilo que é invisibilizado quando há abordagem crítica sobre os usos e efeitos da popularização da Internet, a saber, o próprio sistema capitalista em sua modulação neoliberal. Evidentemente, o capitalismo não é uma entidade, mas conjunto de relações e técnicas que visam produzir, modular e capturar fluxos de valor, o que, por óbvio, excede apenas o plano econômico. Em documentário lançado no ano de 2020 sob direção de Jeff Orlowski e grande projeção em famoso serviço de *streaming*, o “Dilema das Redes”(THE SOCIAL DILEMMA, 2020) traça o problemático cenário de vigilância e uso de dados de modo ilegítimo pelas redes sociais para beneficiar seus ganhos financeiros vendendo-os para empresas privadas e mesmo governos autoritários. O grande problema neste documentário é que ele transforma os efeitos problemáticos das redes sociais sob a lógica do capital em puro mau uso das

tecnologias, quando em verdade o monstro a ser nominado é o modelo de negócios por trás das *Big Techs* que abriram brechas, por estratégia de popularização, influência subjetiva, política e ganhos monetários, a disseminação extremamente lucrativa de *fake news* - que nos causou a erosão dos valores democráticos e do horizonte de realidade compartilhada, preparando o terreno para a ascensão do neofascismo globalmente.

A busca por inserir os problemas aqui analisados em um quadro maior do gradiente de poderes do capitalismo provém da necessidade de entender a tecnologia como a máquina da conceituação deleuziana. Em seu famoso texto póstumo “Sobre as sociedades de controle” (DELEUZE, 1992), já aqui citado anteriormente, o filósofo francês afirma que a cada sociedade corresponde certos tipos de máquinas, não porque elas sejam determinantes do momento histórico, mas porque “elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las” (DELEUZE, 1992, p. 221), prossegue ele:

As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus.

A tecnologia não emerge separada de demandas e necessidades dos poderes, ela “não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo” (DELEUZE, 1992, p. 222), ou seja, se o capitalismo analisado por Karl Marx era sobretudo a busca por produção e acumulação, as mutações e demandas históricas do capital a partir da inflexão do neoliberalismo nos anos 1970 e da popularização da Internet ao final dos 1990, conjugados com a emergência do capital financeiro e redes sociais nos anos 2000, levaram-nos ao novo rearranjo do próprio capitalismo que Deleuze percebe seus traços próximo de sua morte em 1995 ao caracterizá-lo como “capitalismo de sobreprodução” (DELEUZE, 1992, p. 221) que se caracteriza não mais apenas pela produção material, mas que:

[...] o que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são

ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa.

Propomos então pensar as redes sociais, sua capacidade de dispersão e não centralização, suas possibilidades de não encontros físicos, a exponenciação de cada um tomar a si como empreendedor de uma imagem buscando angariar atenção e projeção de si. No texto de Deleuze, o filósofo parece prever o papel crescente do *marketing* como método normativo e de controle, se tornando marcador da mudança das estratégias de poderes:

O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente dos nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. (DELEUZE, 1992, p. 221)

É na conjugação da tecnologia de um capitalismo cada vez mais interessado na sobreprodução, na produção e captura de fluxos e na economia da atenção que demanda a ampliação do *marketing* para além da venda de produtos mas que também se subjetiva e produz a demanda da constituição interna do *marketing* de si que as redes sociais e a tecnologia em geral poderão ser compreendidas como máquinas e dispositivos que tecem relações subjetivadoras e corporificantes. Mais que isso, é neste jogo que a presença parece ser sequestrada e esvaziada de suas potências.

No jogo contemporâneo dos poderes não há distinção clara e demarcada entre estado, capital e aplicativos, há por outro lado hibridização das tramas como se houvesse diagramas distintos se sobrepondo uns aos outros criando uma rede com brechas cada vez menores na qual nem o menor dos atos pode escapar à medição, predição, normatização e controle. A governamentalidade neoliberal se aprofundou e se espalhou por todo tecido da vida com a gestão algorítmica da existência virtual. Entretanto, não caímos na trapaça do individualismo ao tentarmos fugir de suas amarras pois não existe resposta possível individual ao novo diagrama de poderes, não há “resiliência” que dê conta do estrangulamento que as linhas de poder justapostas do estado, capital e gestão algorítmica operam. A resistência a tais processos só pode se dar de modo coletivo, e mesmo que provisoriamente, buscando reconstituir o

atacado e corroído estado de bem-estar social (corrente neoliberal combatida pela vertente atualmente hegemônica cuja origem e orientação de ataque ao projeto de Keynes remetem à malfadada escola austríaca de Hayek e von Mises), a democracia representativa, e muito embora tenhamos manifestadamente aspirações revolucionárias e a desconfiança de Rosa Luxemburgo quanto às instituições, a defesa destes dois problemáticos elementos erodidos de nossas sociedades contemporâneas, bem-estar social e democracia, afiguram-se elementos necessários dada a dramática condição em que nos encontramos nesta quadra da história na qual não apenas se conjugam e hibridizam estado, capital e governamentalidade algorítmica como adentram o cenário o neofascismo e seus filhos pródigos na pandemia que são o negacionismo e o “paralelismo” da realidade construída pela sabotagem continuada ao conhecimento e à ciência. Neste sentido, ressalvamos como Morozóv (2018, p. 99) que a tecnofobia não é a solução e sequer parece ser minimamente exequível, conforme ele argumenta, “os progressistas precisam de tecnologias que respeitem o espírito”, ou seja, que promovam as instituições como o “Estado de bem-estar social”, para que assim “preservem o compromisso deste com vistas a oferecer as condições ideais para a prosperidade humana”.

O autor bielorrusso defende que a criação destes tipos de tecnologia que visam auxiliar na necessária constituição de comunidades políticas, ou mesmo coletivos de presença em nossa perspectiva, devem ter algumas características fundamentais como infraestrutura comunicacional tais como: “ela deve ser de livre acesso, de difícil rastreamento e aberta para usos novos e subversivos” (MOROZOV, 2018, p. 100) . O problema para a constituição deste tipo de uso das tecnologias que promoveriam a coletividade e em certa medida o que compreendemos por presença é o ideário capitalista por trás das *Big Techs* que serve sobretudo ao estado e ao capital antes de servir às pessoas. Não se trata, por óbvio, de defendermos o fim do lucro das empresas de tecnologia, o que por óbvio as tornaria insustentáveis, mas reivindicarmos que a busca por recursos não se desse às custas da constituição de valor sobre os usuários das tecnologias de modo inescrupuloso e contrário aos direitos de privacidade e consentimento.

Há quem argumente que o modelo *freemium* dos aplicativos, ou seja, programas gratuitos nos quais algumas funcionalidades apenas são cobradas para

usufruto, marcaria um novo momento de um capitalismo mais humanizado, protetor e benéfico aos mais pobres, algo como a produção filantrópica das grandes corporações de tecnologia, que apesar da natureza de seus negócios, estariam subitamente interessadas na promoção de melhores condições de vida aos menos abastados. O bem-estar digital privado, como denomina Morozóv, marca a transição a uma nova fase do capitalismo e não sua etapa mais humanitária e benevolente, pois:

No fim das contas, uma economia baseada em cobranças onipresentes, calculadas de acordo com o uso efetivo e com os preços de mercado vigentes, é bem mais congruente em relação a várias outras tendências (entre as quais a ascensão do rentista) do capitalismo financeiro contemporâneo. (MOROZOV, 2018, p. 149)

22 ECONOMIA DA ATENÇÃO: PRESENÇA E AUSÊNCIA SOB O CAPITALISMO COGNITIVO

A projeção e constituição do si através das redes sociais, mesmo que seja sob a involuntária presença cifrada de todo e qualquer sujeito que possua um smartphone ou que tenha tido seu nome buscado na internet (condição suficiente para já ser constituído o *shadow profile* sobre quem se busca na rede e que gera perfis “sombra” de pessoas que não necessariamente possuem presença “voluntária” na rede), atendem ao desenvolvimento lógico da demanda capitalista que se desdobrará na economia da atenção. A lei econômica que serve como premissa deste campo de saber é também o da escassez, uma vez que é facilmente perceptível que vivemos cada vez mais sob o constante bombardeamento de informações, anúncios e toda sorte de convocação à atenção. Assim sendo, com o montante de demanda contínua por nossas atenções, gera-se necessariamente a escassez, tornando-a apta à produção de valor dentro da axiomática do capitalismo. A demanda, cada vez maior e com as mais variadas finalidades por atenção, se tornou crucial ao capitalismo cognitivo: este que não só extrai mais-valia intelectual (“no que você está pensando?” nos interpela o Facebook em sua página inicial ou “o que está acontecendo?” no Twitter), mas também é

componente fundamental para a normatização, modelação e (re)agenciamentos do desejo.

No livro lançado por Claudio Celis Bueno (2017) sob o título de “Economia da Atenção: trabalho, tempo e poder no capitalismo cognitivo” (tradução nossa) o autor constitui a arqueologia do observador, figura constituída como centralidade de uma economia cuja principal força motriz é a demanda por atenção, produção germinal desta que em nosso estágio atual do sistema capitalista já se encontra profundamente enredada e retroalimentada pelos dispositivos conectados à Internet. Antes de prosseguirmos, nos parece necessário compreendermos a emergência do observador como categoria, espécie fundamental para a economia da atenção. Segundo Jonhatan Crary, a “reorganização do observador acontece no século XIX antes da aparição da fotografia” (CRARY, 1988, p. 10, tradução nossa), mais adiante o autor afirma que entre 1810 até 1840 houve certo deslocamento da própria estrutura perceptiva humana que a partir de então pode contar com visões fixas e estáveis materializadas pela câmara escura:

[...] o que acontece é uma nova valorização da experiência visual: é concedida uma intercambialidade e mobilidade sem precedentes, apartadas de qualquer local fundante ou referente. (CRARY, 1988, p. 14, tradução nossa)

A atenção se torna gradativamente elemento central do capitalismo cognitivo não somente por sua escassez, mas também pela gama de signos e desejos que carrega em si. Retomando Foucault (2008), na moderna governamentalidade não há mais busca por mudar a natureza da população em princípio, mas anseio por torná-la calculável, previsível e sujeita às normas estrategicamente produzidas pelos poderes. Mais que isso, os poderes passam a ver a população como conglomerados de desejos individuais, cada qual possuindo seus próprios interesses, mas compondo, como parte da categoria artificial unificadora de população, o “interesse geral”. A grande questão dos poderes, em especial do capitalismo, não será mais como dizer não ou normalizar, mas como dizer sim aos desejos (e ao cabo, como criar e incutir determinados desejos nos indivíduos).

O capitalismo cognitivo, na condição de regime de extração de valor para além

do campo econômico, opera na dualidade fundante do biopoder e das sociedades de controle, a saber, na individualização concomitantemente à massificação: dito de outra maneira, há uma gama de modos de ser “individualizados” produzidos paradoxalmente de modo massivo que nos redirecionam a *clusters* de identidades possíveis e pré-dispostas. Este processo duplo de personalização massificada tem no cinema, segundo Crary, a primeira materialização dessa duplicidade, pois é na sala escura da projeção que se torna possível “oferecer simultaneamente distração massiva enquanto individualiza cada espectador através da atenção disciplinada”, esse adestramento e mobilização da capacidade atencional humana configura uma nova etapa na figura do observador, figura esta que a partir do surgimento das câmeras passa a compor nossos modos de subjetivação revelando-nos como a “atenção mesma se torna um aparato de ambas, individuação e normalização, cujas principais funções são organizar a visão dentro da multiplicidade de objetos visuais produzidos massivamente” (CELIS BUENO, 2017, p. 167, tradução nossa). No cinema há ainda, contudo, a necessidade de presença física do corpo, processo que será cada vez mais “desencarnado” com a popularização da internet, o que deslocará e recolocará o problema da atenção e do próprio “observador” como figura conceitual.

Inicialmente criada no campo da política econômica como meio explicativo puramente econômico de valorização da atenção (e de toda gama de valores subjetivantes e semióticos que se poderia projetar ou direcionar nos indivíduos), a economia da atenção se tornará campo privilegiado de acesso aos interesses, desejos e padrões pessoais por se afigurar gradativamente como ferramenta mestra capaz de tornar afetos passíveis de cálculo, previsibilidade, e assim poderem ser úteis e manejáveis. Seguindo a premissa do acoplamento entre saber e poder na obra foucaultiana na qual é afirmada a necessidade da produção de saberes sobre tudo aquilo sobre o qual se quer exercer qualquer grau de poder, com a atenção isto não será diferente. Com a economia da atenção há mudança notável na governamentalidade do estado para o capital porque já não será mais o modo disciplinar ou de corrigir os desejos para que caibam na norma, mas a estimativa e previsibilidade dos padrões de interesse e consumo que serão o foco. Ao invés de buscar disciplinar, o “poder deverá aprender como encorajar estes desejos e interesses enquanto ao mesmo tempo prevê seus movimentos e conhece quando e como

intervir” (CELIS BUENO, 2017, p. 173, tradução nossa).

As inflexões das estratégias de poder sobre a atenção vão de encontro às camadas *individuais* que Deleuze identificava no sujeito sob as sociedades de controle. Os investimentos nestas camadas *individuais* burlam em grande medida o estrato racional da consciência que assente ou não sobre aquilo que interpela o fantasmagórico eu, subjetivando e normatizando de modo mais eficiente porquanto incide sobre camada do sujeito que não está sob o jugo da razão, tornando difícil a tarefa de tentar bloquear ou eliminar as relações instiladas neste processo. Ao tratar da lógica da segurança, agenciamento fundante das sociedades de controle, Bueno (2017, p. 172, tradução nossa) sintetiza como operam os poderes hodiernos nos auxiliando, deste modo, a pensarmos as presenças e possibilidades destas em nossos tempos em relações cada vez mais amplamente mediadas por dispositivos tecnológicos:

Em contraste, a lógica da segurança não mira na construção desta norma, mas em definir as curvas de normalidade, padrões e regularidades dentro do já dado campo de multiplicidade. A economia da atenção exemplifica essa mudança. Seu objetivo não é normalizar uma forma específica de atenção. De outro modo, a economia da atenção é como um “signo de intenção” dos interesses e desejos individuais e utiliza isso para identificar padrões de consumo e preferências, dentre outros.

A emergência do campo da economia da atenção parece dar razão duplamente para as concepções de sujeito traçadas por Foucault e Deleuze: para o primeiro o indivíduo não poderia ser reduzido ao projeto individualista neoliberal de sujeito atômico, nem mesmo na perspectiva marxista de representação ideológica pura, antes ele seria produto de um mecanismo concreto de poder que opera por meio de processos específicos de individuação, estes em grande parte – mas não somente – são postos em marcha por instituições disciplinares; para o segundo, o indivíduo nunca é identidade fixa, mas o efeito de constantes encontros e agenciamentos entre corpos no campo imanente das forças e afetos que Deleuze denominava plano de consistência. Assumindo estas perspectivas como norteadoras de nosso olhar, percebemos que a economia da atenção se concentra e busca atingir as camadas *individuais* e as torna objetos de modelação, captura e fonte de conhecimento para a construção de bancos de dados (Big data, *profiles*, massa de consumidores, tipos perigosos ao estado,

amostragem, mercado...) nos quais seus parâmetros e relações não são apenas analisados mas remetidos à padrões e modelos pré-concebidos, assim como são analisados e balizam as estratégias normatizadoras às quais os sujeitos serão investidos.

O objetivo da maquinação do aparato atencional é duplo, conforme Bueno (2017, p. 181, tradução nossa) afirma, pois “de uma perspectiva econômica, torna a subjetividade um novo território de extração maquínica de valor”, operando assim a expansão para o cognitivo da lógica do capital, transcendendo a definição psicossocial de trabalho. Por outro lado, prossegue, “a partir da perspectiva do poder, torna a atenção e desejo humanos em fonte de metadados cuja finalidade é estabelecer a efetiva governança das populações”. Não tratamos do capitalismo, ressaltamos, como espécie de ente ou *deus ex-machina* que daria sustentação ao conjunto de técnicas de poder nas quais se desdobram a presença na Internet e possibilitam a economia da atenção: a máquina do capitalismo cognitivo é concreta e se expande por toda a vida do indivíduo (a fábrica se espalha por todo campo do vivido, nos ensina Corsani). O surgimento e emergência da economia da atenção, ainda conforme Bueno (2017, p. 184, tradução nossa) se dará, por um lado, como “resultado de uma passagem específica na qual as máquinas cibernéticas começam a responder a uma nova dominante lógica do poder”, efeito do poder que esse maquinário tem em “prover solo tecnológico para capturar atenção e constituir os padrões estatísticos de uma população visível”; por outro lado, as máquinas cibernéticas são capazes de “articular esta informação (cultivo através de análise da atenção) e comunicar isso para a esfera da produção (a qual foi ela mesma transformada para explorar as dimensões cognitivas do trabalho)”.

Muito embora a economia da atenção diga respeito sobretudo à axiomática de valores do capitalismo cognitivo, e este ter sua ênfase sobre a subjetividade e racionalidade, os efeitos deste conjunto de estratégias de produção e extração de valor cognitivo não se encerram na ordem do conhecimento representacional e subjetivo, ele opera e causa efeitos sobre os corpos e sobre o que entendemos por presença. Se o panorama da atenção nos auxilia a desenharmos boa parte do problema atual que interpelamos da presença, esta etapa contemporânea do sistema capitalista tem sua nascente nas estratégias econômico-subjetivas configuradas nos anos 1970, ou seja, no

conjunto de ideias, valores e técnicas de poder que constituem o neoliberalismo. Passemos então ao entendimento e conceituação desta etapa do capitalismo e como esta nos ajudará, cremos, a entender a captura e volatização da presença.

23 GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL

A economia é o método: o objetivo é mudar a alma.
Margaret Thatcher (1981, tradução nossa).

A emblemática frase da primeira-ministra britânica conhecida como dama de ferro citada acima (Margareth Thatcher foi quem primeiro encarnou e constituiu o arquétipo do que veio a ser o modelo de governamentalidade da nova etapa do capitalismo instaurada na década de 1970 conjugando autoritarismo e neoliberalismo) sobre o profundo papel da economia testemunha nossa premissa fundamental sobre o capitalismo na qual afirmamos que este se caracteriza, para além do econômico, regime de subjetividades e corpos também.

Para que possamos compreender a presença em nossa contemporaneidade é impossível contornarmos o neoliberalismo como governamentalidade, já que este conceito de Foucault nos dará dimensão de como os poderes gerem a vida, a morte e sua ampliação para a administração da conduta subjetiva e corporal dos sujeitos mais contemporaneamente. Parece-nos necessário, portanto, conceituarmos governamentalidade.

23.1 O QUE AFINAL É GOVERNAMENTALIDADE?

Na quarta aula do curso de 1978 o filósofo Michel Foucault (2008, p. 143-144) definiu o conceito de governamentalidade sob três facetas, a primeira delas seria caracterizada pelo “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população” e cuja principal forma de saber seria justamente “a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. Em sua segunda acepção, a governamentalidade seria entendida como “a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de *governo* sobre todos os outros”, constituindo assim “toda uma série de aparelhos específicos de governo”, concomitantemente ao “desenvolvimento de toda uma série de saberes”.

Nestas primeiras caracterizações da governamentalidade foucaultiana temos posto como horizonte o atrelamento entre poder e saber, assim como de sua produção conjunta como premissa de ação daquilo que Foucault caracterizará como estado administrativo, determinando a terceira faceta do conceito:

Enfim, por “governamentalidade” creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008, p. 144)

O estado de justiça, as engrenagens que intentavam vigiar e punir passam a administrar (mas sem jamais deixarem de serem punitivas!). Há uma mudança do papel do governo na Idade Média que gradativamente se voltará para a condução das práticas e valores norteadores dos homens. A própria concepção de governo que pressupõe a gerência de uma estrutura de instituições centradas no mandatário, seja ele prefeito, governador ou presidente, por exemplo, é questionada por Foucault (2008, p. 164) quando ele afirma que “nunca se governa um Estado, nunca se governa

um território ou uma estrutura política”, o governo é sobre as pessoas, indivíduos ou coletividade, ou seja, não é a cidade ou o estado que são governados como unidades de poder: “os homens é que são governados”. Evidentemente há críticas possíveis à leitura foucaultiana do poder como a possibilidade de miniaturizar e individualizar o poder, perdendo do horizonte assim a grande máquina estatal (mesmo essa sendo entendida como composta de instituições e técnicas de poder *remissivas* a alguns pontos decisórios centralizadores dos poderes), entretanto, a perspectiva de poder, governo e governamentalidade no pensamento foucaultiano se afiguram chaves interpretativas importantes para compreendermos o tabuleiro do jogo dos poderes em que nós, nossos corpos e possibilidades de presença/agência estamos imersos.

23.2 ECONOMIA

Como vimos, a governamentalidade diz respeito a técnicas de predição e controle dos indivíduos. Como marco da mudança da estrutura dos poderes para o biopoder, necropoder e/ou sociedade de controle (conforme o ângulo a ser inquirido o gradiente atual), encontraremos como centro nevrálgico dos processos subjetivadores do capitalismo o problema da economia. Em uma leitura mais ingênua ou mal intencionada de invisibilização do problema, a economia será tratada como plano objetivo de relações de valores monetários, ou seja, não terá reflexos diretos sobre a constituição de modos subjetivos (a materialidade deste campo se dará sob as condições de subsistência física dos sujeitos neste tipo de leitura).

Evidentemente, rejeitamos essa perspectiva, mas para isso precisamos estabelecer o que entendemos por economia à luz do viés histórico-filosófico. Nas últimas investigações foucaultianas, em específico no livro dois da História da Sexualidade de título “O uso dos prazeres” (1998), Foucault traçou a arqueologia conceitual da economia se voltando aos gregos antigos e suas necessidades de gestão do *oikos* (casa). Ao precisarem gerir suas casas, os gregos da Antiguidade Clássica constituíram campo de técnicas de gestão de recursos e o expandiram, como bem notou o autor francês (FOUCAULT, 1998, p. 136-137): “o *oikos* não é simplesmente

constituído pela casa propriamente dita” porque o conceito “também comporta as terras e os bens, em qualquer lugar em que se encontrem (mesmo fora dos limites da cidade)”, assim a esfera de atividades do sujeito é a percepção abrangente de *oikos*, pois explica novamente Foucault que “a casa de um homem é tudo aquilo que ele vem a possuir”. Esta ampliação da concepção de casa e a necessidade de gestão e ação sobre ele estará a partir de então “ligado um estilo de vida e uma ordem ética” (FOUCAULT, 1998, p. 137).

Assim compreendida, a relação de atividade de gestão do *oikos* se dará num primeiro momento centrado na relação matrimonial, será uma “responsabilidade governamental do marido”(FOUCAULT, 1998, p. 139) na qual a esposa será vista como “a colaboradora, a associada” da qual o marido “necessita para a prática razoável da economia”. A economia emergirá entre os gregos como a “arte de gerir o *oikos*”, pois, como alertará Isômaco a Critóbulo e Sócrates mencionado nesta mesma obra foucaultiana, a gestão “de um domínio agrícola”, por exemplo, “começará, naturalmente, por tratar da casa propriamente dita, cuja administração deve ser bem regulada se quiser ter tempo para se ocupar do gado e da terra” isso para se “evitar que todo o esforço aí feito seja perdido por causa de uma desordem doméstica”. Com o crescimento das pólis gregas e aumento dos intercâmbios monetários e culturais, a economia irá cada vez mais se tornar campo de saber necessário para a gestão da cidade e de sua população fazendo com que ela extrapole o espaço da administração das atividades e recursos de uma casa para o gerenciamento de toda a comunidade. O problema da economia como processo subjetivador já estará posto, conforme buscamos provar através de Foucault. Desde seu nascimento, entretanto, este campo de ação e gestão dos poderes se remodelará ao longo do tempo e terá no neoliberalismo sua mais recente formulação. Esta passagem da economia para a gestão da vida, marca do biopoder, se dará sobretudo pela constituição das massas de indivíduos ou populações e a necessidade da constituição do dispositivo da estatística, pois a “perspectiva da população e a realidade dos fenômenos próprios da população vão possibilitar afastar definitivamente o modelo da família e recentrar essa noção de economia noutra coisa” (FOUCAULT, 1998, p. 139), valendo-se da ampliação de saber – e portanto, possibilidade de inflexão de poder – que a estatística concede aos

estados. Haverá então câmbio importante nas técnicas de gestão dos indivíduos porque:

[...] essa estatística que havia funcionado no interior dos marcos administrativos e, portanto, do funcionamento da soberania, essa mesma estatística descobre e mostra pouco a pouco que a população tem suas regularidades próprias: seu número de mortos, seu número de doentes, suas regularidades de acidentes. A estatística mostra igualmente que a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irreduzíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. A estatística mostra [também] que, por seus deslocamentos, por seus modos de agir, por sua atividade, a população tem efeitos econômicos específicos. A estatística, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irreduzível [ao] pequeno âmbito da família. Salvo certo número de temas residuais, que podem ser perfeitamente temas morais e religiosos, a família como modelo do governo vai desaparecer. (FOUCAULT, 2008, p. 138)

Não será difícil entender então que em nossos tempos a governamentalidade algorítmica possui nas redes sociais sua interface privilegiada de subjetivação e que o *big data* representa em nosso contexto o que a estatística operou como chave de mudança das estratégias de poder da sociedade disciplinar para o biopoder. Os processos de subjetivação que vemos produzirem hordas neofascistas ao redor do mundo através da governamentalidade digital não é uma novidade como objetivo e método, a busca por modular os desejos e manipulá-los está no próprio nascedouro do liberalismo que se adequa perfeitamente às demandas emergentes do biopoder. Seguindo ainda as pistas investigativas de Foucault onde ele afirma que “o liberalismo é uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses” (FOUCAULT, 2008, p. 90), e ao buscar gerenciar este campo “ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos ao perigo”, ou seja, há uma relação bastante sensível entre a produção e manipulação de interesses e a gestão dos perigos e seguranças. Sobre o tema trazido à luz da contemporaneidade, a entrevista da gerente de produtos do Facebook Frances Haugen (WADE, 2021) à revista Rolling Stones em 2021 sobre a corrosão dos valores democráticos e benefícios monetários que as teorias da

conspiração e “fake news” proveram ao site são indicativos do alcance da problemática que a governamentalidade digital é capaz – e tem interesse em produzir.

Concluimos, portanto, que a economia não é exterior à governamentalidade mas dispositivo fundamental da maquinaria dos poderes. Mais que isso, a economia que se expande e ultrapassa a porta de entrada do *oikos* é também produção e gestão de subjetividades. Entretanto, concordamos com a crítica de Lazzarato sobre a leitura de Foucault acerca do neoliberalismo pois este enfocou somente o aspecto subjetivo do mesmo e praticamente não tratou das materializações e corporeificações dos regimes subjetivos. Deste modo, trataremos da materialização do neoliberalismo a partir de sua data de nascimento no dia 11 de setembro de 1973 quando veio à luz em Santiago, capital do Chile, mais especificamente no Palácio de La Moneda no exato momento que o presidente socialista chileno Salvador Allende falecia.

24 O NEOLIBERALISMO TOMA CORPO(S)

O 11 de setembro de 1973 amanheceu com o ruído incessante de aviões da Força Aérea em Santiago, capital do Chile. Tanques do exército causavam grande barulho no centro da cidade ao se dirigirem ao Palácio de La Moneda, sede do governo presidencial. Dentro do palácio estava o presidente socialista Salvador Allende, alguns soldados leais a ele e membros do governo quando o telefone presidencial tocou, do outro lado da linha estava o general-chefe das Forças Armadas chilenas Augusto Pinochet oferecendo a Allende um avião para que ele e sua família deixassem o país. O presidente Allende respondeu então que seria leal ao povo e só sairia dali morto – e foi exatamente assim que ao final daquela manhã, início da tarde que sairia o presidente socialista da sede do governo. O golpe de 1973 no Chile, articulado desde a eleição de Salvador Allende em 1970 pelo governo de Richard Nixon através de seu Secretário de Estado Henry Kissinger (um dos mentores da Operação Condor e apoiador das ditaduras do Camboja, Uruguai, Argentina, dentre outras acusações de crimes contra a humanidade enquanto esteve à frente da pasta)

conforme comprovam documentos do “National Security Archive” disponibilizados pela Universidade George Washington (KORNBLUH, [s. d.]).

Muito embora Foucault não tenha trazido exemplos materiais do neoliberalismo em suas pesquisas, abrindo assim flanco para a acusação de normalização ou docilização da maquinaria capitalista neoliberal ao torná-la puramente processo subjetivo, fazemos coro à crítica e perspectiva de Maurizio Lazzarato (2019) ao afirmarmos que o neoliberalismo tem data de nascimento (embora tenha sido gestado desde os anos 1920) e este se dá no dia do assassinato de Salvador Allende, pois consideramos a história como Marx quando este afirma que “na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência” (2011, p. 786).

A América Latina foi o nascedouro e permanece sendo, sob nossa perspectiva, o tubo de ensaio do neoliberalismo em todas suas modulações. Investigaremos aqui suas primeiras manifestações no continente para podermos melhor compreender suas encarnações e subjetivações contemporâneas no Brasil sob o fenômeno de extrema-direita do bolsonarismo. Neste grande tubo de ensaio que misturou a tradição do sul global de golpes militares com apoio e formação neoliberal, o governo golpista de Augusto Pinochet governou com a mão de ferro das Forças Armadas por um lado e de outro deu carta branca para os “Chicago boys”, economistas formados na escola estadunidense dirigida pelo teórico do neoliberalismo Milton Friedman. Estes possuíram a missão de enxugar o estado e aplicarem a receita da privatização irrestrita subjugadora da máquina estatal para esta operar apenas como garantidora dos contratos e reguladora dos juros ao bel prazer do mercado e do capital. Neste período, inclusive, trabalhou na Universidade do Chile em Santiago, e com o setor econômico de Pinochet o famoso “Chicago boy” brasileiro, Ministro da Economia do governo de Bolsonaro, Paulo Guedes (que ironicamente teve que deixar o país anos depois sob suspeita de espionagem).

Emergiram na experiência chilena as encarnações subjetivas crenes na constelação valorativa neoliberal da meritocracia, individualismo extremado e responsabilização do sujeito pelas suas condições – mas sobretudo pela falta delas – de subsistência, dentre outros valores fundamentais para a disseminação das táticas neoliberais de governamentalidade. Entretanto, não podemos cometer o erro de

veremos somente aí os efeitos da encarnação do neoliberalismo no golpe chileno pois o autoritarismo neoliberal implantado pela CIA e Pinochet se materializou enormemente em assassinatos, tortura, censura, etnocídio das populações indígenas e todo um aparato de gerenciamento da vida e da morte sob o regime militar pinochetista, este que sob a perspectiva teórica se caracterizou por ser uma espécie de justaposição do poder disciplinar com o biopoder, casamento este que gerou o filho mais fecundo e famoso no continente a partir de então e que atende por dois nomes: tanatopolítica ou necropolítica. O golpe militar no Chile não é o primeiro do continente sul-americano, aqui mesmo no Brasil sofremos o golpe em 1964, portanto, nove anos antes, mas o que há de diferente no caso chileno é a materialização da governamentalidade neoliberal, momento no qual se torna não apenas gestão subjetiva (característica que nunca foi isolada), mas também regime de controle, corte e captura de fluxos, corpos, afetos, valores e, no limite, da própria vida. Como argumentaremos posteriormente, o novo fascismo global que no Brasil foi amalgamado no entorno de Bolsonaro e seu arquétipo subjetivo, o bolsonarismo, não é uma excrescência que veio a ser *paralelamente ao* ou *apesar do* capitalismo neoliberal, ele é justamente a nova face do regime dos poderes como afirma categoricamente Lazzarato (2019, p. 9): “o (novo) fascismo é a outra face do neoliberalismo”.

Esta breve visita ao Chile de 1973 se afigura fundamental para ultrapassarmos certa dificuldade eventualmente percebida como normalização e atenuação na leitura foucaultiana do neoliberalismo. Se por um lado a obra de Foucault nos convoca a pensar a governamentalidade e o próprio econômico como trama de técnicas de poder e controle que passam necessariamente pela formação subjetiva dos indivíduos, a faceta da materialização do neoliberalismo e sua produção concreta de ausência e presença dos corpos não são encontradas em sua filosofia. Sobre esta problemática do pensamento foucaultiano incide a crítica de Maurizio Lazzarato em seu livro (cujo título parece nos remeter ao famoso texto de Rosa Luxemburgo) “Fascismo ou Revolução: o neoliberalismo sob chave estratégica” (2019) no qual afirma que Foucault deliberadamente não deu exemplos de governanças neoliberais e que isso, mesmo que de modo não intencional, serviu à docilização de perspectivas sobre o tema, já que, ao cabo, tudo seria uma questão de processos subjetivadores no

neoliberalismo. Tampouco Lazzarato quanto nós subestimamos a necessidade fundamental de produzirmos outros modos subjetivos que escapem ou subvertam a axiomática do novo liberalismo dos anos 1970 – e que assim se desdobram em efeitos que cortam o real criando outros modos de existir. O que se objeta aqui na leitura foucaultiana com o golpe chileno é que o neoliberalismo no Sul Global, ou seja, sobretudo (mas não somente) na periferia do mundo capitalista, se dê tão somente no plano das subjetividades uma vez que a governamentalidade neoliberal gera marcas, controle e eliminação de corpos.

A crítica a esta dimensão do pensamento de Foucault não se encontra apenas em Lazzarato mas também na produção do filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), sobretudo em seu famoso ensaio “Necropolítica”, tentativa intelectual do pensador africano em ir além do pensamento foucaultiano para pensar o governo da morte nos estados contemporâneos de biopoder que ainda parecem manter aparato técnico de poder disciplinar. Se o biopoder se caracteriza profundamente pelo poder de fazer viver e deixar morrer, invertendo a lógica do poder disciplinar que fazia morrer e deixava viver, Mbembe (2018, p. 71) entende, por sua vez, que é necessário compreender os processos que “subjugam a vida ao poder da morte (necropolítica)” e para tal ele busca “demonstrar que a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte”. Mbembe percebe, assim como Lazzarato, que é fundamental (re)pensarmos o capitalismo e o neoliberalismo em suas *presenças* materiais. O filósofo camaronês sintetiza seu intento do seguinte modo:

[...] a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2018, p. 71)

Evidentemente Foucault não elimina de seu campo de produção filosófica o poder de fazer morrer pelos poderes como o próprio Mbembe (2018, p. 19) reconhece ao dizer que “Foucault afirma claramente que o direito soberano de matar (*droit de glaive*) e os mecanismos de biopoder estão inscritos na forma em que funcionam todos os Estados modernos”, a crítica do camaronês incide sobre estes não serem pensados

na obra foucaultiana como estratégia ou dispositivo programático de produção de morte de determinados tipos humanos, assemelhando-se à crítica de Lazzarato ao curioso fato de Foucault não elencar exemplos de aplicação, e portanto, de presentificação concreta do neoliberalismo.

25 O QUE É ESSE TAL DE NEOLIBERALISMO?

Tomemos a leitura de Hobhouse em 1911 do liberalismo buscando já pensar um “novo liberalismo” em seu livro “Liberalismo e outros escritos”: nele o autor reconhece, conforme apontam Dardot e Laval (2016, p. 61), que “a liberdade real somente pode ser assegurada pela coerção exercida sobre aquele que é mais ameaçador para a liberdade dos outros”, ou seja, está no horizonte das técnicas liberais a coerção, pois prossegue Hobhouse, “essa coerção, longe de ser atentatória à liberdade, proporciona à comunidade um ganho de liberdade em todas as condutas, evitando a desarmonia social”. Neste texto clássico germinal do novo pensamento liberal que se desenvolverá posteriormente em linhas dissidentes (mas não profundamente incompatíveis) como a escola austríaca – nascedouro do neoliberalismo vigente no mundo contemporâneo –, ordoliberalismo e keynesianismo, assumirá em seu bojo o governo dos corpos perigosos e indesejados. Entretanto, o liberalismo em sua remodelação para o “novo liberalismo” dos anos 1930, sendo disputada internamente entre a corrente spenceriana estadofóbica, a escola austríaca de Hayek e von Mises, o ordoliberalismo e o estabelecimento do que se compreende por neoliberalismo, produzirá neste processo agonístico interno mudança radical dos objetivos e até mesmo de noções fundantes desta corrente de pensamento.

O indivíduo e seu direito a instâncias não reguláveis pelo estado e a percepção que ao estado caberia impor limites de zonas de ingerência foram os problemas iniciais do liberalismo na filosofia. Muito embora possamos remontar o nascedouro do que virá a ser o individualismo atômico de nossa contemporaneidade em Descartes, passando pelos utilitaristas ingleses e primeiros liberais, é fácil percebermos

que o jogo mudou (assim como muitas de suas peças que eventualmente mantêm a forma tradicional, mas que já foram completamente reconfiguradas internamente). Ao contrário do que algumas leituras mais volatizadas do que se tratam as subjetividades, as implicações da remodelação dos valores neoliberais implicam mudanças corpóreas, de pertencimento, e, portanto, de presença psíquica, física e das potências do fazer no agora. Isto porque governamentalidade não diz respeito apenas ao diagrama macro dos poderes, mas também às técnicas de si, como afirma Foucault¹⁸, isto significa que a governamentalidade não é puro jogo de poderes entre grandes centros abstratos detentores de alguma substância denominada poder que age sobre os corpos, como também não se trata da formação de subjetividades desencarnadas: governamentalidade diz respeito, portanto, aos diagramas justapostos cujas fronteiras são interminavelmente negociadas em suas franjas e que articulam relações nas ordens macro e micro, indo dos grandes lemas das corporações financeiras ao modo com que o indivíduo encarna sua relação com o trabalho exploratório que sofre, crente em valores como meritocracia e supressão dos afetos negativos. O neoliberalismo é, portanto, a governança “capaz de orientar internamente a prática efetiva dos governos, das empresas e, para além deles, de milhões de pessoas que não têm necessariamente consciência disso”. (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 15)

O deslocamento valorativo e axiomático do liberalismo para o neoliberalismo parece-nos ser chave importante para a compreensão do sequestro e esvaziamento da presença em nossa contemporaneidade. O quadro pintado por Laval e Dardot (2016, p. 34) neste sentido é brilhantemente sintético:

O neoliberalismo não se pergunta mais sobre que tipo de limite dar ao governo político, ao mercado (Adam Smith), aos direitos (John Locke) ou ao cálculo da utilidade (Jeremy Bentham), mas, sim, sobre como fazer do mercado tanto o princípio do governo dos homens como o do governo de si. Considerado uma racionalidade governamental, e não uma doutrina mais ou menos heteróclita, o neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade.

¹⁸ "Eu chamo *governamentalidade* o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si" (FOUCAULT, 2014, p. 266).

A premissa que passa a nortear as estratégias de poder são o modelo empresarial universalizado e a subjetivação íntima da concorrência interminável. Se para Hobbes o homem era o lobo do homem, no neoliberalismo, o homem é o concorrente que quer sempre passar para trás o outro homem. Os laços de pertencimento comunitário e solidariedade, que existiam a seu modo mesmo sob o capitalismo em suas variadas etapas, é corroído a tal ponto que o sujeito é isolado e vê sua vida como o gerenciamento de uma empresa que concorre no mercado existencial contra todos os outros. Muito embora já houvesse a perspectiva no liberalismo do indivíduo responsável pela melhora de sua sorte, norteadado pela percepção das leis do mercado, será com a escola austríaca de von Mises e Hayek que um grande passo neste sentido é dado e que consiste em “ver a concorrência no mercado como um processo de descoberta da informação pertinente, como certo modo de conduta do sujeito que tenta superar e ultrapassar os outros na descoberta de novas oportunidades de lucro” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 135). Além do sujeito passar a ter o peso da construção de sua própria sorte, a noção mercadológica de disputa será tensionada e elevada ao papel central subjetivador no neoliberalismo, pois “a doutrina austríaca privilegia uma dimensão agonística: a da competição e da rivalidade”.

Não por acaso von Mises se ocupou tão obstinadamente na constituição de uma teoria geral do agir humano sob a perspectiva do ato de escolha, este inserido no campo de conhecimento que ele denominou “praxeologia” cujos ecos ressoarão até a governamentalidade algorítmica que buscará predizer as tendências de consumo e engajamento com determinados discursos. Entretanto, pontuará Hayek, o agente que escolhe não é normalmente consciente dos valores norteadores de sua ação, e por isso é sobretudo um ignorante para o austríaco. Muito embora isso possa soar em um primeiro momento como uma crítica e defeito do agente, sob a perspectiva da governamentalidade neoliberal esta condição é quase uma benção por permitir que os poderes incidam sobre as camadas *individuais* que não representam (ou ainda não representaram) quais inflexões de poder subjetivadores e formadores/cooptadores do desejo incide sobre si. A vantagem, nesta nova visão de sociedade agonística da rivalidade neoliberal, estará com o detentor de determinadas informações “úteis” como conceituou Hayek ao descrever o *knowledge* (“conhecimento”). Na perspectiva deste autor:

[...] "*knowledge*" significa certo tipo de conhecimento diretamente utilizável no mercado, relacionado às circunstâncias de tempo e lugar – o conhecimento que se refere não ao porquê, mas ao quanto; o conhecimento que um indivíduo pode adquirir em sua prática, e cujo valor só ele pode avaliar; o conhecimento que ele pode utilizar de maneira proveitosa para vencer os outros na competição. (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 143)

Como não há quem possua todas as informações possíveis, há uma noção de mercado e preço inseridas nesta perspectiva de governança subjetiva na qual as trocas e posições de poder serão negociadas a partir da premissa da rivalidade e concorrência generalizada; além do fato de que esta perspectiva naturaliza o mercado nos moldes capitalistas como metanarrativa, ou seja, como estrutura das interações pessoais sendo invisibilizado e postulado como natural e estrutura inerente ao mundo e às relações. Disto concluímos que a visão empresarial de mundo com a consequente mercantilização de todas as relações, assim como a percepção concorrencial individualista, são processos extraeconômicos que sempre estiverem dentro da concepção de economia (como tentamos demonstrar no capítulo anterior): trata-se de processos de formação de si e da coletividade paradoxalmente individualizados porquanto modulados de modo massivo – o que não exclui as estruturas de privilegiamento de determinados tipos humanos em posições de poder.

Muito embora aqui busquemos traçar o diagrama dos processos economizantes da subjetividade neoliberal, tanto von Mises quanto Hayek percebiam que o agir humano ocorria sob certa “névoa”, ou seja, nunca tratamos de escolhas puramente racionais pois há toda uma mobilização de afetos, desejos, experiências, ressentimentos etc. que ocorrem no momento do suposto “livre agir” (com toda ironia que essa expressão possa carregar). A aposta do capitalismo exponenciada pelo neoliberalismo é a máxima condensada por Thatcher aqui citada anteriormente quando ela afirma categoricamente que a economia é o método, o objetivo é mudar as almas.

Os corpos e suas potências são subjugados e organizados hierarquicamente na ontologia do capital, e nos é impossível falar de subjetivação sem termos no horizonte próximo sua materialidade facilmente percebida na periferia do capital (mas também em seus centros que não cessam de produzir suas próprias “periferias” internas): o

genocídio indígena, negro, a massificação da pobreza e miséria. Entretanto, este processo de empobrecimento e subjugação da massa populacional não é excrescência do neoliberalismo (assim como a emergência do neofascismo não será conforme argumentaremos a seguir), é antes gestado pelo próprio sistema colocado em marcha pelo ideário capitalista.

Se no liberalismo havia ainda a noção de comunidade e “bem comum”, como defendia John Locke, estes são esvaziados pela perspectiva empresarial e concorrencial individualista de Hayek, resumidos por Dardot e Laval (2016, p. 183) do seguinte modo:

[...] por não corresponder a um "fim", o "bem comum" reduz-se à "ordem abstrata do conjunto", tal como é possibilitada pelas "regras de conduta justa", o que equivale exatamente a fazer o "bem comum" consistir num simples "meio", já que essa ordem abstrata vale apenas “como meio facilitador da busca de uma grande diversidade de intenções individuais”.

Esta percepção acima citada se enraizará no ideário neoliberal e será cada vez mais instilada na subjetividade da população, culminando no rompimento generalizado de laços de pertencimento (e, portanto, de presença) comunitários e individuais, eliminando do horizonte qualquer contraparte relacional constituinte da percepção do sujeito sobre si e o mundo uma vez que a sociedade será cada vez mais percebida como uma multidão de “eus” que buscam suplantar uns aos outros. A pergunta que resta aqui é por que, afinal, ocorre esta “virada” do capitalismo em direção ao neoliberalismo da escola austríaca em detrimento do keynesianismo e ordoliberalismo, por exemplo? As próprias crises do sistema capitalista não são suficientes para explicar a emergência e hegemonização do neoliberalismo globalmente, antes esta foi uma conversão gestada e pensada como, em um primeiro momento, batalha ideológica estratégica dos grandes agentes do capital contra o estado de bem-estar para contornarem os efeitos do pós-guerra que impunha numerosos problemas aos defensores do livre mercado e daqueles que eram contra o estado como regulador e fiador de trocas econômicas. A constituição de nova disciplina de coação de governos e indivíduos em direção à individualização dos governos de si sob a lógica do capital humano que nos faz crer estarmos num campeonato de todos contra todos, nos leva a crer que devemos gerir nossas vidas

como uma empresa privada, assim como ampliar a perspectiva, cada vez mais generalizada, de pensarmos e tratarmos a máquina pública sob os critérios avaliativos das companhias privadas. Estes processos levaram “à instauração de uma *racionalidade* geral, uma espécie de novo regime de evidências que se impôs aos governantes de todas as linhas como único quadro de inteligibilidade da conduta humana” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 193) tornando interdita de partida a crítica da universalização do modo empresarial de tratar os modos de ser do estado e dos indivíduos.

Este esvaziamento da presença sob o neoliberalismo já era anunciado como desejo e anseio pela ausentificação dos sujeitos políticos na democracia no nascedouro do neoliberalismo nos programas de Margaret Thatcher e Ronald Reagan, projetos estes de governamentalidade que fundaram o conjunto de técnicas da nova fase do capitalismo rapidamente copiada por FMI (Fundo Monetário Internacional), Banco Mundial e governos ao redor do mundo. Para compreendermos melhor esta tática neoliberal em seu nascedouro, precisamos voltar à pouco conhecida Comissão Trilateral fundada em 1973 por David Rockefeller, conforme relatam Dardot e Laval (2016) que reunia 200 “cidadãos distintos” dos Estados Unidos, Europa e Japão visando construir proposições conjuntas de ações práticas de governamentalidade. No relatório emitido por esta comissão em 1975, e que servirá de fundamentação dos programas de Reagan e Thatcher, os relatores Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki opõem-se à perspectiva de liberais clássicos como Tocquenville e Mill que reclamavam da apatia generalizada que aumentava entre os cidadãos, pelo contrário, eles “queixavam-se do *excesso de democracia* que surgiu nos anos 1960”, isto porque em suas opiniões nesta década havia ocorrido notório “aumento das reivindicações igualitárias e do desejo de participação política ativa das classes mais pobres e mais marginalizadas”. Muito embora o conceito de democracia preconize justamente a participação de todos, para o referido relatório, a democracia neoliberal que propunham só poderia funcionar justamente a partir da “apatia e não participação da parte de certos indivíduos e grupos” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 194). Deste modo, fica evidente que o problema do neoliberalismo não pode ser isolado como teoria política, mas que deve ser pensado como um diagrama de gestão do econômico, social, subjetivo, político, corpóreo e de possibilidade ou obstrução de agência para

determinados atores. Outro importante valor empresarial que subjetivará os sujeitos contemporaneamente, herança do fordismo, que tem sido operacionalizado e internalizado é a avaliação contínua, ou em sua versão originariamente anglófona que causa arrepios no mundo empresarial, o *feedback*. A avaliação, seja do seu trabalho ou de si como indivíduo, seja a avaliação feita por outros ou internamente gerará reflexos subjetivos corporificantes nos quais as empresas e redes sociais extrairão deste aparato econômico-subjetivo de avaliação contínuas potências e valores. É sob o pano de fundo do *feedback* que o sonho benthamiano do panóptico se miniaturiza e internaliza, e tal qual numa pandemia, ele se alastra rapidamente deixando atrás de si um rastro gigantesco de depressão, síndrome do pânico, ansiedade, síndrome de burnout, anorexia, bulimia e toda uma série de patologias e desordens mentais pelo caminho. Não é que o axioma da avaliação tenha criado estes problemas, mas sua universalização fomentou e exponenciou estes padecimentos de modo notável; neste sentido, argumentam Dardot e Laval (2016, p. 317) que “a interiorização das normas de desempenho, a autovigilância constante para adequar-se aos indicadores e a competição com os outros são os ingredientes dessa *revolução das mentalidades* que os *modernizadores* desejam realizar”.

Com a passagem do capitalismo de produção fordista para o capitalismo financeiro nos anos 1970, tudo e todos passaram a serem vistos e se perceberem como capital: humano, tecnológico, econômico, político etc., e o que passa a ser mais importante então não é mais estritamente a acumulação de capital e produtos, mas a captura e produção de fluxos de valor. É, portanto, a partir da subjetivação da concorrência como valor intrínseco do ideário neoliberal, aliado aos fluxos do capitalismo financeiro e a percepção de que todos somos espécies de capitais que devem produzir valor sobre si mesmos que erodem não apenas os laços afetivos e subjetivos de solidariedade para com a comunidade e noções de pertencimento como o próprio estado neoliberal keynesiano de bem-estar social, que promoveu ascensão social em países como o Brasil nos governos do PT (em especial no primeiro mandato de Lula), e passaram a ser sistematicamente atacados uma vez que garantir direitos e acessos sem competitividade generalizada atenta mortalmente contra os axiomas centrais do neoliberalismo da escola austríaca de von Mises e Hayek. Para estes, o estado deve ser unicamente o fiador e regulador dos juros das transações de mercado,

e não garantidor de direitos. A nova gestão de subjetividades e corpos é brilhantemente sintetizada por Laval e Dardot na seguinte passagem quando nominam as novas estratégias neoliberais do que denominam “sociedade de risco”:

Se o indivíduo é o único responsável por seu destino, a sociedade não lhe deve nada; em compensação, ele deve mostrar constantemente seu valor para merecer as condições de sua existência. A vida é uma perpétua gestão de riscos que exige rigorosa abstenção de práticas perigosas, autocontrole permanente e regulação dos próprios comportamentos, misturando ascetismo e flexibilidade. A palavra-chave da sociedade de risco é "autorregulação". (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 213)

A estruturação do campo eventual de ação dos outros (quem pode agir, onde e sob quais circunstâncias) é a arte de governar de acordo com Foucault. Torna-se possível aqui ampliarmos a percepção do conceito de disciplina para entendermos como a bem sucedida internalização de valores como concorrência, empresa de si e meritocracia normatizam, modulam e eliminam corpos em uma grande rede disciplinadora invisibilizada pela falsa noção de liberdade. Em uma imagem: seguimos no ideário neoliberal como presos que podem circular dentro de uma cidade com suas tornozelas eletrônicas sem jamais suspeitarmos que as temos presas em nossos corpos. Não se trata de coagir, tampouco tratamos do poder disciplinar clássico descrito por Foucault. Em nosso momento histórico, a estratégia é cortejar o desejo, manejá-lo, colá-lo com um sentido que não possuía, formar ideias que se retroalimentem com esse desejo já manipulado: toda uma gestão subjetiva e corpórea de incitação permanente de escolhas que paradoxalmente não aumentam a presença, não ampliam a agência, do indivíduo sobre o mundo, mas que o ausentificam continuamente por esvaziamento, esgotamento e restrição do conceito de liberdade à diminuta escolha de produto ou serviço X ou Y. A arquitetura legal, econômica, política e social construída no entorno dos sujeitos que lhes confere toda “liberdade de escolha” desde que não ultrapassem o cercado invisível já posto de antemão se assemelha à vida do hamster que é livre para escolher beber água, comer ração, correr na roda ou dormir em sua gaiola. O que queremos deixar claro é que o neoliberalismo é uma máquina abstrata bastante concreta, e sob nossa perspectiva, ela é uma casa de máquinas que precisa nos esvaziar continuamente de nossas potências para permanecer invisível, inquestionável e produtora de fluxos de valor pois são sempre

nossas forças o combustível que faz o maquinário do capitalismo financeiro, cognitivo, vigilante e todas suas outras modulações permanecerem operando e rendendo dividendos de todas as sortes.

A máquina capitalista gesta a privatização da vida e tudo deve ser escolhido sob a lógica do mercado e do clientelismo: moradia, transporte, serviços de Internet, supermercado, customização de roupas, os lugares a se frequentar, as opções de seguros porque o indivíduo neoliberal, lembremos, é sobretudo aquele munido de informações para ser previdente porque vive sob procuração do amanhã. Mesmo os espaços públicos vão se tornado privados ou semiprivados nas parcerias público-privadas. O esquadrinhamento do tecido existencial espremido e enlatado num pequeno horizonte de escolha de consumo ultrapassa o campo do *marketing* e invade a vida como um todo. O sujeito neoliberal é o individualista meritocrata motivado por platitudes frasais emitidas por *coaches e influencers* na busca por se sentir bem conectado unicamente com seu umbigo enquanto a miséria (e a pandemia) ceifa as vidas menos ou nada importantes na ontologia capitalista da produção de valores. O sujeito neoliberal é, resumidamente, um idiota autoalienado que padece de “umbiguismo” existencial.

A axiomática neoliberal é tão potente que conseguiu modular até mesmo as perspectivas de mundo de relevante parte de seus críticos, aqueles que grosso modo se encontram à esquerda no espectro político contemporâneo. Se tradicionalmente revolução, luta de classes, solidariedade entre trabalhadores e problemas de desigualdade estruturais eram bandeiras da luta da esquerda, estes termos e valores foram se dissipando, tornando-se fragmentados, restando mobilizações episódicas sem agendas construídas de mudanças estruturais e radicais: ficamos apenas com slogans como a luta contra a pobreza atacando-a erroneamente como causa em si e não como efeito do maquinário econômico, político, social, subjetivo e corpóreo do capitalismo neoliberal. Os laços de solidariedade e reconhecimento mútuo como valores essenciais de uma comunidade se “guetizaram”, o horizonte revolucionário se desfez porque o sequestro do imaginário político de mudanças profundas foi a primeira e mais bem sucedida vitória das estratégias neoliberais. Há atualmente, paradoxalmente, *um* espectro da esquerda que é essencialmente neoliberal, esta que se contenta com o *tokenismo* do uso de pautas identitárias (para utilizarmos o termo consagrado por

Martin Luther King Jr.) e que jamais interpela e tensiona as causas do racismo, sexismo e empobrecimento massivo em prol do enriquecimento de poucos. Sua visão de solidariedade aos grupos “excluídos” que se sente satisfeita apenas com programas sociais para mitigar as condições destes são animados profundamente por valores neoliberais e cristãos de compaixão. Atenuar, amenizar, conceder, conciliar, mas nunca, em hipótese alguma, atacar as causas: estes são os afetos fundamentais da esquerda neoliberal.

Os processos de individualização da responsabilidade jogando o destino de cada um sob o tipo psicológico e social do empreendedor de si terá como consequência indesejada o desacoplamento dos indivíduos de territórios existenciais fundamentais que concedem sentido à existência – como os laços de pertencimento coletivo, por exemplo. Este cenário explicará em parte a resposta do neoliberalismo à sua própria crise que “requestrará” valores identitários e morais do final do século XIX até meados do XX como nacionalismo e moralidade cristã, pedras de toque do neofascismo global. Ao crermos livres dentro do modelo mercadológico, passamos a ser sujeitos que devem se “autorreferenciar” conforme argumenta o sociólogo Ulrich Beck (2011), ou seja, concedemos e recebemos valor à custa da mobilidade social e geográfica, que passa a ser, pelo menos a nível discursivo, irrestrita. Ser agente ativo e passivo do sistema de referenciamento social acirra nosso horizonte de átomos em constante flutuação e competição buscando sobrepujar uns aos outros. O grande problema de fundo a ser pensado sob a política da presença é como o neoliberalismo mobiliza toda a existência para um sistema *especulativo* e de *futuros* ao modo de ações no mercado, deixando quase nenhuma agência no agora. Pior ainda, o sistema de avaliação e autorreferenciação socialmente incrustada (quantas estrelas você tem como usuário do aplicativo define em certa medida quem você é) joga uma vez mais a responsabilidade no indivíduo, assim, o sujeito pensa-se (e pensa aos outros) como partículas isoladas que padecem ou obtém sucesso por conta de seu próprio (ou falta de) mérito. As causas estruturantes do real e de toda ontologia economicista, racista e sexista não serão mais interpeladas porquanto não são sequer vislumbradas no horizonte autorreferente. Vemos então todas mazelas e crises sociais como questões individuais, pois, como defendia Beck “o capitalismo avançado destrói a dimensão coletiva da existência” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 348) – concordando ao seu

modo com Deleuze e Guattari sobre o caráter esquizofrênico de não estabilização de qualquer território existencial. A governamentalidade do capital neoliberal “destrói não só as estruturas tradicionais que o precederam, sobretudo a família, mas também as estruturas que ajudou a criar, como as classes sociais”.

Nossa dificuldade contemporânea repousa sobre, em um primeiro momento, na capacidade de lermos e visualizarmos onde se encontram os poderes, suas estratégias e intenções, pois estas não se centralizam mais como outrora: elas se invisibilizam e gerem desde a taxa de juros até nossas pequenas decisões de consumo, tornando-nos, sem ao menos percebermos, em átomos competitivos e isolados, tal qual o trabalhador na linha de montagem fordista sabia apenas apertar o parafuso da roda do carro mas ao cabo não faz ideia de como se davam todas as etapas de montagem de produto que ele ajudou a produzir. Nos deparamos então com um dispositivo que repele a presença: como posso buscar me inserir no fluxo do agora se sequer consigo ler o diagrama de poderes em que estou imerso, afogado com apenas um canudo no canto da boca para fora do oceano de técnicas que me incitam a nadar de um ponto a outro incansavelmente sem a menor possibilidade de parada (porque se parar, eu afundo e me afogo!)? Na célebre imagem de Heidegger sobre a linguagem ser a morada do ser como uma casa construída sobre as águas, no neoliberalismo seria o caso de não podermos sequer parar para tentar construir esta casa flutuante: o repuxo do amanhã me arrasta, me faz calcular, prever, me responsabilizar pelo que virá a acontecer comigo (mesmo um tsunami deve ser culpa minha se ocorrer)! Seguimos nadando cansados de bater perna e sem olhar muito para o fundo das águas turvas porque queremos crer que haja um pedaço de sentido logo ali na frente para onde rumamos: porém pressentimos que não haverá nada além do fluxo contínuo que nos subtrai ao presente. Viver sob procuração do amanhã sem conseguir perceber quem ou o que me coloca neste circuito, eis a vida sob a contemporaneidade neoliberal.

O ataque sistemático ao estado de bem-estar social, aliado ao valor subjetivo que carrega em si a noção de concorrência da meritocracia, o enfraquecimento das instituições, o endividamento massivo nos programas de créditos dos governos progressistas nos meados dos anos 2000, a crise financeira global de 2008, dentre outros elementos, levarão aos estrategistas da governamentalidade neoliberal recorrerem à solução análoga a produzida em 1973 no Chile, gestando assim a onda

neofascista que tomará de assalto o mundo a partir de 2016 com a emblemática eleição nos Estados Unidos de Donald Trump. Ao constituirmos neste capítulo o modo de ser subjetivo e corporificado sob o neoliberalismo, passaremos à sua solução neofascista com sua produção da má presença.

**PARTE III: A PRESENÇA
FASCISTIZADA E COMO
ENGASGAR A MÁQUINA**

26 ASCENSÃO DO NEOFASCISMO GLOBAL, BOLSONARISMO E A PRODUÇÃO DA MÁ PRESENÇA

O desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar. Desejo de dinheiro, desejo de exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26)

Para buscarmos compreender a ascensão de Bolsonaro e como ele está conectado a um quadro maior de produção do neofascismo em escala global, precisamos retornar à grande crise de 2008 (considerada por muitos economistas como a maior crise econômica desde a Grande Depressão). A crise de 2008 foi causada pelo estouro da bolha imobiliária estadunidense, resumidamente, ela se deu pelo seguinte processo: os bancos passaram a conceder crédito a clientes sem necessariamente avaliarem o risco de eles não pagarem as parcelas devido ao aumento das linhas de crédito para a compra de imóveis. Este cenário fez com que o mercado imobiliário disparasse pela grande procura, o que fez com que as pessoas começassem a pagar pelos imóveis muito acima dos valores de mercado; quando os bancos começaram a aumentar os juros, estes se somaram aos valores já superestimados dos imóveis causando inadimplência massiva uma vez que muitas pessoas não conseguiam mais quitar as parcelas de seus empréstimos. O aumento de valores do mercado imobiliário em 2008 não foi acompanhado por aumento de renda das famílias. Ao não pagarem suas parcelas dos créditos contraídos com os bancos, estes começaram a se descapitalizar, ou seja, passaram a ter cada vez menos capital para financiar suas operações. O efeito disso foi uma crise global em cascata.

A crise imobiliária estadunidense representou não apenas um cenário de ruptura das técnicas de governamentalidade do capitalismo financeiro, mas também promoveu rupturas políticas e de ordens subjetivas ao redor do mundo. Para entendermos a ascensão neofascista e populista autoritária dos últimos anos, precisamos ter em mente a irônica correlação entre a crise de 2008 com Orban, Trump, Bolsonaro, dentre outros, e a resposta do nazifascismo após o *crash* da bolsa de 1929. É importante notar que muitos neoliberais tendem a tratar a nova onda fascista como exógena ou excrescência imprevista do sistema como se ainda

falássemos do liberalismo de Mill e Bentham, ou mesmo do neoliberalismo de Keynes, entretanto, não é esta a realidade do neoliberalismo de inspiração austríaca que gestou a crise e sua solução (até porque para Hayek era preferível a ditadura liberal de Pinochet à democracia socialista de Allende como ele mesmo falou) através do neofascismo. Compartilhamos da premissa de Lazzarato (2019, p. 19) quando o pensador afirma que “o (novo) fascismo é a outra face do neoliberalismo”. Temos, portanto, na crise econômica global de 2008 parte da explicação da ascensão dos regimes neofascistas ao redor do mundo, mas somente a crise não é capaz de explicar a retomada de valores subjetivos tão rígidos e conservadores como nacionalismo, heteronormatividade e racismo como horizonte ontológico contemporâneo. Em verdade, parece-nos que a crise precipitou processos de desintegração da autoimagem, identidade e pertencimento que o capitalismo corroía, mas que foi exponenciado à níveis “esquizes” de não retenção de imagem e qualquer território, jogando assim os indivíduos na indeterminação e deriva no oceano existencial. Se Marx anteriormente apontava para o jogo de força e extração destas a todo um novo modo de perceber o mundo provenientes dos inéditos modos de produção da Revolução Industrial, e se Heidegger percebia o esquecimento do ser pela técnica, Deleuze e Guattari perceberam a ruptura do indivíduo em *dividuais* na desconstrução e reconstrução de uma espécie de Frankenstein subjetivo, este sendo interpelado em diferentes substratos na busca de constituição e captura de desejos, fluxos, forças e estratégias de caráter normalizador e domesticante.

Neste primeiro momento, apontamos as causas econômicas que precipitaram a nova reorganização dos poderes no entorno de projetos políticos neofascistas, entretanto, cabe-nos antes de prosseguirmos definir por que chamamos Bolsonaro, Orbán, Trump, dentre outros, de filiados em alguma medida ao fascismo.

27 A NOVA DIREITA GLOBAL É FASCISTA?

Quando afirmamos que a nova direita global é fascista fazemos isto com a precaução de compreendermos o que é o fascismo como modo de subjetivação e de ser no mundo e o fascismo como experiência histórica. O fascismo de estado, nascido na Itália dos anos 1930 e que recebeu sua modulação mais perversa e bem acabada com o nazismo alemão de Adolf Hitler, emergiu em outro cenário do capitalismo global no rescaldo da crise da bolsa de valores em 1929 no qual convergiram o neocolonialismo europeu, a sensação de prejuízo aos estados italiano e alemão unificados tardiamente, o ressentimento causado pela Primeira Guerra Mundial (sobretudo no caso alemão), ascensão do comunismo na Rússia e o medo de que ele se espalhasse pela Europa, dentre outros fatores. Este cenário é evidentemente distinto do nosso contexto global contemporâneo, entretanto, há traços subjetivos e conceituais herdados por Bolsonaro, Trump, Orbán, Duterte, Kurz, Salvini e Kaczynski ou os movimentos Aurora Dourada na Grécia (recentemente tornado ilegal), VOX na Espanha, Lei e Justiça na Polônia e a frustrada Aliança pelo Brasil, dentre outros que os conectam ao fascismo como por um cordão umbilical metafísico.

28 UR-FASCISMO: O FASCISMO ETERNO

O que caracteriza o fascismo como conceito filosófico? Em famoso texto para o *The New York Review of Books* o escritor italiano Umberto Eco, sob o título de “Ur-Fascismo: Fascismo Eterno” (1995), pontua algumas características do fascismo italiano de Mussolini a partir de sua experiência de infância crescendo na Itália sob o regime de extrema-direita. Dentre os pontos levantados por Eco, muitos deles estão presentes nos novos movimentos fascistas contemporâneos, como por exemplo o culto à tradição – bem compreendido, uma tradição sempre inventada que busca o elemento

imaginário fundamental ao projeto biopolítico da busca de um povo sem fraturas dos nacionalismos como bem observado por Agamben – sendo essa “tradição” fabricada entendida como resposta conservadora à “modernidade”, ou àquilo que é tomado como tal contemporaneamente, como a promoção das identidades minoritárias e a liberação sexual. Outro elemento que Eco traz em seu texto é o culto do irracionalismo da ação pela ação e a fetichização do anti-intelectualismo com a paranoia moral instalada sobretudo sobre as questões culturais já que “a cultura é suspeita na medida em que é identificada com atitudes críticas” (ECO, 1995); o sentimento antidemocrático contra a dissidência ou crítica, já que sob o fascismo discordar é tornado idêntico a desobedecer e, portanto, se trata da traição dos ideais patrióticos; o medo fomentado da diferença de sexo, gênero, raça, etnia, nacionalidade: todo modo de ser que por contraste com o padrão branco, heteronormativo e cristão (ou neopentecostal) é visto como perigoso e urgente sua extirpação; no sexto item no referido texto Umberto Eco se aproxima das leituras de Reich (1988), Lazzarato (2019) e Jessé Souza (2017) ao identificar o arquétipo subjetivo proveniente da frustração individual ou social na classe média mesmo quando o social é apagado do horizonte pelo individualismo e positividade tóxica de nosso momento histórico, pois “quando os velhos *proletários* vão tornando-se pequenos-burgueses [...] o fascismo de amanhã encontrará seu público nessa nova maioria” (ECO, 1995). A necessidade de construção da identidade em torno da nação imaginária como construção dialética negativa em relação ao outro são motivados pela angústia e desamparo do questionamento e consequente erosão das categorias tradicionais identitárias como a heteronormatividade, branquitude e moralidade cristã; há também no cerne do fascismo a necessidade do outro como inimigo, contraposição definidora do grupo, assim como a sensação de batalha permanente mobilizada pelo medo em relação ao outro que não pertence ao grupo, sendo assim a própria existência deste outro entendida como perigosa em si e, por isso, sua eliminação está sempre no horizonte do desejo fascista. Eco argumenta ainda que o elitismo como raiz histórica de qualquer movimento ou sistema reacionário mobiliza não só, por óbvio, a elite, mas sobretudo a classe média (como bem observará Reich e que traremos mais pormenorizadamente adiante) porque esta se projeta como elite ao desprezar os percebidos como pobres ou fracos, mais uma vez em contraste dialético definidor da percepção de si. Na definição de Eco (1995), o fascismo constrói um

paradoxal “elitismo popular” no qual “o elitismo é um aspecto típico de qualquer ideologia reacionária, na medida em que é fundamentalmente aristocrático, e o elitismo aristocrático e militarista implica cruelmente o desprezo pelos fracos”, assim sendo, o urfascismo só pode defender um elitismo popular introjetando em cada subjetividade a ideia de que “cada cidadão pertence às melhores pessoas do mundo, os membros do partido são os melhores entre os cidadãos, todos os cidadãos podem (ou devem) tornar-se membros do partido”. Acorrem neste ideário do fascismo eterno a mitologia do herói e da guerra contínua onde cabe a cada patriota ser heroico na defesa de sua pátria e valores porque “em toda mitologia, o herói é um ser excepcional, mas na ideologia urfascista, o heroísmo é a norma”. No fundo, este culto ao heroísmo “está estritamente ligado ao culto da morte” (ECO, 1995); o populismo fascista é sempre seletivo: elege os “bons” patriotas e confronta-os imaginariamente contra os “maus” que são todos aqueles que em alguma medida se opõem ao projeto autoritário. Mais uma vez, a dissidência é interdita, o que se opõe é de antemão o inimigo a ser eliminado. A seleção fascista é sobretudo moral e projeta no outro o que é potencialmente danoso ao seu anseio de povo sem fraturas como a questão da corrupção. A pauta anticorrupção mobiliza os afetos fascistas e sempre está em seus discursos salvacionistas e restauradores da ordem ao longo da história, lembra Eco. Por fim, conclui Eco sobre os elementos do “fascismo eterno”, sempre haverá uma novilíngua fascista, ou seja, uma linguagem específica que instaura horizonte distorcido do real compartilhado de modo simplista: “todos os livros escolares nazistas ou fascistas utilizavam um vocabulário empobrecido e uma sintaxe elementar, a fim de limitar os instrumentos para um raciocínio crítico e complexo” (ECO, 1995).

Todos os elementos trazidos por Umberto Eco no referido texto encontram-se na construção do neofascismo contemporâneo, para aprofundarmos nossa perspectiva do fascismo como modo de subjetivação e presença, nos valeremos a seguir sobretudo das contribuições de William Reich, Deleuze e Guattari.

29 O DESEJO FASCISTIZADO

É por isso que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Spinoza soube formular (e que Reich redescobriu): por que é que os homens combatem pela sua servidão como se se tratasse da sua salvação? (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 33)

Há uma certa leitura com ares iluministas sobre o fascismo e seu novo agenciamento contemporâneo muito corrente na qual a percepção deste fenômeno é a do déficit de informação e/ou de formação intelectual adequada. Apostando em estratégias professorais, parte do campo político da esquerda, naturalmente oposto ao fascismo, se desdobra em discursos que em parte se arrogam superioridade intelectual, em outra condenação moral. Esta resposta é compreensível, entretanto, parece pouco eficaz sob nossa perspectiva uma vez que lemos o fenômeno a partir das contribuições de Spinoza, Nietzsche, Reich, Foucault, Deleuze e Guattari para os quais a política é campo de investimento do desejo, e assim sendo, seu campo de batalha é da ordem do afeto.

Em 1933 o aluno de Sigmund Freud, William Reich (1988), publicou o célebre livro “Psicologia das massas sob o fascismo” no momento que assistia a ascensão do fascismo italiano e alemão, percebendo *in loco* que havia expediente de captura libidinal no fascismo e que este não se tratava de um regime específico de estado, mas de política subjetiva-libidinal que por sua natureza dialogava intimamente com os desejos e ressentimentos da população. O debate retomado contemporaneamente sobre a população ter sido enganada ou não pelo bolsonarismo, trumpismo e movimentos neofascistas afins é rechaçada por Reich já em 1933 conforme retoma Deleuze (2005, p. 140) ao pedir que escutemos “a exclamação de Reich: não, as massas não foram enganadas, em determinado momento elas efetivamente desejaram o fascismo!”. Não negamos, por óbvio, o alcance da indústria das *fake news* e toda guerra propagandística do bolsonarismo, entretanto, nosso ponto que ecoa Reich é que essas notícias falsas buscavam a captura na ordem do desejo (e sobretudo do ressentimento) ao dialogar com os medos e angústias de uma população que ascendeu economicamente às custas do endividamento promovido pelo “socialismo do cartão de crédito” (LAVINAS, 2017) dos governos petistas; este

crescimento atravessado pela dívida aprofundou e expandiu as malhas do capitalismo financeiro sob parcelas da população até então não englobadas nas suas estratégias, como a inclusão nas linhas de crédito das chamadas classes D e E. O que o bolsonarismo fez mais uma vez, repetindo o receituário do fascismo histórico, foi mobilizar afetos e energia libidinal-revolucionária a partir de pautas conservadoras e reacionárias uma vez que os valores morais e identitários, como exposto no caso da captura trumpista dos jovens em fóruns como o 4chan por Angela Nagle (2017), e no apelo ao imaginário moral mítico de um passado que nunca existiu aos mais idosos, se valeram da percepção por parte da população de suposta “decadência” econômica, moral e ética causada pela promoção das minorias e suas pautas valorativas, assim como sua ascensão nos planos econômico e cultural causaram uma espécie de esburacamento do território subjetivo padrão, espécie de desterritorialização forçada percebida dialeticamente como ameaça interna às categorias “estáveis” subjetivas, norteadoras da relação com o mundo com noções de bem e mal, de certo e errado e de moral e imoral na ordem sexual. O bolsonarismo se aproveitou, como todos os movimentos neofascistas, da corrosão das orientações valorativas da tradição, conectadas ao endividamento massivo da população e os canalizou na promessa mítica de um futuro que reproduziria um passado romantizado que efetivamente nunca existiu.

Reich (1988, p. 11) encontrou no homem médio (e diríamos que na classe média como categoria) o tipo subjetivo e afetivo por excelência do fascismo, pois “o *fascismo* não é mais do que a expressão politicamente organizada da estrutura do caráter do homem médio”, ou seja, se trata de “uma estrutura que não é o apanágio de determinadas raças ou nações, ou de determinados partidos, mas que é geral e internacional”. Isto corrobora com a perspectiva do fascismo como modo estruturante de subjetivação e estar no mundo configurando-se como “a atitude emocional básica do homem oprimido da civilização autoritária da máquina, com sua maneira mística e mecanicista de encarar a vida” (REICH, 1988, p. 11). Reich então conclui que por ser uma estrutura ou tipo subjetivo gestado no cerne do homem médio reprimido e oprimido, a relação causal se inverte, não serão, portanto, os movimentos fascistas históricos dos anos 1930 que criaram os fascistas, pelo contrário: “É o caráter

mecanicista e místico do homem moderno que cria os partidos fascistas, e não vice-versa”.

A percepção do fascismo como modo de ser, pensar e estar no mundo antecipava em décadas o conceito deleuziano e guattariano de microfascismo que deslocou o debate para os processos fascistizantes. Quando Reich (1988, p. 12) dizia que suas experiências analíticas o convenceram “de que não existe um único indivíduo que não seja portador, na sua estrutura, de elementos do pensamento e do sentimento fascistas” o que ele estava brilhantemente – assim como tragicamente – apontando é que o fascismo perduraria para além de Benito Mussolini e Adolf Hitler. Como modo de subjetivação, o fascismo acaba por assumir os desejos sociais, inclusive os “desejos de repressão e de morte” (DELEUZE, 2005, p. 175), o que ajuda a compreender em parte a fundamental pergunta de Spinoza sobre por que lutamos pela nossa servidão como se fosse nossa liberdade? O próprio conceito de liberdade é patente nos discursos fascistas, sendo construído, sem surpresa, a partir do negativo dialético: “precisamos nos livrar dos comunistas! Dos traidores da pátria! Dos banqueiros! Dos judeus! Dos imigrantes!”. A liberdade no fascismo é sempre uma faca de dois gumes na qual de um lado corta o nada metafísico em sua projeção fantasmagórica do outro/diferença que atenta contra os vivos e contra todos os valores de vida, para de outro lado o corte se materializar na violência psíquica, verbal e física contra o inimigo reconhecido pelo ressentimento fascista quando ele identifica dentro do quadro de contexto político, econômico e social que se apresenta como fenômeno: se para Hitler os inimigos que deveriam ser extirpados da Alemanha para ela finalmente se tornar “livre” eram os judeus, gays, ciganos, deficientes e todos os não arianos, para Bolsonaro estes inimigos são suas projeções do PT, da esquerda e do comunismo, os petistas, esquerdistas e comunistas, que atravancam em seu imaginário o anseio pela mítica e paradoxal liberdade autoritária.

O que parece assustador no fascismo em todas suas modulações é a impermeabilidade argumentativa ao contraditório pois o cerne de adesão à subjetivação fascista é da ordem do afeto e do desejo, e não da lógica, daí toda dificuldade de como dialogar com um fascista. Mais que isso, a constituição de uma realidade paralela, com outras regras e modos de habitar que trataremos posteriormente, impõem um problema ético-político extremamente complexo e de

difícil superação. Recordemos uma vez mais: nenhum fascista foi enganado, acontece com as massas, segundo Foucault (DELEUZE, 2005, p. 140) “no momento do fascismo, desejam que alguns exerçam o poder, alguns que, no entanto, não se confundem com elas”, este tipo que é analisado por Reich do líder carismático no fascismo histórico e que acena ao mesmo tempo com modos de se portar e falar no qual os sujeitos se reconhecem e se identificam, podendo então criar suas pontes projetivas nele, também se mostra de algum modo diferente e pouco conectado às próprias massas que reconhecem nesta postura “altiva” o marcador diferenciador de si – e neste paradoxo projetivo de desejo – se estabelece a imagem do líder fascista. O desejo de ter o poder a ser exercido sobre as próprias massas admitirá que “o poder se exercerá sobre elas e em detrimento delas, até a morte, o sacrifício e o massacre delas” (FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 85), tornando mais dramática a questão do por que sob o fascismo as pessoas “desejam este poder, desejam que esse poder seja exercido”. Mesmo Foucault ao analisar o fenômeno não encontra respostas claras, afirmando o pensador francês que “esta relação entre o desejo, o poder e o interesse é ainda pouco conhecida” porque “o desejo foi, e ainda é, um grande desconhecido” (FOUCAULT; DELEUZE, 1979, p. 85).

O reacionarismo fascista (e do desejo fascistizado) se dá como produto quando as forças são já capturadas porque o fascismo se vale de potências ansiosas por mudança, e em todas as modulações fascistizantes na história, de Mussolini a Bolsonaro, foram fascistizados os sujeitos carregados de indignação difusa, revolta sem *télos*, inchados de frustração, repressão e ressentimento sem encarnação ou objeto. Coube então às estratégias do fascismo (e caberá às alternativas políticas opositoras) capturar estas potências aderindo um sentido nestas, constituindo o espantinho que se tornará o alvo para que as forças revolucionárias se direcionem e possam ser “encanadas” por estratégias de poder. Uma vez que o processo de sobrecodificação esteja concluído, o fascista estará atrelado umbilicalmente ao seu desejo de autoritarismo e anseio caracterizado pela psicanálise como pulsão de morte. “A revolta fascista tem sempre origem na transformação de uma emoção revolucionária em ilusão” (1988, p. 12), pontua Reich. A política é sempre política dos afetos para aquém e além do debate de ideias. O campo social é campo de investimento do desejo, assim sendo, cabe atentarmos para o aviso estratégico que nos

parece pouco compreendido de Reich (1988, p. 49) quando argumenta, criticando a leitura comunista do nazismo, que “é errado tentar explicar o êxito de Hitler apenas com base na demagogia do nacional-socialismo, no *embotamento das massas*, no seu *engodo* ou até com o conceito vago de *psicose nazi*”, o que realmente importa se quisermos superar o urfascismo “é compreender por que motivo as massas se mostraram receptivas ao engodo, ao embotamento ou a uma situação psicótica” (1988, p. 49), o que no caso brasileiro atual passa, em nossa perspectiva, sobretudo pela ultraindividualização neoliberal e o endividamento dos indivíduos sobre a generalizada financeirização da vida, incluindo aí a dificuldade de acesso a direitos que deveriam ser providos pelo estado.

Como argumentamos anteriormente a partir de Deleuze, o fascismo assume o controle do desejo de repressão e morte e investe sobre os processos de subjetivação e produção de desejo em cujas forças são aderidas flechas de sentido direcionadas para o suicidário empreendimento fascista. Neste sentido, Guattari e Deleuze afirmaram a relação causal inversa da tradição: não são os estados ou movimentos fascistas que geram sujeitos fascistizados, ambos ocorrem de modo correlato, formando-se continuamente e isso se dá sem anterioridade ontológica ou temporal porque “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 99), isso significa dizer que tanto o diagrama de poder macro das instituições está umbilicalmente conectado ao micro das subjetivações e desejos moleculares como eles se formam e se agenciam continuamente: “o fascismo implica um regime molecular que não se confunde nem com os segmentos molares nem com sua centralização” (1996, p. 100). Compreender que temos em nós processos fascistas, como Reich alertou já em 1933, em níveis pré-racionais e mesmo formativos de desejo é abandonar a crença iluminista de que os fascismos se dão por falta de boa formação intelectual ou mesmo ausência de informações. Sem dúvida, a desinformação e formação educacional deficitária pode desempenhar papel na captura das mentes e corações para os discursos (neo)fascistas, entretanto, a disputa política se dá no regime molecular ou afetivo se formos nos valer da perspectiva spinozista.

Aqui concordamos com Deleuze e Guattari (1996, p. 100) quando alegam que “o fascismo é inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um

ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista”, isto é, há inúmeros processos microfascistas por todos os lados, há um "fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição”, e estes fascismos se definem, cada um, “por um microburaco negro, que vale por si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado”. O fio condutor do fascismo é sempre o desejo, e o caminho para sua superação passa pela mudança de peças e do próprio óleo que azeita as engrenagens das máquinas desejanter que somos. A ressonância micro e macro do fascismo se assemelha a metástase, “uma potência micropolítica ou molecular que torna o fascismo perigoso” (1996, p. 101), porque é um “movimento de massa: um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário”.

30 BOLSONARISMO: CRONOLOGIA DE UMA TRAGÉDIA

O bolsonarismo vai ser gestado no Brasil no cruzamento de vários fatores e é impossível precisar origem ou seu exato nascedouro, entretanto, em nossa perspectiva alguns elementos foram fundamentais para a constituição da figura de Bolsonaro. O primeiro dos elementos a ser considerado para a ascensão do bolsonarismo é global e explica parcialmente o ressurgimento do fascismo que já mencionamos anteriormente, a saber, a crise econômica global de 2008. Todavia, há especificidades do contexto brasileiro e do momento histórico a serem considerados: o conluio entre setores da sociedade civil, empresariado e capital financeiro para a derrubada do projeto petista da presidência do Brasil então sob a tutela de Dilma Rousseff e a ascensão das redes sociais e dos “memes” como elementos da batalha política.

De deputado federal corporativista do nicho militar para a encarnação da extrema-direita, Jair Bolsonaro foi o encontro entre oportunismo e momento histórico perfeitos quando as táticas neoliberais começaram a se reorganizar no entorno de valores clássicos do fascismo como o nacionalismo e a subjetivação do “nós x eles”, essencial, como argumentamos anteriormente, para a constituição do imaginário fascista como resposta à crise que as próprias políticas neoliberais causaram.

Bolsonaro, tal qual outros pares internacionais da extrema-direita como Donald Trump, se valeu sobretudo da campanha de descrédito midiático sobre as instituições democráticas e da política institucional, assim como ele também “surfou” no cenário subjetivo fraturado do brasileiro alimentado pela mídia de massas no ataque continuado aos governos do PT (e por conseguinte, às suas políticas de ascensão social). Foi incrivelmente fácil para Bolsonaro ocupar tanto a posição de *outsider* político (muito embora já estivesse há mais de 28 anos cumprindo mandatos parlamentares) como encarnação da oposição nacionalista e moralizante ao PT. Seus discursos abertamente ofensivos e recheados de preconceitos rapidamente se popularizaram em setores da sociedade, em especial entre jovens adolescentes na Internet por conta da “rebeldia” de Bolsonaro em ser abertamente preconceituoso, assim como tornou-se rapidamente o candidato da parcela masculina e branca, sobretudo da classe média que se ressentia em ter que dividir nos governos petistas seus espaços de privilégio com camadas da sociedade que sempre considerou inferiores a si, tanto no espectro racial quanto econômico. A grande questão de fundo nos parece ser então saber onde estão as raízes do bolsonarismo. Para tentarmos responder esta questão crucial que modula as subjetividades e políticas da presença/ausência atualmente no Brasil, recorreremos num primeiro momento à antropóloga Isabela Kalil.

Segundo Kalil em artigo ao Globo em dezembro de 2019 (KALIL, 2019) a emergência do horizonte propício ao surgimento do fenômeno Bolsonaro – muito embora ainda haja muito debate sobre os elementos que constituirão solo propício para a emergência do neofascismo bolsonarista no Brasil – terá seu ponto nevrálgico¹⁹ na passagem de 2009 para 2010 quando do lançamento da terceira versão do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Em sua argumentação, Kalil referencia o artigo do sociólogo Sérgio Adorno (2010) no qual ele aponta alguns elementos importantes para a compreensão das raízes do bolsonarismo no PNDH-3 (já proposta anteriormente nas versões de 1996 e 2002) como a proposição de transferir a competência da Justiça Militar para a Justiça Comum para julgar policiais militares, assim como a tipificação como crime de tortura e porte ilegal de armas. O referido

¹⁹ Cabe um adendo aqui: nevrálgico se opõe a primordial ou central em nossa perspectiva uma vez que o real e suas relações são tecidos de modo rizomático, ou seja, nunca há uma ordem única claramente estruturada de anterioridade mas sim centros que ressoam e propagam ondas e relações.

plano também propunha o combate à violência doméstica e apresentava proposições que fariam avançar na liberdade de direitos de livre orientação e identidade de gênero. O ressentimento na caserna, aliado ao pânico moral em relação aos debates do que pejorativamente será categorizado pela direita política como “ideologia de gênero”, serão elementos germinais do crescimento do revisionismo histórico militar que nega a Ditadura e suas nefastas consequências por um lado, se aliando à mobilização da população cada vez mais evangelizada e galvanizada sob o conservadorismo moral cristão. Importante ressaltar que a democracia no Brasil ainda opera como uma concessão militar uma vez que foram anistiados irrestritamente os membros e torturadores da Ditadura Militar, estes sequer enfrentaram acusações formais, investigações e julgamentos sob suas responsabilidades em crimes e assassinatos causados pelo regime. Assim, de modo emblemático e sintomático, anos após o frenesi causado pelo PNDH-3, teremos com Bolsonaro o governo mais “verde-oliva” desde os anos de chumbo.

Seguindo sobre este documento que será um dos estopins da contrarreação conservadora brasileira, constará entre seus elementos o reconhecimento por parte do Estado brasileiro (pela primeira vez!) a existência do racismo no Brasil apontando então para políticas compensatórias visando tratar as chagas históricas abertas sobre as populações negra e indígena. No ano de 2010 também ocorre, em parte pelas pautas progressistas tratadas no governo do PT de âmbito federal, a ruptura da base evangélica com o presidente Luís Inácio Lula da Silva. Ao final deste mesmo ano, o deputado federal do Rio de Janeiro pelo Partido Progressista Jair Bolsonaro discursou no plenário na data de 30 de novembro atacando o suposto “kit gay”, que segundo suas falsas alegações, seria implementado pelo governo petista no ensino básico de todo país. Neste momento Bolsonaro, que até então era o candidato de um nicho específico, a saber, dos policiais e militares, passa a encampar o discurso moralista de muitas lideranças influentes do neopentecostalismo que recentemente haviam rompido com Lula. O ataque ao “kit gay” como ponta de lança da delirante tese de corrupção das jovens cabeças dos estudantes do Brasil popularizou o debate em torno da invenção de uma (inexequível!) “ideologia de gênero” causando o pânico moral, elemento fundamental ao fascismo.

Dois anos antes desta ruptura com os neopentecostais, no ano de 2008, o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus e dono dos veículos de comunicação do grupo Record, lançou o livro “Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008) no qual pode-se ler na contracapa a síntese do emergente projeto político – e cada vez mais volumoso – do evangelismo neopentecostal: “Os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente procurar participar de modo a colaborar para a desenvoltura de uma boa política nacional”. Evidentemente, é sempre temerário identificarmos em um elemento o ponto de partida de um processo eivado por malhas e estratégias de poder, entretanto, o livro referido afigura-se como primeiro projeto organizado do neopentecostalismo como força política nacional. Contendo capítulos cujos títulos são “a visão estadista de Deus”, “as consequências da falta de representatividade política”, “a retomada de um projeto divino” e “a nação dos sonhos”, a mescla entre messianismo, pastoral das consciências e poder estará disposto como horizonte daquilo que nos levará em grande medida ao golpe de 2016 e posteriormente ao neofascismo bolsonarista.

No dia 1º de janeiro de 2011 toma posse no Brasil a primeira presidenta mulher da nação, Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT). Informação importante e que terá grande impacto em seu governo é que Dilma foi em sua juventude torturada pela Ditadura Militar. Sob seu governo, na data de 16 de maio de 2012 foi instalada a Comissão da Verdade e Justiça que buscará investigar violações dos direitos humanos no Brasil no período de 1946 até 1988, período que, por óbvio, compreendia os anos de chumbo no país (1964 até 1985), nas palavras da própria presidenta Dilma, a instalação da comissão não só buscaria reestabelecer a justiça e a verdade como reconciliar o Brasil com seu passado – este um tanto obscurecido e propositalmente esquecido pela anistia irrestrita ao fim do período autoritarista. Este ato governamental marcará de vez a ruptura dos governos petistas com as altas patentes do Exército, relação já abalada, como mencionamos, em 2010 com o terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos. Os militares verão na Comissão da Verdade e Justiça revanchismo e punitivismo, e este discurso servirá como marcador para a ascensão posterior de Bolsonaro. Se no primeiro mandato de Dilma já havia dificuldades provenientes do distanciamento da bancada evangélica e desagrado do generalato, a sua reeleição em 2014 terá um episódio marcante que corroerá

ligeiramente a confiabilidade das instituições democráticas brasileiras e da própria democracia que será a não aceitação do resultado da eleição e o reiterado questionamento sobre o processo eleitoral (sem fundamentação factual como posteriormente ficará provado) por parte do candidato derrotado pelo PSDB Aécio Neves.

Ao não reconhecer reiteradamente a vitória da candidata petista à reeleição presidencial, mesmo sem possuir quaisquer provas que lançassem suspeição sobre o pleito, Aécio Neves e o PSDB instauraram o discurso da desconfiança generalizada sobre não apenas o pleito em questão, mas sobre toda democracia brasileira. Não havendo fato ou ponto específico onde pudera ter havido erro ou manipulação nas urnas, a percepção generalizada amplificada por meios midiáticos foi de que o sistema era inteiramente permeável a corrupções de todas os tipos. O não reconhecimento da vitória de Dilma desempenhará papel fundamental na despolitização e descrença na política institucional, estes elementos jogarão a população na direção perfeita para a ascensão do neofascismo global, ou seja, no anseio por um *outsider* político. O cálculo político do PSDB pareceu ser à época de acirrar a polarização e antipetismo para capitalizar a insatisfação popular, o que posteriormente não aconteceu. Já neste episódio acima mencionado pudemos verificar o ressentimento de classe (re)ascender em postagens nas redes sociais como Facebook e Twitter nos quais se acusavam os pobres e nordestinos de serem os responsáveis por mais uma vitória eleitoral do PT à presidência. O ódio à ascensão social das camadas mais baixas economicamente da população especialmente sob os governos de Luís Inácio Lula da Silva será fundamental para a compreensão do golpe à Dilma (do fomento de empresários às organizações políticas como o MBL e o Vem Para Rua até o financiamento de disparos de *fake news* na campanha à presidência de Jair Bolsonaro em 2018²⁰) conforme argumenta Jessé Souza em “A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato” (2017).

Outro elemento importante para entendermos a produção de subjetividades que se desdobraram em presenças massivas no golpe antidemocrático contra a presidenta Dilma Rousseff começou a ser gestado em 17 de março do ano de 2014

²⁰ A cronologia mais extensa e aprofundada da eleição de Dilma à ascensão de Bolsonaro pode ser vista no excelente artigo de Fabio Amorim ao site Outras Palavras sob o título “Viagem às origens do bolsonarismo” (AMORIM, 2021).

quando foi instaurada pela Polícia Federal do Brasil a Operação Lava Jato capitaneada pelo então juiz da 13ª Vara Criminal Federal de Curitiba Sérgio Moro. Com duração de 2014 até o ano de 2018, a operação que recebeu esse nome por ter iniciado investigando um posto de combustíveis que era utilizado para movimentações financeiras ilícitas, começou com 80 fases operacionais autorizadas, a primeira delas foi a prisão do doleiro Alberto Youssef que culminou com a prisão em 2018 do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, líder nas pesquisas de intenção de voto para o pleito daquele ano. Conforme posteriormente divulgados pelo site Intercept Brasil na série “Vaza Jato” (GREENWALD *et al.*, 2019), chats e áudios de Sérgio Moro, Deltan Dallagnol, dentre outros que coordenavam a Lava Jato, traziam a público uma série de ilicitudes e ilegalidades nos processos que levaram o Supremo Tribunal Federal (STF), no ano de 2021, a julgar Moro sob suspeição e assim anular muitas sentenças proferidas pelo então juiz da operação anos antes uma vez que estavam constatadas as inconsistências jurídicas orientadas por finalidades políticas, em especial o polêmico encarceramento do ex-presidente Lula três anos antes, peça fundamental para preparar terreno para o bolsonarismo. A Lava Jato, muito propagada pela grande mídia nacional, instilou no imaginário nacional a ideia de que o Partido dos Trabalhadores (PT) seria a encarnação de toda corrupção no cenário político nacional (e muito embora os vazamentos e própria atuação de Sérgio Moro posteriormente como Ministro da Justiça do governo Bolsonaro demonstrassem que a corrupção no Brasil é sistêmica) pois havia interesses políticos escusos na operação em usar o PT como causa de todos males nacionais. Ao usar esta estratégia de centralização e materialização da corrupção no Partido dos Trabalhadores, a Lava Jato conseguiu colocar a pauta “anticorrupção” como central no debate nacional da eleição de 2018, conseguindo mobilizar afetos e subjetividades na rejeição do PT enquanto alçava o juiz Sérgio Moro à idolatria por parte da população.

Ao construir o imaginário de que a corrupção se encarnava sobretudo na figura popular de Lula e do Partido dos Trabalhadores, a Lava Jato constituiu o cenário dialético subjetivo fundamental que anima todas modulações de fascismo na história: o nós x eles, este que é um jogo no qual a essência está em nossas qualidades serem de ordem negativa, ou seja, basta que não sejamos eles, os maus, os corruptos, os mentirosos, os ladrões, assim, através de um processo vulgar (porém extremamente

potente) de dialética hegeliana inconsciente, passamos a nos perceber como os bons, honestos e verdadeiros patriotas. Ainda que a política tenha passado a ser o centro das atenções da população, em especial após 2014, o campo de debate foi deslocado para o plano moral, causando paradoxalmente a enunciação contínua do debate político exaurindo o interesse geral com o intuito bem sucedido de despolitização massiva. Este não é um fenômeno puramente brasileiro da última década, a despolitização é estratégia promovida globalmente pelas técnicas neoliberais, prova disso é a ascensão de governos de extrema-direita ao redor do mundo que passaram por processos subjetivos despolitizantes análogos ao caso brasileiro.

Apercebendo-se do poder galvanizante da pauta moral e forte despolitização da população, Bolsonaro começou a ampliar sua popularidade, entretanto, se manteve quase um desconhecido do grande público até o ano de 2013 quando soube “surfar” a onda antipolítica emergente das ruas já nos primeiros protestos contra Dilma capitaneados pelo Vem pra Rua e Movimento Brasil Livre (MBL), estes respaldados por partidos como o MDB e PSDB. O MBL, sobretudo, importará a estratégia da alt-right estadunidense e trabalhará sobre a “memetização” da política e esta será ferramenta potente na conversão dos jovens na Internet às ideias da extrema-direita que será encarnada pelo deputado federal do baixo clero de Brasília Jair Bolsonaro, que além destes elementos citados anteriormente, terá a seu favor o contexto histórico que o encontrará no lugar certo e na hora certa à maneira que Trotsky citava o filósofo medieval Helvetius quando este dizia que “cada época tem seus grandes homens e se não os tem... inventa-os” (1969, p. 42). A invenção de Bolsonaro como encarnação dos anseios da população terá um ideólogo que o viabilizará e chancelará sua candidatura: Olavo de Carvalho.

31 OLAVO DE CARVALHO: O IDEÓLOGO DO BOLSONARISMO

Para compreendermos a dimensão da influência do autointitulado filósofo Olavo de Carvalho e como ele é figura central na produção das más presenças do

neofascismo brasileiro contemporâneo, recorreremos neste capítulo ao interessantíssimo trabalho de Michele Prado, escritora e pesquisadora da direita radical que publicou a obra “Tempestade Ideológica: Bolsonarismo: a *alt-right* e o populismo iliberal no Brasil” (2021) a partir da interessante e privilegiada posição de partícipe do ecossistema da direita nacional por se declarar politicamente uma liberal de direita.

O nome do pensador da extrema-direita brasileira emergirá no debate público já no longínquo ano de 2005 na rede social mais popular entre os brasileiros: o Orkut. Criada no ano anterior de 2004 a rede social rapidamente ganhou popularidade no país, e já no ano de debut do site havia uma comunidade intitulada “Olavo nos Odeia” cuja descrição nos dão pistas da problemática na ordem política e discursiva que o olavismo constituirá. Ao acessar a comunidade, se lia o seguinte na descrição:

VOCÊ SABIA:

- A ONU apoia o terrorismo? - Há uma conspiração comunista global e o movimento gay é parte dela? - A Lei da Inércia é falsa e Isaac Newton era burro? - Há livros ensinando crianças a fazer sexo oral com elefantes? - O Brasil hoje é uma ditadura comunista? - A mídia apoia os gays para promover o controle populacional? - O marxismo nasceu do satanismo? - Darwin é o pai do nazismo? - A web foi criada para combater o ateísmo? - O ser humano não precisa de cérebro para viver? - O nazismo e FMI são de esquerda? - Bill Clinton era um agente de Pequim? - Os EUA entraram no Vietnã para perder? - Há 40 milhões de comunistas no Brasil? - Não há diferença genética entre humanos e chimpanzés na gestação? - O empresariado nunca se organizou politicamente? - A ditadura foi branda e tinha eleições democráticas? - Che Guevara invadiu Angola oito anos após a sua morte? - O PT é responsável pela morte de 50 mil pessoas por ano? - O general Geisel era comunista? - Bush manteve seu país totalmente a salvo de ataques terroristas por oito anos? (PRADO, 2021, p. 22)

Muito embora Olavo de Carvalho já publicasse textos em jornais de grande circulação do país como O Globo, Folha de São Paulo e Zero Hora, dentre outros, o mesmo não era ainda uma figura de alcance popular como viria a se tornar anos depois com o advento das redes sociais. Prado relata no livro que participava de muitas comunidades e fóruns de direita que se ocupavam, via de regra, da discussão de textos e falas antipetistas de figuras como Diogo Mainardi e Reinaldo Azevedo. Muito embora este último tenha mencionado o quase mítico (no imaginário da direita

brasileira) “Foro de São Paulo”, o tema começou a circular de modo mais amplo e frequente a partir de debates nas redes propostos pelos alunos do Olavo de Carvalho e por ele próprio. Elemento fundamental da formação de subjetividades e presenças fascistizadas, a teoria da conspiração é nevrálgica para o funcionamento do maquinário de produção da má presença²¹ porque de um lado mina a noção mesma de realidade compartilhada e fratura narrativas factuais bem consolidadas como, por exemplo, o formato esférico do planeta Terra; por outro lado, estas teorias instalam o dispositivo sem o qual a extrema-direita não conseguiria se tornar um movimento de massas, a saber, a produção do pânico moral.

Se desde o Orkut Olavo de Carvalho ampliava sua mensagem passando quase que absolutamente despercebido pela academia e pelo campo da esquerda, sua projeção como guru e *popstar* da direita brasileira se deu no ano de 2013. Nos anos 2010 as placas tectônicas da política nacional haviam se movido e, se durante o primeiro mandato de Lula a direita se sentia encolhida e envergonhada de si, ela experimentará os frutos da batalha cultural que começou a promover nas redes sociais no começo dos 2000 dez anos depois. Exemplo simbólico desta movimentação da política nacional foi o lançamento em 2012 do livro “Por Que Virei à Direita” contendo textos de figuras públicas renomadas no Brasil como Luiz Felipe Pondé, João Pereira Coutinho e o filósofo (por muitos anos diretor do departamento de Filosofia da UFRGS) Denis Rosenfield. Entretanto, faltava a eles um elemento que Olavo de Carvalho oferecia: resposta a tudo. Olavo desde o princípio se posicionou como uma espécie de oráculo das teorias da conspiração e se arrogava a capacidade de explicar o todo do real a partir de relações estapafúrdias e fantasiosas entre fatos, fabricação destes e discursos. Contudo, como é importante lembrarmos Reich ao pensarmos no fascismo como modo de subjetivação, a mistificação em caráter messiânico dos líderes é peça-chave para a extrema-direita.

Segundo Michele Prado (2021), foi no ano de 2013 que “Olavo tornou-se um popstar”, em especial no Facebook onde seus textos bem escritos do ponto de vista gramatical concediam a ele imagem de erudito dentro da direita e contribuía, portanto, com a legitimidade na disseminação das teorias de conspiração propagadas

²¹ Boa e má presença serão discutidas posteriormente neste trabalho, entretanto, é importante ressaltarmos que a adjetivação não se dá por conteúdo moral, mas critério ético.

por ele. Seu foco era sobretudo a “guerra cultural” perpetrada pelo marxismo, elemento herdado dos ideólogos do paleoconservadorismo estadunidense. Nas teorias conspiratórias que criava ou propagava neste campo elas sempre giraram em torno da suposta dominação ideológica global por parte dos adeptos e partidários das ideias do filósofo e economista alemão Karl Marx. Seus seguidores à época já eram numerosos e estavam bem consolidados, havendo entre eles pessoas econômica e politicamente influentes. Em comum, seus seguidores tinham uma relação religiosa de adoração com o mestre e guru Olavo e não por acaso acabamos por ver já nos protestos de 2013 cartazes contendo o lema do olavismo, a saber, o famigerado “Olavo tem razão”. O olavismo dava o salto fundamental de passagem da simples presença digital para a presença física, e assim começava não só a tomar as ruas como pautar o horizonte do futuro próximo político do país. Estava instaurada, através sobretudo de Olavo de Carvalho, imerso no rescaldo do terreno apolítico e antipetista promovido pela grande mídia, a ideia fundamental do “nós x eles”, estrutura fundamental, relembramos, de todas modulações do fascismo.

Sob a demanda de lealdade irrestrita e subjugação incondicional ao mestre Olavo de Carvalho, a contraparte dada pelo mesmo, além do “pastoreio das consciências” de seus discípulos, seria o elemento essencial para compreendermos o anseio humano por se organizar em grupos: a sensação de pertencimento e constituição de identidade a partir da pertença nestes. No olavismo, a estrutura se dava aos moldes de uma seita, ou seja, quem questionasse ou se afastasse do guru seria tido por traidor e sofreria o ataque do mestre e de sua legião de adoradores e discípulos. A adesão ao olavismo implicava de um lado a reprodução das teorias e ideias do autodenominado filósofo, de outro a vigilância coletiva interna de todos sobre todos. Havia desde o princípio vários elementos que caracterizam o olavismo como seita, por exemplo, a noção de exclusivismo entre os alunos e discípulos de Olavo de Carvalho que eram incentivados e induzidos a se sentirem parte da nova elite intelectual brasileira que o mestre Olavo declarava estar criando; outros elementos de seita como a ideia de verdade suprema emitida pelo líder, o processo de conversão pessoal suportada sob forte componente emocional e a noção de fazer parte de um unidade encerrada em si a partir da adesão ao grupo compunham a estrutura dos seguidores do olavismo – e Olavo sempre propôs leituras totalizantes sobre o real

calçadas na nevrálgica noção de guerra cultural de dominação global marxista, como já mencionado acima, demandando assim absoluta devoção e fidelidade ao guru que os guiaria nesta cruzada conservadora contra a suposta degeneração e dominação marxista.

Com a tomada das ruas em junho em 2013 por todo país, elas foram rapidamente capturadas por movimentos como o MBL (Movimento Brasil Livre), grupo financiado pelo think tank liberal estadunidense Atlas Foundation (BAGGIO, 2016), o movimento Vem Pra Rua, grupo alegadamente suprapartidário criado por Rogério Chequer e Collin Butterfield, dois sujeitos ligados ao mundo financeiro e empresarial com ideias neoliberais conforme afirmam Fernanda Garcia e Cleber Lopes (2017). Estes grupos não só despolitizaram as pautas das manifestações surgidas pelo aumento da passagem do transporte público no referido ano como se valeram e modularam a multidão através do forte e já consolidado sentimento antipetista. Entretanto, voltamos aqui para o papel e centralidade de Olavo de Carvalho que incutirá nas massas indignadas que iam às ruas em junho de 2013, a partir da pauta e sentimento antipetista, teorias e estratégias da extrema-direita global. Importante aqui ressaltar que o MBL, conforme afirma Prado (2021, p. 43), trouxe a batalha “memética” para as redes brasileiras importando assim a estratégia bem sucedida nas redes da *alt-right*²² estadunidense. Olavo de Carvalho, já nesta altura alçado à condição de ídolo e guru da nova massa à direita política on-line, tornou-se presença constante em cartazes nas manifestações em 2014, ano crucial para o futuro golpe contra a presidenta Dilma. Neste momento “o olavismo não estava mais restrito à bolha virtual da direita, agora estava nas ruas, e outro nome começaria a aparecer, através do próprio Olavo de Carvalho e seus alunos: a família Bolsonaro” (PRADO, 2021, p. 43).

Se um ano antes, em 2013, Bolsonaro fora vaiado em várias manifestações, a

²² O termo *alt-right* (“alternative right”: direita alternativa) foi criado como movimento político conforme o compreendemos atualmente a partir do lançamento do *webzine* (revista virtual) “The Alternative Right webzine” pelo nacionalista supremacista branco Richard Spencer. As ideias da *alt-right* são baseadas no paleoconservadorismo (grupo que rejeita o conservadorismo institucional por considerá-lo muito “liberal”), no *Dark Enlightenment* (espécie de Iluminismo às avessas que prega o anti-igualitarismo, o sentimento de antidemocracia e o reacionarismo) e da *Nouvelle Droite* francesa (movimento de extrema-direita fascista nascido na França nos anos 1960). O termo *alt-right* se popularizou primeiramente no fórum on-line 4chan, um dos principais espaços virtuais da construção da guerra memética trumpista e neofascista estadunidense analisada por Angela Nagle em “Kill All Normies: the online culture wars from Tumblr and 4chan to the alt-right and Trump”(2017).

chancela de Olavo de Carvalho ao deputado do baixo-clero o tornará não só aceito como liderança do novo reagenciamento da direita e extrema-direita nacional como foi postulado como única alternativa possível por este campo político. Com a guerra memética sendo travada sobretudo no Facebook no qual as páginas bolsonaristas se multiplicavam desde 2013, e com o apoio da projeção da figura do deputado na TV aberta por programas como o humorístico da Bandeirantes CQC, além de entrevistas corriqueiras no programa de Luciana Gimenez, Bolsonaro foi gradativamente sendo construído como o ponto de chegada da insatisfação contra o governo de Dilma se valendo do cenário de despolitização generalizada promovida pelos atores acima citados.

A introdução das estratégias da *alt-right* e de autores da mesma na “bolha da direita virtual desde 2013” se dava “através dos principais influenciadores da direita, o grupo ligado ao seminário de filosofia do Curso On-line de Filosofia (COF) (PRADO, 2021, p. 49), ou seja, a partir do grupo de alunos do Olavo de Carvalho. A inserção das ideias da *alt-right* no cenário nacional causou desdobramentos importantes nos discursos e práticas da direita brasileira, exemplo disso é o engajamento através do preconceito que captura os sujeitos em seus afetos de ódio às minorias muitas vezes não verbalizados. Esta estratégia conhecida por “desengajamento moral” foi proposta pelo jornalista da extrema-direita e fundador do site Breitbart News (que anos após sua fundação foi comprado por Steve Bannon e se constitui como o centro das narrativas do trumpismo e supremacismo branco no país da América do Norte) Andrew Breitbart. Afirmava ele em seu livro de “Righteous Indignation: excuse me while I save the world” de 2011 citado por Michele Prado (2021, p. 50) que o *ethos* da *alt-right* deveria ser pensado do seguinte modo:

Agora você conhece o Complexo²³ e sabe que podemos combatê-lo se apenas usarmos as táticas certas, entendermos nossos oponentes e caminhar em direção à ira. Caminhe em direção à ira. Não se preocupe em ser chamado de racista, homofóbico, sociopata, um xenófobo heteronormativo violento com impulsos fascistas. Eles dizem todas essas coisas sobre você porque estão mantendo você

²³ O “Complexo” se refere a uma teoria conspiratória na qual a mídia estadunidense seria controlada por um conglomerado ligado ao Partido Democrata, o que faria com que as notícias e narrativas todas possuísem viés esquerdista e intentassem destruir a civilização ocidental ao instilar no grande público valores como multiculturalismo, igualdade e identidade de gênero, aceitação à imigração e globalização.

dentro do Complexo, forçando você a responder ao manual deles. Eles querem pará-lo em suas trilhas. Mas, se você continuar, se disser a eles que pode parar com as balas verbais e continuar andando, você enviará mensagens para as pessoas que estão torcendo por você, que concordam com você. É assim que você constrói um movimento invencível disposto a jogar de acordo com suas próprias regras.

Este trecho deixa evidente dois traços importantes da nova extrema-direita global: a certeza de possuírem a verdade apesar dos constrangimentos impostos pela sociedade e o maquiavelismo moral de desengajamento ilustrados pelo “não importa se te chamarão de racista, homofóbico etc.”. O *ethos* da *alt-right* introduzida por Olavo e discípulos no Brasil, agenciado à moda brasileira pelo bolsonarismo, constituirá modos do que tomamos por má presença, ou seja, a presença cujo horizonte é a obstrução, subjugação, opressão e mesmo a eliminação de outras potências e modos de ser.

Para compreendermos esta materialização dos discursos (em parte até pouco tempo antes interditados do debate público visto ferirem padrões éticos basilares para a convivência em sociedade como antissemitismo, racismo, discriminação de gênero e identidade de gênero) precisamos compreender rapidamente dois conceitos: a Metapolítica e a Janela de Overton.

32 METAPOLÍTICA E A JANELA DE OVERTON

Nascido em 22 de janeiro de 1891 na cidade de Ales, na Sardenha, na Itália, o jornalista, crítico literário, historiador, político e filósofo marxista Antonio Gramsci mudaria completamente a perspectiva dos embates do poder à esquerda e paradoxalmente se tornaria a chave de compreensão da bem sucedida investida global do neofascismo contemporâneo. Quando detido pelos fascistas liderados por Benito Mussolini em 8 de novembro de 1926 (com pena inicial de 5 anos, tendo sido posteriormente aumentada para 20), Gramsci escreveu 32 cadernos que posteriormente foram publicados sob o título “Cadernos do Cárcere” (2001-, 2002,

2007a, 2007b) que continham reflexões redigidas entre 8 de fevereiro de 1929 e agosto de 1935. Nestas anotações, que em princípio não seriam publicadas, havia uma percepção inovadora para os teóricos do poder: a batalha cultural.

Sob o conceito de hegemonia e bloco hegemônico Gramsci defendia que a proeminência e controle das classes dominadas pelas classes dominantes não se dava tão somente pelos atributos categorizados por ele como infraestrutura (forças produtivas, relações sociais de produção etc.), elas dependiam também da superestrutura da ideologia, ou seja, este modo de construção de subjetividades produzido pelas classes dominantes através de sistemas de ideias, doutrinas e crenças. De qual modo se produz ideologia? Gramsci aponta para a cultura e desloca o embate dos poderes em grande medida para o horizonte cultural. Ao analisar os jornais, meio de comunicação mais popular à sua época, o filósofo italiano desnudava as ideias, valores e crenças que subjaziam as pretensamente neutras e objetivas notícias dos periódicos. Gramsci se punha a questionar por que algo era passível de ser noticiado ou não e de qual modo se relatavam as notícias: o tipo de linguagem, as noções subjacentes à perspectiva produzida pelo periódico em questão, os valores intrínsecos aos discursos, dentre outros aspectos. Seu questionamento sobre a construção ideológica hegemônica interpelava as instituições, sobretudo o papel da educação escolar (daqui se depreende facilmente a obsessão da extrema-direita contemporânea com a educação, desejo por *home schooling* e a pretensa “ideologia de gênero” supostamente ensinada nas salas de aula).

O pensamento gramsciano legará a concepção de que a cultura não se depreende da política, mas o contrário, é a política que se depreende da batalha cultural sempre posta nas mais diversas sociedades ao longo da história. Nos anos 1960, a Nova Direita francesa (*Nouvelle Droite*), através sobretudo de Alain de Benoist, apercebeu-se que perdia mentes e corações da população francesa e encontrou na figura do filósofo marxista italiano a chave para o ressurgimento não somente da extrema-direita francesa mas do campo político de modo global. No ano de 1969 Benoist fundou o GRECE: Grupo de Pesquisa e Estudos por uma Civilização Europeia cujo objetivo era engajar intelectuais nacionalistas em uma espécie de círculo de gramscianos de direita e formar estratégias de combate na ordem cultural de pautas conservadoras e frequentemente xenófobas e racistas. Gramsci será o autor

fundamental do emblemático livro de Benoist em 1979 intitulado *Les idées à l'endroit* (BENOIST, 1979) (algo como “pensando direito”, mas com nuance linguística que pode ser entendido quase como “pensando à direita”). Nesta obra central da Nova Direita francesa, Benoist defende que a direita abandone a compreensão de que a luta se dá na disputa imediata de poder político em eleições, o entendimento de Benoist é que são necessárias estratégias de embate na ordem cultural. Desta percepção da necessidade da extrema-direita deslocar seu campo de batalhas, e sob forte influência da obra de Gramsci, nascerá o conceito de metapolítica, extremamente importante para compreendermos o avanço neofascista nas redes sociais e nas ruas ao redor do mundo.

A definição de metapolítica para Alain de Benoist “se baseia na compreensão de que as ideias desempenham um papel fundamental na consciência coletiva e, de modo mais geral, em toda história humana” (PRADO, 2021, p. 79). Michele Prado ainda atenta para que o conceito possui algumas influências mais antigas a Gramsci e assim carregaria em si certa noção religiosa de transcendência. Em 1941 o historiador e poeta estadunidense Peter Viereck teria traçado, segundo Prado, a relação entre a evolução ideológica do romantismo alemão a Hitler afirmando que “o círculo de nacionalistas do compositor Richard Wagner foi o primeiro a usar esta palavra Metapolitik como o ideal político da Alemanha” (PRADO, 2021, p. 79). Contemporaneamente, o termo metapolítica apareceu já inúmeras vezes no blog do ex-chanceler do governo Bolsonaro Ernesto Araújo (cujo blog foi intitulado justamente pelo mesmo como “Metapolítica”).

A estratégia da Nova Direita francesa de disputa política através da metapolítica influenciará os paleoconservadores estadunidenses e a alt-right posteriormente, estas que são as três grandes correntes de influência do bolsonarismo. Assim sendo, consideramos relevante tratarmos neste momento da teoria da “Janela de Overton”. Estamos já habituados à popularização de discursos preconceituosos tanto nas redes sociais quanto por parte de líderes políticos como Donald Trump, Duterte, Orban e Jair Bolsonaro, dentre outros, e a cada discurso que contém ideias racistas, LGBT+fóbicas, xenófobas, supremacistas, machistas e abertamente nazistas, estes líderes e influenciadores da extrema-direita buscam mover a “Janela de Overton”. O conceito vem da teoria de Joseph P. Overton, ex-vice-presidente do

Centro de Políticas Públicas de Mackinac no estado do Michigan, Estados Unidos: a teoria é conhecida também como “janela de discurso” e consiste na descrição e análise da gama de ideias toleradas em determinado momento histórico pelo discurso público, como por exemplo, se alguém há 100 anos defendesse que a escravidão não seria imoral e deveria ser visto como natural no sul dos Estados Unidos ou mesmo em regiões do Brasil. Esta narrativa não seria prontamente rechaçada e tida prontamente por absurda pois possivelmente haveria muitas pessoas que considerariam esta ideia plausível e em alguma medida válida. Com o passar dos anos, a Janela de Overton sobre escravidão e racismo se moveu tornando intolerável este tipo de ideia no debate público. Entretanto, a extrema-direita, a partir dos fóruns no quais a *alt-right* se expandiu como 4chan, 8chan e alguns tópicos do reddit, apercebeu-se de que o discurso polêmico poderia eventualmente ser naturalizado como “meme” ou mesmo que ao escandalizar a opinião pública, esta atenção por meio do choque colocaria no centro do debate público ideias que estavam interdidas pois mesmo a rejeição e condenação da sociedade sobre um tema poderia ser o primeiro passo para se mover a não estanque e nem estável “Janela de Overton”. Quando o então deputado Jair Bolsonaro falou no programa de TV aberta Superpop da Rede TV em 2016 que não empregaria mulheres com o mesmo salário que homens, embora admitisse que existiam mulheres “competentes”, o flagrante machismo de sua fala dialogou com preconceitos arraigados na subjetividade do cidadão médio brasileiro, abrindo assim o debate de uma ideia machista sem nenhum amparo lógico ou científico para o grande público, ou seja, movendo a “Janela de Overton” e angariando simpatia entre os telespectadores. Overton categorizou as etapas para a movimentação de uma ideia na discussão pública do seguinte modo: sem esta parte da posição de inaceitável, é necessário primeiramente a abertura do debate para que algo soe verossímil ao ouvinte, ou seja, algo que seja percebido como: “isto é um absurdo mas nunca pensei nisto antes, vou pensar um pouco mais”. A partir daí haveria o avanço do tema para uma posição de neutralidade do outro que passa a se considerar sem opinião formada sobre o assunto; posteriormente a ideia ou conceito são articuladas para soarem como prováveis, ou seja, não necessariamente a aceitação da ideia por completo, mas a sensação que seria possível concordar com ela; o último passo do processo é que aquela ideia, por mais preconceituosa ou problemática que seja, não só é aceitável como se assemelha a uma verdade revelada. A “Janela de Overton” nos ajuda a

compreender a captura das subjetividades através de *fake news*, preconceitos e uma gama infindável de teorias da conspiração pela extrema-direita global contemporânea.

Mover a “Janela de Overton” é “o intuito principal da metapolítica da extrema-direita que também se utiliza hoje do *trolling* e da fomentação às *shitstorms*” (PRADO, 2021, p. 209), ou seja, esta se vale como método de ataque extremamente violentos e vulgares coordenados por fóruns contra determinados indivíduos. Para chegarem ao poder, os líderes da extrema-direita necessitaram e continuam necessitando pautar os debates, assim como engajar culturalmente a população em determinadas pautas mobilizando afetos específicos e nublar o que poderíamos chamar de campo cognitivo comum (horizonte de ideias e fatos básicos compartilhados por uma sociedade como o já não tão óbvio fato de o planeta Terra ser um geóide de forma esférica e não ter formato plano). Com a metapolítica e movimentação da “Janela de Overton” fomentados por teorias da conspiração e *fake news* impulsionadas por disparos pagos por empresários no WhatsApp, assim como por influenciadores de direita no YouTube, Facebook, TikTok, Instagram e Twitch de discursos que tensionam os limites do que é passível de debate como a própria noção de factualidade e realidade pelos líderes da extrema-direita global, temos todos os ingredientes dos processos fascizantes das subjetividades que desembocarão nas más presenças massivas no Brasil desde 2013 nas ruas e que, nos EUA, que culminaram simbolicamente com a invasão do Capitólio em 6 de janeiro de 2021.

Ainda sobre essa maquinação de más presenças no Brasil, o dado relevante sobre a produção de neofascismo no Brasil é o aumento de 270% dos grupos neonazistas no país, estes organizados em mais de 530 núcleos em todo território nacional (até 2018 havia regiões do Brasil sem registros relevantes de grupos neonazistas cuja presença se concentrava sobretudo nas regiões Sul e Sudeste) com até 10.000 membros ativos no país em franca ascensão desde 2019 até 2022, ou seja, período intimamente ligado à eleição de Jair Bolsonaro, como demonstrou o estudo feito pela antropóloga Adriana Dias (FANTÁSTICO, 2022). Neste aspecto é necessário retomarmos um ponto crucial: o neofascismo, como afirmamos anteriormente com Lazzarato, é produzido como resposta neoliberal à sua própria crise de 2008, assim, um novo dispositivo de presença e subjetivação emergirá neste cruzamento atual entre neoliberalismo e neofascismo: a cidadania sacrificial.

Passemos à produção sobre o tema da filósofa Wendy Brown para estarmos aptos a entender o diagrama de poderes e produção de presença contemporâneos.

33 A CIDADANIA SACRIFICIAL DO NEOLIBERALISMO

O que os tempos apocalípticos também fazem ver é que o (novo) fascismo é a outra face do neoliberalismo. (LAZZARATO, 2019, p. 9)

Um argumento bastante corriqueiro e falacioso entre os neoliberais é de que o ideário liberal (como se fossem herdeiros mantenedores da integridade dos valores que emergiram filosoficamente no século XVIII no liberalismo inglês) seria a antítese de governos autoritários, e portanto, diametralmente oposto ao fascismo em todas suas roupagens. Muito embora esteja documentado (e aqui citado anteriormente) o modo elogioso com que Hayek tratava o golpe pinochetista no Chile e o laboratório neoliberal que foi a economia chilena pós-73 povoada pelos “Chicago Boys” de Milton Friedman, os neoliberais jamais hesitaram em dar suporte e promover regimes autoritários quando o sistema capitalista, em sua sanha de (auto)fagocitação infinita, engasgou seu maquinário e demandou soluções extremas para as próprias crises que instaurara. O neofascismo contemporâneo é produto da crise econômica global iniciada em 2008, ou seja, é a resposta que o neoliberalismo encontrou para seu mais novo impasse como sistema global e globalizante. Resta então a dúvida, por que o neoliberalismo fez ressurgir valores que ele mesmo fissurou como nacionalismo e identidades heterocentradas? Com a globalização (produzida pelo capitalismo) e as fronteiras identitárias e subjetivas foram borradas, causando algo próximo de um niilismo subjetivo para muitas pessoas uma vez que a identidade serviria como modo de orientação e leitura do mundo como argumenta Alain Duhamel (2019) em artigo no *Libération* intitulado “O triunfo do ódio na política” no qual afirma que “o império atual do ódio ressuscita fronteiras de classe e de casta, por vezes há muito borradas”, assim, a estratégia foi galvanizar os corações e mentes através da reconstrução subjetiva de fronteiras rígidas conservadoras cujo combustível é “esse ácido do ódio

que corrói a democracia e subitamente submerge uma sociedade política decomposta, desestruturada, instável, frágil, imprevisível”.

Ao final do ano de 2016 o filósofo camaronês Achille Mbembe (2017) declarou em entrevista ao *The Guardian* que “a crescente bifurcação entre a democracia e o capital é a nova ameaça para a civilização” pois as demandas do capital em relação aos valores e instituições da democracia liberal estavam em crescente tensionamento e rota de choque. Mbembe prossegue na referida entrevista em tom quase profético quando afirmava que:

Outro longo e mortal jogo começou. O principal choque da primeira metade do século XXI não será entre religiões ou civilizações. Será entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal, entre o governo das finanças e o governo do povo, entre o humanismo e o niilismo. (MBEMBE, 2017)

O que o pensador camaronês diagnosticava à época desenrolou-se no neofascismo contemporâneo e global que se valeu por sua vez do niilismo que o processo esquizofrenizante do capitalismo causou sobre as coordenadas subjetivas que a identidade e cultura, ao serem borradas e eventualmente dilaceradas sem possibilidade de construção de nada no seu lugar, promoveu: “o capitalismo neoliberal deixou em sua esteira uma multidão de sujeitos destruídos, muitos dos quais estão profundamente convencidos de que seu futuro imediato será uma exposição contínua à violência e à ameaça existencial”, portanto, independente do julgamento moral possível sobre o porquê sentirem como ameaças a si o borramento das fronteiras identitárias subjetivas, diz Mbembe (2017) que estas pessoas “anseiam genuinamente um retorno a certo sentimento de certeza – o sagrado, a hierarquia, a religião e a tradição”, mas que para alcançarem estas platitudes ou reconstruírem estes castelos de areia à beira do mar que são as coordenadas identitárias, são convencidos intimamente de que “as nações se transformaram em algo como pântanos que necessitam ser drenados e que o mundo tal como é deve ser levado ao fim”. A limpeza do Outro que corrompe suas coordenadas existenciais e, portanto, o ameaça, está no cerne de toda subjetivação e presentificação do fascismo: “para que isto aconteça, tudo deve ser limpo” e esta higienização virá de “uma luta violenta para restaurar sua

masculinidade, cuja perda atribuem aos mais fracos dentre eles, aos fracos em que não querem se transformar”.

A compreensão do filósofo camaronês era de que “sob as condições do capitalismo neoliberal, a política se converterá em uma guerra mal sublimada” como de fato ocorre nas cambaleantes democracias liberais como a dos Estados Unidos e do Brasil, por exemplo. Mbembe (2017) ainda afirmava que a natureza desta batalha que se avizinhava seria “uma guerra de classe que nega sua própria natureza”, ou seja, a despeito do pertencimento dos sujeitos ou mesmo de suas “lutas” por limpeza e restituição das fronteiras identitárias irem objetivamente contra si mesmo em inúmeras medidas, será “uma guerra contra os pobres, uma guerra racial contra as minorias, uma guerra de gênero contra as mulheres, uma guerra religiosa contra os muçulmanos, uma guerra contra os deficientes”. A questão que se sobressai após a materialização desta previsão profética do pensador camaronês, ao custo da razão e do sacrifício de relações afetivas canalizadas pelo ressentimento e ódio, é que talvez tenhamos chegado à formulação moderna da grande questão do pensamento de Spinoza: por que as pessoas lutam por sua escravidão como se fosse sua libertação, ou melhor posto para os dias atuais, o que leva as pessoas a sacrificarem suas condições psíquicas, materiais e até suas próprias vidas em prol das demandas da etapa atual do neoliberalismo e seu bebê de profeta do neofascismo? Para buscarmos respostas para esta questão complexa e crucial recorreremos ao conceito da filósofa Wendy Brown de “cidadania sacrificial”.

O efeito da condição sacrificial na cidadania contemporânea demanda recuo aos dispositivos economizantes colocados em marcha sob o neoliberalismo pois neste horizonte encontraremos o ponto de inflexão daquilo que ficou célebre na obra foucaultiana como “empreendedor de si”. A economização da vida consiste na “conversão de domínios, atividades e sujeitos não econômicos em econômicos”, inundando não apenas a dimensão existencial do trabalho, mas “a todas as esferas da vida” (BROWN, 2018, p. 5). Conforme explicado aqui anteriormente, o capitalismo não é apenas um modo de organizar e produzir determinadas relações econômicas, mas é concomitantemente (para que possa inclusive permanecer vigorando) regime de subjetividades e gestão dos corpos, assim, a produção discursiva tem especial relevância na elucidação do que significa a economização neoliberal da vida: esta

consiste na conversão interminável e sempre recomeçada das pessoas em capital humano, sejam elas “de si mesma, das empresas, e de uma constelação econômica nacional ou pós-nacional, como a União Europeia” (BROWN, 2018, p. 6). Há mutação da percepção de todos âmbitos vitais como educação, consumo, carreira profissional e até mesmo escolha de parceiros afetivos/sexuais sob o prisma do empreendedorismo de si como se devêssemos gerenciar nossas vidas como empresa individual. Assim sendo, pululam as práticas da religião do bem-estar como mentorias, *coaches* e toda uma sorte de terapêutica da empresa do eu. Uma empresa, como tal, não dá atenção demasiada às outras empresas senão enquanto concorrentes, entretanto, a dimensão concorrencial que está no cerne da economização neoliberal se expande e invade todos os campos do viver.

A liberdade que o neoliberalismo promove é ilusória porque serve apenas para desvincular o sujeito das relações comunitárias e das instituições produzidas socialmente: o atomismo capitalista é instaurado e parte do seu funcionamento é condicionar o indivíduo a crer que ele é livre para se vincular ou desvincular do que quer que seja: direitos, deveres, ritos sociais, laços de responsabilidade etc., quando em verdade ele é atrelado em todas as relações aos valores sutis (porém extremamente coercitivos) do horizonte neoliberal de mundo. Como ocorre essa subjugação do sujeito (neo)liberal tornado liberto? Explica Wendy Brown (2018, p. 8):

Ao mesmo tempo, o sujeito, tomado como capital humano por empresas e macroeconomias, acaba por ficar inteiramente preso às necessidades, trajetórias e contingências dessas entidades e ordens. Enquanto o ideal liberal clássico de autonomia e liberdade individual é explorado pelo processo neoliberal de delegação do poder decisório, operacionalidade e responsabilidade aos indivíduos, esse mesmo ideal é esvaziado à medida que a desregulamentação elimina os diversos bens públicos e benefícios de seguridade social, desata os poderes do capital corporativo e financeiro, e desmantela aquela clássica solidariedade, própria do século XX, entre trabalhadores, consumidores e eleitores. O efeito combinado é a geração de indivíduos extremamente isolados e desprotegidos, em risco permanente de desenraizamento e de privação dos meios vitais básicos, completamente vulneráveis às vicissitudes do capital.

Argumenta a filósofa que há uma metamorfose em valores fundamentais e universais na democracia liberal de igualdade e liberdade, ambas deslocadas para a perspectiva econômica. Assim, “a liberdade é reduzida ao direito ao

empreendedorismo e sua crueldade, e a igualdade dá lugar a mundos ubiquamente competitivos de perdedores e vencedores”. Entretanto, estes conceitos deslocados sofrerão modulação que arrastará a subjetividade economizada para a produção da cidadania sacrificial cujos custos são de ordem material, subsistência, e no limite, da própria vida como a pandemia e a onda negacionista nos provaram em infindáveis casos. O segundo momento após a economização da vida trata de conectar a dimensão do empreendedor de si com uma nação ou causa política, por exemplo, e é neste ponto que emerge “uma lógica que combina um pensamento simplificador sobre o capital humano de empresas de sucesso com um discurso nacional-teológico de sacrifício moralizado” (BROWN, 2018, p. 9), ou seja, a partir da subjetividade que percebe-se como empresa, a linha do horizonte de perspectiva é estendido para o projeto de nação (construído sob a arquitetura mística e religiosa de que nos fala Reich) que compreenderá a gramática neoliberal do “sacrifício”, este por sua vez será postulado no paradigma nacional-teológico como “um sacrifício necessário à saúde e sobrevivência do todo. Sacrifício moralizado que resolve artificialmente o paradoxo da conduta não recompensada, prescrita de maneira normativa pelo neoliberalismo”.

Isto quer dizer que após fissurar as relações dos indivíduos com as instituições legais do estado e romper a premissa de solidariedade social, os sujeitos agora “livres” e economizados são interpelados a conjuntos de regulações e imperativos de natureza econômica e política no qual “enquanto a cidadania neoliberal deixa o indivíduo livre para cuidar de si mesmo, ela também o compromete, discursivamente, com o bem-estar geral”, mas não o bem-estar da sociedade que interpelaria a produção da desigualdade econômica e social pois isto tiraria o véu da invisibilidade do capitalismo como máquina produtora da mesma, o bem-estar aqui é entendido como promoção da liberdade economizada de todos que devem responsabilizarem-se por suas sortes e desgraças, mas ironicamente “demandando sua fidelidade e potencial sacrifício em nome da saúde nacional ou do crescimento econômico. Esta é a inversão paradoxal da liberdade neoliberal” (BROWN, 2018, p. 10).

No curso do Collège de France dos anos 1975-1976 intitulado “Em defesa da sociedade” Michel Foucault (2005) identificava na governança emergente do neoliberalismo os processos aparentemente paradoxais de reunir e separar, acumular e isolar, ou seja, a estratégia economizante de todos campos da vida que necessitam

produzir o duplo movimento de por um lado isolar o indivíduo e instituir seu microrreino da “liberdade” (para poder responsabilizá-lo), fazendo-o crer que é o CEO de sua empresa de si, ao mesmo tempo, por outro lado, a economização da vida atrela os sujeitos a um projeto geral de gestão do todo social sob o pano de fundo dos valores e perspectivas do neoliberalismo preconcebidos em processo de “integração e individualização, cooperação sem coletivização”, como define Brown (2018, p. 17).

A governança neoliberal incide discursivamente sobre as subjetividades e desdobra sua materialidade em práticas de diversas naturezas nas quais reafirma implícita ou explicitamente a responsabilização individual do indivíduo cifrado entendido (pelos poderes e por si) como capital. Nesta lógica planificada de economização da vida, as disparidades sociais, econômicas, políticas, étnicas, raciais, de gênero etc., e sobretudo as estratégias e dispositivos que as constituem são abstraídas, tornadas irrelevantes e mesmo incogitáveis já que todos teríamos fantasiosamente as “mesmas oportunidades e direitos”. A meritocracia é o mantra da governança neoliberal e este credo exigirá reiteradamente seus libelos sacrificiais. Assim, a cidadania sob a governança neoliberal, mesmo em governos à esquerda ou progressistas no espectro político, tende a ser reduzida em seu horizonte de presença política à inclusão no mercado de crédito e consumo, constituindo e instilando passividade política nos sujeitos, fazendo assim com que não haja “lugar para uma cidadania agonística ou agitadora”(BROWN, 2018, p. 33).

Com a cidadania alijada do engajamento público como formulação das democracias ao ser modulada sob os parâmetros mercadológicos, esta, a cidadania, é modulada sob a responsabilização empreendedora que compreende a noção de sacrifício, seja ele pessoal, seja ele compartilhado. O sacrifício é um potencial dispositivo sempre ao alcance dos dedos da governança neoliberal. Quando utilizado no âmbito macro é tornado “política de austeridade”, já no micro se torna um “cortar na própria carne”. Brown (2018, p. 33-34) explica como opera o dispositivo sacrificial do seguinte modo:

Esse sacrifício pode variar entre sofrer os efeitos diretos da terceirização de postos de trabalho, cortes em licenças, salários ou benefícios, e sofrer os efeitos indiretos da estagflação, restrições ao crédito, crises de liquidez ou de moeda. Pode ser amplamente compartilhado, como a redução do investimento estatal em educação,

ou ser sofrido individualmente, como o fenômeno “último contratado, primeiro demitido”; pode também, como é mais frequente, ser sofrido desproporcionalmente mais pelo grupo ou classe mais fraco, como é o caso das licenças ou férias coletivas involuntárias, ou das reduções nos serviços públicos.

Com o anestesiamiento do caráter ativo da presença política que a cidadania historicamente produziu nos regimes democráticos, ela é modulada em um duplo movimento de internalização da responsabilidade do sujeito como capital humano por um lado e noutro a expansão do caráter sacrificial como plano virtual sempre pronto a se atualizar das mais variadas formas. Nesta inflexão incidirá o neofascismo pois a crise iniciada em 2008 no capitalismo neoliberal ameaçava na ordem subjetiva desnudar o niilismo intrínseco ao capital e se mostrar como vazio de sentido. O efeito colateral da esquizofrenização do capitalismo, como apontaram Deleuze e Guattari (1995a, 1995b, 1996, 1997a, 1997b), é a perda do sentido, horizonte necessário para a função subjetiva e existencial que os valores identitários, éticos, morais e de pertencimento constituem, a saber, coordenadas existenciais para orientação e leitura de mundo. O conservadorismo político e moral, amplificados pelo neofascismo, “requeentam” conceitos românticos do final do século XIX, início do XX como nacionalismo, moralismo e identidades binárias heteronormativas. Toda esta operação só parece ter sido eficiente, seja no fascismo histórico italiano e alemão como no contemporâneo, através da constituição da dialética do Outro como ameaça, assim como através da contínua produção de atenção e presença pela mobilização do pânico moral. É através deste pânico moral contínuo identificado na categoria do Outro (o comunista, o trans, a bicha, a lésbica, o petista, o judeu, o professor marxista...) que o neofascismo capturará as subjetividades e mobilizará o desejo para a produção da má presença, retendo em si como dispositivo potencial sempre prestes a ser acionado a cidadania sacrificial implantada anteriormente pelo neoliberalismo nas subjetividades.

Em prol desta guerra santa nacional-teológica contra o Outro que “corrompe” a saúde da nação, o sacrifício é acionado e absolutamente tudo é possível para aqueles capturados pelos discursos neofascistas, mesmo a voluntária eliminação física de si, como prova, por exemplo, a matéria de O Globo de 4 de maio de 2020 (ZARUR; MAZZI, 2020), início da pandemia global de covid-19, apontava a tendência de maior contágio de até 18,9% nas cidades onde o presidente Jair Bolsonaro, negacionista de

primeira hora da doença, obteve maior votação. Outro estudo feito em outubro do mesmo ano feito pela UFRJ em parceria com o Instituto Francês de Pesquisa e Desenvolvimento divulgado pela Folha de São Paulo (GARCIA, 2020) em 12 de outubro de 2020 comprovou a tendência daquilo que a pesquisa nominou como “efeito Bolsonaro”, ou seja, a tendência à maior contaminação por covid-19 nas cidades com mais eleitores de Jair Bolsonaro assim como a propensão à minimização e mesmo negação do perigo e da própria existência da doença pelas populações destas cidades, corroborando assim com a matéria de O Globo de maio do mesmo ano citada anteriormente.

Outro fator importante para entendermos a operacionalização da cidadania sacrificial do neoliberalismo na modulação neofascista foi a falsa dialética defendida por Jair Bolsonaro desde o início do advento da pandemia de covid-19 entre “salvar” a economia ou salvar vidas – como se tratasse de uma escolha de oposição irreconciliável. Uma vez que a subjetivação dos indivíduos se dá sob o plano economizante do capital humano e os valores do capital estão introjetados, “esse cidadão está comprometido com o valor único e superior do crescimento econômico”, assim sendo, ele “pode ser sacrificado às necessidades, vicissitudes e desigualdades do capital em seu posto de trabalho, nação ou constelação pós-nacional” (BROWN, 2018, p. 35). Ao se valer de retórica negacionista acerca da pandemia de covid-19, Bolsonaro (assim como Trump, Orbán e outros populistas de extrema-direita) incitou a população a correr risco de vida, ativando o dispositivo da cidadania sacrificial em prol do sistema capitalista – que em verdade se mostrou, por óbvio, uma perspectiva contraproducente aos interesses do próprio capital já que as infecções, mortes e caos da saúde pública causada pela pandemia foram e são enormemente mais prejudiciais aos indicadores econômicos que o gerenciamento responsável e preocupado com as vidas humanas durante o surto pandêmico.

A lógica narrativa bolsonarista de ativação do sacrifício passou por outro elemento nevrálgico da governamentalidade neoliberal observado por Wendy Brown: a delegação. Ao negar a pandemia e incitar a população a se expor ao vírus, quando a esperada catástrofe causada pela contaminação massiva por covid-19 emergiu, Bolsonaro se valeu da delegação para se desresponsabilizar sobre o custo de vidas causado pela ausência de planejamento e gerenciamento da pandemia de seu governo.

O Governo Federal delegou, por negligência e desinteresse, às unidades da federação e municípios a responsabilidade de manejar a pandemia, assim sendo, o ponto central nesta estratégia da delegação (seja ela ativa, ou como neste caso, passiva porém intencional) é o desinvestimento do Estado de tudo que escape aos interesses do capital sob a perspectiva neoliberal, esta que não intenta, como se tornou estabelecida a leitura imprecisa e apressada, o fim do Estado, mas sim torná-lo puro instrumento de regulação de juros, crédito e salvaguarda de falência de empresas do setor privado. Explica Brown (2018, p. 36):

[...] a governança neoliberal enfatiza a delegação de autoridade como parte da sua antipatia formal ao poder estatal centralizado e como um elemento de governança, entendida como resolução de problemas pelas partes envolvidas. Delegar também significa que problemas de larga escala, como recessões, crises do capital financeiro, desemprego e degradação ambiental, assim como crises fiscais do Estado, são canalizados para unidades pequenas, fracas, totalmente incapazes de lidar com eles, seja técnica, política ou financeiramente. O Estado desinveste em educação e saúde mental; os cortes são repassados às localidades; as localidades os repassam a escolas ou instituições que, por sua vez, os repassam para departamentos e gerentes.

A delegação da governança neoliberal carrega instilada em si a desresponsabilização da autoridade, buscando transferir o ônus moral e existencial à círculos decisórios mais enfraquecidos tanto na possibilidade de ação quanto de recursos para agência. A extrema-direita global segue ao seu modo a cartilha central do mantra do neoliberalismo ao instaurar como horizonte permanente a “crise”, pretensamente desresponsabilizando o gestor/político dos sacrifícios e políticas de austeridade. Lazzarato (2019) nos alerta para um dos elementos centrais da vitória subjetiva e política do neoliberalismo que é a concepção de que não há nenhuma outra possibilidade senão ativar os dispositivos sacrificiais da economia e do cidadão quando da crise, esta que é permanentemente mobilizada nos discursos da governamentalidade neoliberal. Em regimes democráticos, a responsabilização deverá ser restaurada porquanto “assinala um *regime*, no qual a capacidade humana singular de se responsabilizar torna-se um modo de administrar sujeitos”, isto é, a desresponsabilização por delegação, negacionismo e pretensa passividade da gestão de Bolsonaro durante a pandemia são responsabilidade ativa de um projeto sacrificial da população. Entretanto, tal qual a natureza dos poderes, aqueles que “orquestram esse

processo não estão em nenhum lugar do discurso, um ato de desaparecimento que é, ao mesmo tempo, geral na racionalidade neoliberal e particular na responsabilização” (BROWN, 2018, p. 39). A produção de presença neofascista nas redes e nas ruas é a industrialização do sacrifício destes e dos Outros (os inimigos a serem combatidos), é a receita da produção massiva da má presença. Tal qual a tese de Agostinho de Hipona no século IV da Era Comum que defendia que o mal não era praticado e querido por aqueles que o faziam senão porque possuíam uma representação errônea do que era o bem, pensamos que a má presença neofascista, em enorme parte daqueles que foram capturados pelos afetos e discursos, não se deve à ação reflexionada ou intencional. Ainda assim, isso não diminui, sob nossa perspectiva, a responsabilização destes pelos efeitos de suas adesões ao projeto suicidário e sacrificial da extrema-direita global. Importante lembrarmos que a produção de estratégias de captura do ideário neofascista é, como buscamos demonstrar até aqui, produto intencional de ideólogos e agentes políticos que anseiam pela construção de modelos de sociedade calcados no racismo, xenofobia, LGBT+fobia, machismo e ódio generalizado às minorias. Se a população em parcela considerável não parece ter aderido por escolha livre e deliberada (a discussão sobre esta compreensão do que configuraria tal é possível, entretanto não será nosso objeto nesta arguição) mas sim por captura afetiva, não se pode dizer o mesmo dos agentes propositores dessa revolta populista da extrema-direita global como Steve Bannon, Andrew Breitbart, Richard Spencer, Donald Trump, Olavo de Carvalho, Jair Bolsonaro, Viktor Orban, dentre outros tantos.

Quando os corpos começaram a se amontoar nas ruas de Berlim, Dresden, Munique e várias outras cidades alemãs no começo de maio de 1945, os últimos nazistas começaram a acordar do seu sono ideológico sanguinário, muito embora haja permanecido uma parcela considerável deles que não renunciou aos seus afetos e crenças fascistas. Agora, com montanhas de cadáveres resultantes do impacto da covid-19, mortalidade essa amplificada e mesmo promovida pelo negacionismo dos governos de extrema-direta, também haveria muitos sujeitos dispostos a se sacrificarem por seus líderes neofascistas? A explicação para tal é buscada por Brown na dimensão teológica do capitalismo: a oblação. Um oblato, explica ela, “devota (normalmente de forma monástica) sua vida a Deus, e a oblação carrega a ideia

particular de *esvaziar-se de si por Deus*”, ou seja, aquele cujos interesses podem ser sacrificados e feridos sem que este proteste, entende esse sacrifício como necessário em sua fé:

[...] um oblato é um sujeito, sujeito este que se esvazia de si por um propósito mais elevado; é preciso que haja um sujeito para escolher ou performar esse esvaziamento. A performance do sacrifício no lugar da satisfação, da oblação no lugar do interesse – estas sugerem traços de uma soberania teológico-política no sujeito, não apenas no Estado. (BROWN, 2018, p. 46)

Aqui reside um elemento crucial: o neofascista, cujo coração carrega a dimensão teológica de estar a serviço de alguma espécie de guerra santa de purificação da nação se torna um oblato desta fé, não necessariamente é consciente da sua condição sacrificial para que atue sob a racionalidade oblativa. A política, ao contrário do que parte da tradição compreende, não nos parece ser uma disputa que se dá majoritariamente na ordem da razão, porque esta é, como nos adverte Nietzsche, sempre posterior, sempre atrasada. A disputa se dá (e aqui ouvimos sopros spinozistas, nietzschianos, reichianos, gramscianos e deleuzianos) na modulação, investimento e captura dos afetos e desejos, nas camadas individuais, no que ainda não se submeteu – ou sequer se submeterá! – ao crivo e assentimento racional, e esta perspectiva do embate cultural e afetivo já foi percebido e operacionalizado pela extrema-direita muito antes que pudéssemos compreender em qual tabuleiro se joga o jogo da política e das (más) presenças que ela produz.

Ao final, ainda nos resta uma pergunta que precisamos urgentemente responder: por que essa produção massificada da má presença e da formação de oblatos no projeto político da extrema-direita? Em prol de qual projeto de poder? Arriscamos fazer coro com Virílio e Safatle: o projeto se chama Estado Suicidário.

34 O ESTADO SUICIDÁRIO

Deleuze e Guattari (1996), ao tratarem das relações entre fascismo molar (ou seja, aquelas relações que se dão no âmbito macro dos poderes como as instituições e estado) e os microfascismos (discursos, práticas e subjetivações individualizantes e de fascistização de sujeitos) recorrem a definição que Paul Virilio dá sobre o estado fascista, caracterizando-o como “estado suicidário” enquanto busca definir sua natureza última como projeto político. Se no estado totalitário, ainda segundo Deleuze e Guattari, há um desejo e trabalho continuado e interminável de colmatação e captura por meio da sobrecodificação (ou seja, processos que buscam aderir sentidos ou sobrepor estes para determinar o que se deve entender e perceber), no estado fascista pode ser gestado um estado totalitário – no caso do neofascismo contemporâneo, por exemplo, a relação é diferente porquanto híbrida entre aspirações totalitaristas militares e economia neoliberal – cujo objetivo não é a construção do totalitarismo pela tomada de poder através do exército como ocorrera até meados do século XX, o intento é a remodelação do estado em sua totalidade como máquina de guerra²⁴.

O estado fascista é “um niilismo realizado” porque ele “se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 104). Não é pura coincidência, portanto, que a morte esteja no horizonte do neofascismo global como esteve na Alemanha nazista porque a promessa e desejo de Hitler sempre foi a promessa de Bolsonaro, Trump, Orbán, Duterte etc.: “núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães”.

Se o desejo é ademais o desejo policial, ele também é a vontade de ser esmagado e da autoaniquilação porque o fascismo captura estes desejos, agencia suas presenças (físicas, discursivas, culturais, valorativas) e adere uma flecha de sentido que identifica para onde a espiral de suas linhas de fuga suicidárias devem se direcionar.

²⁴ O conceito de máquina na obra de Deleuze e Guattari já foi tratado anteriormente neste trabalho no segundo capítulo.

Ao verem Hitler identificar nos judeus a encarnação do sua centrífuga niilista “as pessoas gritavam bravo, não porque não compreendiam, mas porque queriam esta morte que passava pela dos outros”, elas não foram enganadas (Reich estava certo sobre isso! As pessoas desejam o fascismo!): “É como uma vontade de arriscar tudo a cada vez, de apostar a morte dos outros contra a sua.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 104)

Pensado a partir do dispositivo sacrificial instilado subjetivamente pelo neoliberalismo, o suicídio (de si, da nação, do mundo) não aparece no fascismo “como um castigo, mas como o coroamento da morte dos outros”, o que segundo Deleuze e Guattari, não pode ser simplesmente compreendido no âmbito da ideologia e da confusão porque “a insuficiência das definições econômicas e políticas do fascismo não implica a simples necessidade de se acrescentar a elas vagas determinações ditas ideológicas” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 105). Há um desejo de morrer e fazer morrer, não uma pulsão de morte (nunca há no desejo a vontade do negativo constitutivo), e isto em todos âmbitos com o “viva a morte!” dos falangistas de Franco “até no nível econômico, onde a expansão do rearmamento substitui o aumento do consumo, e onde o investimento se desloca dos meios de produção para os meios de pura destruição”. O (neo)fascismo, não cansamos de repetir, é o niilismo em força centrífuga em linhas de fuga que desembocam num buraco negro político e existencial que arrasta para dentro de si desde o sujeito ao estado: tudo é engolido neste processo suicidário e definir o fascismo como estado totalitário não daria conta de sua natureza que é a de ser uma máquina de guerra que intenta instalar o estado suicidário como nos adverte Paul Virilio:

A guerra dita total aparece aí menos como o empreendimento de um Estado do que de uma máquina de guerra que se apropria do Estado, fazendo passar através dele o fluxo de guerra absoluta que não terá outra saída senão o suicídio do próprio Estado. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 105)

Vladimir Safatle (2020) retoma a questão em texto intitulado “Bem-vindo ao Estado Suicidário”, partindo desta leitura deleuziana e guattariana aqui apresentada, no qual cita (como ambos os pensadores franceses) o famoso telegrama 71 de Adolf Hitler no qual ele declarava: “Se a guerra está perdida, que pereça a nação”. Safatle

afirma que o Brasil de Bolsonaro é “o palco da tentativa de implementação de um estado suicidário” (2020, p. 225), o estágio terminal – e, portanto, mais cruel – do neoliberalismo. A necropolítica de Mbembe (2018) não nos parece capaz de abarcar este novo intento pois não estamos (somente) no necroestado, este que se caracteriza em sua obra por deliberar e eleger aqueles que podem ser mortos ou deixados a morrer, já estamos em outro estágio, mais precisamente, o niilismo do estágio suicidário final:

Um Estado como o nosso não é apenas o gestor da morte. Ele é o ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é o cultivador de sua própria explosão. Para ser mais preciso, ele é a mistura da administração da morte de setores de sua própria população e do flerte contínuo e arriscado com sua própria destruição. O fim da Nova República terminará em um macabro ritual de emergência de uma nova forma de violência estatal e de rituais periódicos de destruição de corpos. (SAFATLE, 2020, p. 257)

O negacionismo e a propagação de inverdades muitas vezes de modo deliberado ou conscientemente negligente por parte dos bolsonaristas segue o *pathos* do telegrama final de Hitler o qual exortava que “a nação perecesse pelas suas próprias mãos, pelas mãos do que ela mesma desencadeou”. Há uma aceleração, niilista típica nos estados (neo)fascistas que espanta porque este buraco-negro como projeto político exige sacrifícios suicidários daqueles que constituíram o regime o que incrivelmente não produz medo ou hesitação naqueles que se sacrificam de bom grado porque percebem-se como mártires ou como degraus necessários à redenção nacional-teológica que o fascismo promete. Aqui é importante notar como o neofascismo é uma resposta (um tanto fora de controle, mas o capital não parece se incomodar) do neoliberalismo e seu ódio ao estado em sua faceta social uma vez que o fascismo configura um dos mais variados modos de destruir o Estado, neste caso, na “forma contrarrevolucionária” que opera “acelerando em direção a sua própria catástrofe, mesmo que ela custe nossas vidas” (SAFATLE, 2020, p. 227). O circuito de afetos posto em marcha pelo neofascismo potencializa o horizonte mercadológico sacrificial do empreendedorismo generalizado que o neoliberalismo instilou nas subjetividades e neste sentido Safatle retoma Freud para lembrar que mesmo na autodestruição da pessoa há componentes de satisfação libidinal. Dito de outro modo: no fascismo se deseja libidinalmente a morte dos outros e de si. Há um gozo prometido no niilismo

consumado, uma paixão triste que guia o sujeito pela mão ao encontro do grande Nada, a materialização possível e exequível neste mundo da promessa metafísica e religiosa do fascismo. O projeto político (neo)fascista é de natureza teológica-libidinal que se alimenta da captura, sob a máscara de projeto conservador-nacional de restauração de um passado mítico que nunca aconteceu, a instauração de uma sociedade baseada no Futuro do Pretérito, futuro esse que quando chegar, ao invés de simular o passado projetado e irreal conservador, nos levará ao deserto da morte.

Lembremos uma vez mais que o fascismo tem a potência revolucionária em si, entretanto, ela foi capturada e sobrecodificada, de um lado pelo desejo de fazer morrer (seja o outro, seja a si), de outro pela mobilização dos afetos conectados aos valores conservadores que seduzem aqueles que se sentem subjetivamente deslocados ou incapazes de se orientarem no mundo contemporâneo. Se há no horizonte uma crença de natureza religiosa no fascismo é porque o estado suicidário demanda a oblação como prova de fé – e ele opera sempre com reiterados testes de fidelidade dos seus seguidores e de seus inimigos. É a própria encarnação da contrarrevolução preventiva que nos ensinou Florestan Fernandes em sua potência última, supernova política que tal qual o fenômeno cósmico, leva o nome de novidade, mas o que efetiva é a liquidação última de si mesmo. Como linha de fuga infinita, o fascismo precisa estar sempre mobilizado numa guerra e se por isso o fascismo histórico manteve as nações guerreando, o fascismo contemporâneo se vale (ou institui) uma guerra civil intestinal infinita. No estado brasileiro, historicamente afeito aos genocídios dos “sem nome e sem história”, o “fascismo brasileiro e seu nome próprio, Bolsonaro” (SAFATLE, 2020, p. 228) encontram o desejo entranhado da eliminação do outro e uma “catástrofe para chamar de sua” na pandemia. Que esteja bem compreendido, a covid-19 apenas acelerou o projeto suicidário, não o criou ou o disparou, foi uma infeliz coincidência ao não-projeto de estado eleito em 2018. O que a pandemia tornou novidade foi a percepção de que a lógica necropolítica brasileira do gerenciamento da morte dos “sem nome e sem história” se expandiu e generalizou a toda população, ultrapassando as fronteiras entre aqueles que são tratados como pessoas e os que não o são (é sintomático neste sentido o escândalo com tintas eugenistas da Prevent Sênior em 2021 que promoveu pesquisas falsas para corroborar a política negacionista do governo federal de Jair Bolsonaro em receitar à época já

comprovadamente ineficaz “kit precoce” falseando os resultados, além de incentivar a contaminação por covid-19 entre profissionais de saúde em hospital de posse da empresa).

Nesta lógica do sacrifício e suicídio generalizado do neofascismo, a pergunta fundamental nos parece ser aquela que nos apresenta Safatle ao final de Bem-vindo ao estado suicidário: “Quem nunca paga pelo sacrifício enquanto prega o evangelho espúrio do açoite?” (SAFATLE, 2020, p. 229). Aprofundando o questionamento, o autor pergunta retoricamente quem financiou, por exemplo, a ditadura para ela ser capaz de produzir o horror sistemático que efetuou: “não estavam lá dinheiro de Itaú, Bradesco, Camargo Correa, Andrade Gutierrez, Fiesp”, ou seja, aqueles que na pandemia de covid-19 no Brasil demandaram nosso sacrifício em prol do Deus do Capital cujos sacerdotes são “todo o sistema financeiro e empresarial que hoje tem lucros garantidos pelos mesmos que veem nossas mortes como um problema menor?”. (2020, p. 230)

Thatcher nos enganou (ou quisemos ser enganados?) quando disse que só existiam indivíduos e famílias, mas não uma sociedade. Agora, nossos corpos e mentes são drenados para o buraco-negro do estado suicidário: parece que este, e o próprio vírus da covid-19, não parecem se importar com a mentira da dama de ferro e nos provam reiteradamente, do modo mais doloroso e limítrofe, que somos, em primeiro e último lugar, sociedade. Como entramos neste jogo que custará a muitos de nós nossa presença neste mundo? Tentaremos compreender uma parcela significativa que promoveu o neofascismo global a partir da ruptura do campo cognitivo comum: os adeptos e simpatizantes das teorias de conspiração a partir do conceito de *gamificação* da política.

35 GAMIFICAÇÃO DA POLÍTICA

O conceito de *gamificação* surge no mundo do marketing e pode ser definido, segundo Foxman (2014, p. 22), como a relação e interpenetração de elementos de jogos em contextos que não são, em princípio, lúdicos. Dito de outro modo e recorrendo a definição da companhia Buchball, Foxman cita que “Em sua raiz, a gamificação se aplica aos mecanismos de jogabilidade em atividades de ‘não-jogo’ para mudar os comportamentos das pessoas”. Com o advento da governamentalidade neoliberal, Michel Foucault apercebeu-se da constituição de novas modalidades de regulação e normalização dos corpos, subjetividades e presenças. Porquanto mais sutis e invisibilizadas, técnicas biopolíticas se tornaram mais profundas e potencialmente mais capazes de operar mudanças nos estratos racionais e irracionais da ordem do desejo, assim, pensarmos a *gamificação* da política e do real para entendermos o quadro geral do neofascismo global pode nos auxiliar a vislumbrar o novo gradiente de produção de subjetividades e presenças.

O primeiro passo para a *gamificação* da política foi a corrosão sistemática do campo cognitivo comum e isso se deu por ataques às universidades, aos intelectuais e mesmo sobre a racionalidade, sob a exaltação contínua da paixão irracional e do simplismo “verdadeiro e honesto” de discursos abertamente preconceituosos. Para constituir essa rachadura no frágil tecido de campo cognitivo comum compartilhado²⁵ foram necessários redes de (in)validação de perspectivas conspiracionistas e todo um ecossistema de sites que são autorremissivo, por exemplo, pela *alt-right* estadunidense tendo em Steve Bannon e o Breitbartnews seu centro de produção e distribuição das *fake news* e teorias conspiratórias como aponta a pesquisa de Angela Nagle (2017) que desnudou o ecossistema da extrema-direita de retroalimentação e validação circular para concederem o verniz de validade às suas teorias conspiracionistas; ou no cenário brasileiro com os vídeos e textos de Olavo de Carvalho já no início dos anos 2010 questionando a validade da teoria da relatividade (CARVALHO, 2019), o uso de fetos

²⁵ Chamamos de campo cognitivo comum compartilhado noções básicas do real como a forma geóide da Terra, a eficiência de vacinas amparadas nos métodos científicos, a distinção entre conhecimento científico e opinião, dentre outros valores atualmente em disputa.

abortados pela companhia de refrigerantes Pepsi para adoçar suas bebidas (CANAL DO PIRULLA, 2012) e a não existência de combustíveis fósseis (CARVALHO, 2015), para ficarmos nos exemplos mais célebres dentre milhares de outros.

Para podermos traçar os elementos constituintes das teorias de conspiração que permeiam a extrema-direita precisamos passar pelo cinema, em especial por um filme de ficção científica que determinará o imaginário e vocabulário conspiracionista: *Matrix*. Em 1999 a produção australo-estadunidense dirigido pelas irmãs Lilly e Lana Wachowski estreava em 31 de março nos Estados Unidos (no Brasil o lançamento ocorreu apenas em 21 de maio do mesmo ano) e mudaria completamente o imaginário popular, assim como seria convertido em metáfora maior da extrema-direita conspiracionista global. O filme de ficção científica descreve um futuro distópico no qual a realidade percebida pelas pessoas é produzida por um sistema computacional, a “matrix” (que se adequará perfeitamente à teoria conspiratória da “catedral” mencionada anteriormente), esta produziria por meio de eletrodos conectados ao cérebro impressões de realidade quando em verdade os corpos reais da população estariam presos em cápsulas, submergidos em líquido especial que os manteria vivos. O objetivo da matrix era subjugar e controlar completamente a humanidade, entretanto, ela possui falhas (“glitches”) que possibilitaram a um grupo diminuto de pessoas saírem do sistema de controle e organizarem um núcleo de resistência. O personagem principal Neo vivia na matrix como programador e hacker, entretanto, é sinalizado em alegoria evidentemente inspirada em Alice no País das Maravilhas de Lewis Carroll, a descer pela toca do coelho (“rabbit hole” é como são chamados os processos algorítmicos de condução dos usuários para vídeos e conteúdos extremistas em sites como YouTube). Valendo-se como inspiração à trama da Alegoria da Caverna no livro VII da República de Platão e de Simulacros e Simulação de Jean Baudrillard, a distopia constitui o jogo dialético de aparência versus essência (aqui compreendido como simulação versus mundo real verdadeiro) sob o prisma do controle e subjugação da humanidade.

A questão da natureza do real é parte da cultura filosófica desde pelo menos Platão no século IV a.E.C., entretanto, o filme emerge no momento da popularização da tecnologia como os computadores pessoais, telefones móveis e Internet. A tecnofobia que acompanha o filme no ano de 1999 no qual se temia por um colapso

dos computadores no denominado “bug do milênio”, processo no qual os sistemas financeiros e mesmo serviços poderiam colapsar pela potencial incapacidade dos sistemas eletrônicos processarem a informação da mudança do ano 1999 para 2000, criaram o ambiente propício para o sucesso da película. Também contribuíram para a popularização do filme as teorias conspiratórias sobre complôs de poderosos que sempre habitaram o imaginário político de setores da esquerda e da direita. Entretanto, Matrix será instrumentalizado como peça fundamental de leitura do mundo e propagação de teorias conspiratórias pela *alt-right* estadunidense. É comum sinalizarem aos seguidores das teorias conspiratórias termos conhecidos como *dog whistles* (“apitos de cachorro”) que passam despercebidos ou incompreendidos ao público geral mas que indicam determinada gramática partilhada da conspiração como o recorrente termo usado pelo ex-chanceler brasileiro Ernesto Araújo da “red pill”, referência ao momento do filme Matrix no qual o líder da resistência Morpheus oferece duas pílulas a Neo, a vermelha contendo a revelação da verdade, ou seja, a existência e pertencimento à Matrix, e a pílula azul que manterá a ilusão de realidade daquele que a tomar. Neo opta pela vermelha, portanto, estar “red pillado” no linguajar da extrema-direita é estar ciente da conspiração dos poderes e seus planos de subjugação da humanidade.

O ponto de captura das teorias conspiracionistas passa inicialmente por promover dúvidas a partir de discursos ou ideias que contenham, em alguma medida, plausibilidade, ou seja, lembrando a teoria da Janela de Overton, tudo que uma teoria de conspiração precisa em primeiro momento é instaurar a plausibilidade da dúvida. Mesmo que o argumento em quase sua totalidade seja percebido como disparatado, se houver algum elemento que passe a ser considerado como possível, o “método Matrix” é ativado. Entretanto, teorias da conspiração não são novidades na humanidade e muitas delas já foram criadas com fins políticos anteriormente como o infame caso do falso documento antisemita produzido pela polícia do Czar russo no século XIX conhecido como “Protocolos dos Sábios de Sião” no qual este falso e inventado documento desmascararia o plano de controle global por parte dos judeus (aí residiria a nascente do que explica em grande parte o mito conspiratório atual em torno do bilionário judeu húngaro-estadunidense George Soros); o que parece ser novidade em nosso momento histórico é que as teorias de conspiração passaram a

servir a agenda específica da extrema-direita que receberá sua formulação mais perigosa e *gamificada* no surgimento do grupo QAnon.

Antes de apresentarmos o grupo estadunidense QAnon, precisamos dar conta do conceito de *gamificação* de modo mais consistente para nossos fins argumentativos. Em artigo intitulado “O funcionamento da ludus-gamificação e a servidão maquínica” das pesquisadoras da UFRGS Mariana Amaro e Camila Freitas (2018) as autoras retomam o debate da definição de jogo para ser possível pensarem a servidão maquínica da sociedade capitalista em seu estágio tecnológico atual. Para tal intento, partem da definição do pensador clássico da teoria dos jogos, o historiador e linguista Huizinga, que divide o ato de jogar a partir de duas possibilidades gerais: “jogar como disputa (evidente na maior parte dos jogos e esportes) ou como representação de algo (de forma ritual ou como performance)” (AMARO; FREITAS, 2018, p. 114), ou seja, o ato de jogar reuniria em qualquer de suas acepções potencialmente a criatividade e ludicidade quando ligadas a uma percepção mais voltada ao “brincar”, assim como o caráter regulatório e competitivo do “jogar”. Quando se trata de jogos conscientemente acordados, Huizinga afirma que é necessário que o “o jogo ocorra em um espaço temporal determinado: o círculo mágico” e a ideia deste plano que borra as fronteiras entre o real e o lúdico nos é fundamental para compreendermos a *gamificação* mais ampla da política em tempos de neofascismo que extrapola o campo das teorias da conspiração.

Explicando o círculo mágico de Huizinga, Amaro e Freitas (2018, p. 114) afirmam que:

Ao entrar neste círculo mágico, de acordo com o autor, o jogador entra em uma segunda realidade e lá concebe seu novo espaço. Portanto, há uma quebra na barreira do espectador que, ao ser participante da própria mensagem, muitas vezes pode provocar e negociar as consequências naquele espaço, pois a interatividade do jogo pode modificar a experiência e o potencial da mensagem.

Este círculo mágico que as autoras nos trazem a partir da obra de Huizinga demanda como fator principal do jogo o respeito absoluto às regras, tenham sido elas acordadas entre os participantes ou sejam elas já concebidas previamente e observadas por adesão ao jogo. A *gamificação* da política cria o círculo mágico nos quais os

sujeitos, em sua maioria, adentram inadvertidamente sem conceberem ou perceberem o regramento e as fronteiras do que é real e o que é de natureza lúdica. Não só o jogo adiciona camadas de agência sobre a realidade, ou seja, amplia o espectro de potência do indivíduo (mesmo que apenas de modo imaginário), bem como acaba conferindo sentido. Neste sentido Johan Huiziga (2010, p. 3-4) afirma que o jogo é “uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido”. Bem entendido, o jogo de um lado amplia ou concede potência àqueles que se sentem despotencializados e confere sentido em contexto de esfacelamento dos valores subjetivos orientadores do mundo a partir do movimento esquizofrenizante do capitalismo como regime de corpos e subjetividades: “no jogo existe alguma coisa *em jogo* que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação”. Arremata Huizinga: “todo jogo significa alguma coisa”.

Amaro e Freitas aprofundam a percepção do jogar que nos auxilia a pensar a política *gamificada* a partir da distinção conceitual operada por Caillois (2001) entre *paidia* e *ludus*. Para o referido autor, a *paidia* pode ser entendida “como um jogar *livre*, onde diversão e improvisação são alguns de seus principais elementos”, em contrapartida, o “*ludus* se refere a um modo de jogar que controla a fantasia dos jogadores a partir de convenções arbitrárias e imperativas que necessitam de esforço, habilidades, engenhosidade lógica e, algumas vezes, sorte”. (AMARO; FREITAS, 2018, p. 115) É no *ludus*, portanto, que teremos chave conceitual para entendermos não só as teorias da conspiração mas os discursos da extrema-direita contemporânea de modo geral, estas que não por acaso se estabelecem e acenam continuamente para as teorias conspiratórias como por exemplo a propagação por parte de Donald Trump e Jair Bolsonaro da suspeição sobre o vírus da covid-19 ter sido produzido em laboratório pela China, a defesa injustificada do uso de medicamentos de ineficácia comprovada no tratamento da doença conhecido como “kit precoce” pelo presidente brasileiro Bolsonaro, a suspeição reiterada contra medidas de distanciamento físico e uso de máscaras por parte de ambos políticos, dentre outros incontáveis exemplos. Em jogos da categoria de *ludus*, há sempre a dimensão agonística, ou seja, o *ágon* é parte fundamental uma vez que o termo que remete à sua origem na Grécia Antiga significa luta, competição, combate, discussão ou conflito. Participar da política *gamificada* é estar imerso no *ludus* agonístico. A *gamificação* da política – e no fundo, do real como

um todo – é a modulação mais recente da produção capitalista de sujeição maquínica e assujeitamento pois opera de um lado por uma semiologia significativa de subjugação social e de outro com semiótica a-significante como algoritmos e Big Data que, segundo Lazzarato (2014, p. 40), mesmo sendo fluxos de signos a-significantes “agem diretamente sobre fluxos materiais, para além da divisão entre produção, representação e funcionamento, independentemente de significarem algo para alguém ou não” se combinam com semióticas significantes que

[...] organizam um tratamento e um funcionamento molar da subjetividade que atinge, solicita e interpela a consciência, a representação e o sujeito individuado, enquanto as semióticas a-significantes organizam um tratamento e um funcionamento molecular dessa mesma subjetividade, que mobiliza subjetividades parciais, estados de consciência não reflexiva, sistemas perceptivos e assim por diante (...). (LAZZARATO, 2014, p. 108-109)

É difícil determinar em qual ponto a *gamificação* do real passa a ser estrategicamente pensada com finalidade de produção de determinados objetivos, entretanto, ela parece ter sido pensada primeiramente no mundo do *marketing* e um dos primeiros processos de sucesso da estratégia teria sido, segundo Foxman (2014, p. 24), com o programa da companhia aérea Lufthansa que se espalhou para outras empresas que compunham a Star Alliance. No programa de milhas da empresa, havia a busca por “fidelização” do cliente e constituição de lealdade à marca por meio de premiação e status, como por exemplo, se neste programa você voasse um X de quilômetros por um determinado tempo receberia o status de “viajante frequente”, ou seja, estaria no nível 1 do programa de recompensas. Gradativamente, conforme a frequência de voos, o status se elevaria garantindo não apenas recompensas como viagens gratuitas e tratamento diferenciado nos voos, estratégia que incide não apenas na camada dividida do sujeito que consome, mas no seu circuito de afetos. Extrapolado para a política, a recompensa não necessariamente se daria por ganhos materiais, pois como mencionado anteriormente, os afetos gerados como pertencimento e sensação de estar fazendo a coisa certa e justa entrariam na lógica do “jogo” da luta política. Como podemos perceber pela popularidade de projetos neofascistas embasados não apenas no engano induzido na camada do extrato racional patrocinado pelas *fake news* e desinformação (já que elas operam mais como

anzóis de captura afetiva do que conteúdo lógico de convencimento), o “círculo mágico” constituído pela corrosão do campo cognitivo compartilhado e esburacado pelas teorias da conspiração, constitui chave fundamental para a compreensão da adesão fanática de seguidores dos líderes neofascistas ao redor do mundo. A *gamificação* “pode ser uma mecânica de coerção, que assume a forma de jogo ao estabelecer regras, objetivos e conquistas aos agentes humanos”, isto é, o dispositivo que instaura o “jogo” não precisa sequer enunciar suas regras ou dar pistas do que constrói o círculo mágico pois se vale da realidade já previamente erodida e das subjetividades à deriva produzidas pelo capitalismo neoliberal. A *gamificação* se dá, então, “através de uma interface paradoxal entre o plano de conteúdo da servidão maquínica baseado no funcionamento de jogos de sorte e vertigem” operando o aprisionamento do “ser à sua própria condição inicial, ao o deixar em um nível de ansiedade e catarse em que não consegue se ver como indivíduo”. (AMARO; FREITAS, 2018, p. 119)

36 QANON E O PERIGO DA GAMIFICAÇÃO DA POLÍTICA

O QAnon apareceu pela primeira vez na Internet em outubro de 2017 no fórum de Internet 4chan. O tópico aberto no fórum sob a figura de um suposto agente da alta-inteligência estadunidense identificado apenas por “Q” revelaria pistas enigmáticas sobre o que denominava *deep state* (“estado profundo”), centro de poder composto por políticos do Partido Democrata e celebridades de Hollywood (que promoveriam eventos de canibalismo) e um círculo satânico de pedofilia. Além de controlarem a “ordem mundial”, foram identificados nesta postagem germinal do QAnon símbolos como a “cabala”. Nesta teoria da conspiração, apenas uma pessoa se interpunha entre o *deep state* e seus planos malignos, o ex-presidente republicano dos Estados Unidos Donald Trump, único indivíduo capaz de liderar uma contraofensiva de libertação mundial do estado profundo e seus ritos satânicos de canibalismo e pedofilia. Muito embora a própria descrição do grupo soe de imediato ridícula, o QAnon parece ter sido o grupo conspiracionista de extrema-direita que melhor se

valeu da constituição de um “círculo mágico” politicamente lúdico na *gamificação* de sua agenda pró-Trump.

O caráter “gamificador” do QAnon foi e segue sendo central em seu processo de disseminação porque em suas mensagens, os “Q Drops”, frases sempre construídas de modo dúbio e enigmático são postadas com exortações do tipo “junte as peças do quebra-cabeças” ou “pesquise você mesmo”. Evidentemente, o QAnon se vale do ecossistema da *alt-right* de sites e notícias falsas intrarremissivas, dando assim a impressão de validade àqueles que fazem “sua própria pesquisa” para juntarem as peças do quebra-cabeças que desvelará a veracidade da teoria conspiratória do *deep state* propagada pelo grupo. Ao admitirem algum elemento de plausibilidade no discurso delirante do QAnon, a janela de Overton é movida enquanto a sensação de empoderamento e liberdade do indivíduo é insuflada já que a estratégia é incitar que o sujeito vá atrás dos elementos que provariam a conspiração. Com a ajuda dos “*rabbit holes*” do YouTube através de seus algoritmos, os potenciais seguidores do QAnon são dragados para dentro do círculo mágico e começam a replicar os discursos da teoria conspiratória a tal ponto dramáticos na produção de subjetividade e presença que estas podem levar à consequências extremas como as de um ano antes da aparição do grupo, no ano de 2016, no qual um homem armado invadiu uma pizzaria na capital dos Estados Unidos, Washington, caso que ficou conhecido como “Pizzagate”.

O “Pizzagate” nasceu, assim como posteriormente o QAnon, nos fóruns on-line 4Chan e no Reddit em tópicos mobilizados por agentes da extrema-direita a partir do vazamento em março de 2016 de e-mails particulares de John Podesta, chefe da campanha da democrata Hillary Clinton, pelo site WikiLeaks. As mensagens não possuíam, a princípio, nada de importante, mas os conspiracionistas notaram a repetição nos e-mails das palavras “pizza” e “cheese” (queijo), o que simbolizaria para eles linguagem cifrada na qual a letra “p” de “pizza” significaria “pornografia” e o “c” de “cheese” significando “child” (criança). Haveria, segundo a conspiração creditada por estudiosos como nascedouro do que se tornou o QAnon um ano depois, outros códigos nos e-mails como por exemplo “pizza” sozinho significaria “menina”, “hot-dog” seria “menino” e “sauce” (molho) significaria orgia. Os abusos ocorreriam no porão da pizzaria Comet Pig Pong em Washington, local muito frequentado pelo

irmão de John, Tony Podesta, que teria apresentado o dono do estabelecimento James Alefantis aos caciques democratas uma vez que ele Tony e John organizaram no mesmo ano de 2016 um jantar de arrecadação de fundos para a campanha de Hillary Clinton. A teoria conspiratória extrapolou os fóruns e passou a circular pelo ecossistema da *alt-right* em sites conhecidos por propagarem *fake news* e teorias da conspiração como Infowares, Planet Free Will e Vigilant Citizen. Inclusive Michael Flynn, general reformado que foi indicado a conselheiro de segurança nacional do ex-presidente Donald Trump, ajudou a propagar a teoria por intermédio de seu Twitter.

Em dezembro de 2016 o pai de duas meninas e supridor de armazém, Edgar Maddison Welch, 28 anos à época, pegou seu carro na pequena cidade de Salisbury na Carolina do Norte e dirigiu até a pizzaria Comet Ping Pong em Washington, chegando lá estacionou seu carro próximo à fachada de entrada, gravou um vídeo para o fórum on-line de que fazia parte e contou o que estava prestes a fazer alegando que fazia isso por suas filhas e que não as deixaria crescerem num mundo corrompido pelo mal sem fazer nada. Edgar saiu do carro levando consigo seu rifle de assalto AR-15 e disparou três tiros contra o muro, porta e balcão do estabelecimento. Não houve feridos neste atentado, mas este episódio tornou evidente como a subjetivação pode levar à produção de presenças dispostas a matar e morrer.

O caso “pizzagate” serviu de exemplo e episódio catalizador do que viria a ser posteriormente o QAnon pois a estratégia de “montar o quebra-cabeças dos poderes” e capturar os sujeitos já imersos no “círculo mágico” do jogo conspiracionista já estava posto. Talvez o caso tenha sido sua formulação mais bem acabada até o momento por ter transposto a Internet e se materializado como ataque ao estabelecimento. O modo de pertencimento a um grupo conspiracionista é aquele já mencionado aqui anteriormente aos moldes da seita, o que há de novidade, nos parece, é que a captura e pertencimento passam, nas teorias conspiratórias contemporâneas à percepção individual dos participantes destes grupos em se sentirem como estando em um jogo em primeira pessoa tal qual um *player* em FPS (“First Person Shooter”, jogos de tiro em primeira pessoa) como na franquia mundialmente famosa Call of Duty tristemente encarnada na transmissão ao vivo pela câmera GoPro no capacete do terrorista supremacista branco Brenton Tarrant em Christchurch na Nova Zelândia em 15 de março de 2019. O atentado terrorista foi

transmitido ao mesmo tempo no 4Chan e 8Chan, comunidades on-line de que ele participava e nas quais discutiu os planos para a execução do massacre.

O lema do QAnon, que muitas vezes passa despercebido do público geral – e a linguagem dúbia que sinaliza para os “iniciados” – é uma constante entre grupos conspiracionistas, supremacistas brancos e fascistas. WWGIWGA, que significa “where we go one, we go all” (onde um de nós vai, todos nós vamos), dá a dimensão da constituição de pertencimento e comunidade do grupo. Em manifestações do QAnon nos Estados Unidos frequentemente esta frase é gritada em uníssono demonstrando a importância deste traço fundamental à subjetividade humana de pertencimento, elemento que argumentamos anteriormente a partir de Deleuze e Guattari. O QAnon cresceu tanto e tão rapidamente que passou a ser um problema global. Em estudo feito pela Blackbird.AI (2020) ficou demonstrado que o grupo já se configura um problema em vários países do mundo como Israel e Haiti. O referido levantamento, entretanto, focaliza nos três casos que consideram mais problemáticos fora dos EUA, a saber, o crescimento do QAnon no Reino Unido, Alemanha e Brasil. No caso brasileiro, matéria de agosto de 2020 do Estadão (VALFRÉ, 2020) fez levantamento no YouTube e Facebook chegando ao cálculo de aproximadamente 1,7 milhão de brasileiros que são membros ou seguidores das mensagens da versão conspiracionista verde-amarela que mantém a mesma estrutura *gamificada* do real (a “cabala” brasileira seria composta por políticos de esquerda, rede mundial de pedofilia etc.) apenas substituindo Donald Trump pelo ungido e enviado por Deus Jair Messias Bolsonaro, pois no caso particular do Brasil há grande aporte de simbologia e discursos neopentecostais. A família do presidente, inclusive, vive sinalizando para o QAnon a partir da estratégia já explicitada anteriormente do *dog whistle* como relata a matéria do Estadão:

Em abril deste ano, por exemplo, o deputado Eduardo Bolsonaro (PSL-SP), filho do presidente, postou nas redes uma foto ao lado do pai e dos irmãos comendo milho. Para adeptos do movimento QAnon, mais do que uma mera reunião de família, a imagem era uma prova de que Bolsonaro é o escolhido. Dias antes, o “Q” havia publicado a cena de uma plantação de milho. “Junte as peças do quebra-cabeça”, dizia a mensagem postada pelo perfil “Revelação Total”. (VALFRÉ, 2020)

A receita conspiracionista que anima movimentos neofascistas globais e que cada vez mais abraça teorias de conspiração para atrair novos membros (exemplo disso foi a propagação e adesão recente do guru do bolsonarismo Olavo de Carvalho ao terraplanismo) cuja finalidade não é a “verdade” ou a “revelação”, mas a implementação da agenda política da extrema-direita. Com o advento da pandemia global, as teorias de conspiração foram impulsionadas enormemente e se popularizaram porque saíram das franjas da Internet diretamente para discursos de autoridades políticas e religiosas globais. Neste sentido são notáveis os discursos de Trump e Bolsonaro sobre o estereotipado e conspiracionista “vírus chinês”. O isolamento das políticas de distanciamento físico e *lockdown* acabaram por instigar o interesse não só em teorias da conspiração como a busca por terapias e programas de bem-estar como a yoga. Foi então neste nicho que o QAnon passou a focar ultimamente em estratégia conhecida como “Pastel QAnon”, esta consiste em postagens de *influencers* de bem-estar que se valem das ideias místicas e espiritualizadas com lemas como “acordar para o real”, “despertar” ou “iluminação” para induzir sutilmente ideias conspiracionistas. O nome da estratégia vem dos tons pastéis de postagens cujas estéticas de bem-estar carregam mensagens cifradas como o já mencionado “WWG1WGA”, normalmente ligadas ao pânico moral do tráfico de crianças e suposta rede mundial de pedofilia uma vez que o público majoritário deste tipo de conteúdo no Instagram e YouTube são mulheres. A instilação do pânico moral, mesmo na modulação *good vibes*, aliado ao misticismo difuso individualista do bem-estar, invariavelmente pouco ou nada crítico, afiguram-se como potente via de recrutamento de mulheres brancas de classe média.

Segundo artigo da revista inglesa Wired (GUERIN, 2021), a indústria global da yoga é avaliada em 80 bilhões de dólares anualmente e é construída “em torno da noção de *autocuidado* e busca individual pela automelhora, encoraja seus seguidores a passar por cima da política enquanto encoraja a realização de si” (tradução nossa), assim, desviando a atenção para a religião do bem-estar individual característica da subjetivação neoliberal contemporânea, “a natureza da yoga moderna”, segundo o professor de yoga e podcaster entrevistado pela revista Matthew Remski, “torna as praticantes suscetíveis às ideias políticas da extrema-direita” (tradução nossa).

Os efeitos éticos, políticos e sociais da metástase no tecido social das teorias conspiratórias são catastróficos. Em pesquisa publicada em dezembro de 2020 pela revista Rolling Stones (DICKSON, 2020), cujo título é “Por que as mulheres estão planejando tomar a vacina contra covid-19 menos que os homens?” os resultados apontaram que os 49% das entrevistadas que não tomariam a vacina, em contraste com 31% dos homens que se negavam a tomá-la, seria decorrente de valores forjados em comunidades de yoga e bem-estar, espaços cada vez mais povoados pelo QAnon e sua já referida estratégia “pastel”. Afirma o mesmo artigo que:

As comunidades online de yoga e bem-estar são amplamente femininas, com boa educação escolar e de classe média – aparentemente candidatas incomuns para o espalhamento de teorias da conspiração. Ainda assim, pesquisa demonstrou que as mulheres são mais aptas a acreditarem em desinformações antivacina, tendo nos grupos majoritariamente femininos de yoga e bem-estar o caminho para estas crenças. (tradução nossa)

A imbricação contemporânea entre presença virtual e presença física nos leva à pergunta fundamental desta tese: o que, afinal, tomamos por presença? Ou quais presenças buscamos construir?

37 IMANÊNCIA E PRESENÇA: O CORPO (AINDA) IMPORTA?

Platão foi e é determinante no pensamento filosófico ocidental, foi através de sua dialética que nasceu o conceito de transcendência e pode ser brevemente explicado como plano de existência separado desse que experienciamos através de nossos sentidos. No caso platônico, o plano transcendente se chama Mundo das Ideias e só poderia ser acessado pela inteligência, jamais como experiência sensual corpórea. Platão também definiu o real em duas partes, assim sendo, a transcendência seria da ordem imaterial e suprassensível em contraposição ao plano material e sensível da concretude do real. No platonismo, a transcendência possuía valor mais elevado que o plano imanente, sendo assim as raízes da distinção corpo versus mente – como

buscamos demonstrar na primeira parte deste trabalho – que se ancoram no pensamento do filósofo grego do século IV a.E.C. se atualizam no debate dialetizado contemporâneo entre virtual e real. Para ajudarmos a compreender o problema sob outra perspectiva que escape ao simplismo dialético, recorreremos ao conceito de imanência do filósofo holandês Baruch Spinoza.

Compreendia o pensador judeu que a realidade não poderia somente ser entendida rachada em dois planos separados como propunha a filosofia platônica, Spinoza julgava ser necessário um conceito que desse conta do Deus de sua filosofia pois este não poderia estar em plano transcendente, ele deveria existir neste mundo. Assim, Spinoza constituiu a sua ideia de imanência. Na proposição 18 da primeira parte de sua *Ética*, o filósofo (2009a, p. 15) define Deus como “causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” e explica na demonstração que segue que “tudo que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela prop. 15); portanto (pelo corol. 1 da prop. 16) Deus é a causa das coisas que nele existem”. O que Spinoza opera aqui é uma novidade sem precedentes no pensamento ocidental: ele institui um plano no qual entidades imateriais que estavam relegadas ao plano metafísico e/ou transcendente não só existem no mundo sensível como o que causam aqui, como efeito as carregam em si mesmas em seus desdobramentos. Deleuze buscou explicar a imanência no debate entre causa e efeito do seguinte modo:

Uma causa é imanente, pelo contrário, quando o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa. (DELEUZE, 2017, p. 118)

A imanência é o campo no qual a causa se atualiza no efeito e a contém formando um plano de consistência onde ideia e afeto se relacionam e se conectam intrinsecamente. Para entendermos esta conexão que nos é cara ao debate da produção de presença em tempos de plano virtual e Internet, precisamos de uma breve

explicação sobre o paralelismo da obra spinozista: Baruch Spinoza foi um grande estudioso de Descartes, que como mencionamos na primeira parte deste trabalho, distinguia dois atributos compondo o ser humano, o pensamento (*res cogitans*) e o corpo - assim como toda materialidade do mundo - (*res extensa*) tornando incontornável a não relação entre imaterial e material. Spinoza resolve o problema com sua teoria do paralelismo no qual somos constituídos também por duas propriedades (em sua nomenclatura própria, modos finitos de atributos infinitos em Deus ou Natureza) que se compõem mutuamente em relação paralela, ou seja, um afeto está sempre relacionado a uma ideia assim como o contrário é verdadeiro, entretanto, nenhuma ideia pode causar um afeto porque são de naturezas distintas. Pensamento e corpo no paralelismo compõem unidade tal qual uma esponja que possui, via de regra, duas faces destinadas a usos distintos. Com esta solução, Spinoza supera a dialética solipsista e incomunicável entre as ordens intelectual e material de Descartes e desconstitui o papel da negação no pensamento dialetizado por “tudo na imanência é afirmação”. (DELEUZE, 2017, p. 118)

Por que evocamos aqui o conceito de imanência? O motivo fundamental de recorreremos ao pensamento spinozista é superarmos o debate frequentemente dialetizado e simplista para se pensar os tipos de produção de presença contemporânea no cruzamento entre crise global do capitalismo neoliberal, popularização da Internet, redes sociais, neofascismo, *fake news*, teorias da conspiração, captura libidinal, neoconservadorismo e reestruturação mundial da extrema-direita. Cremos que o campo progressista, ainda bastante tributário do Iluminismo, compreendeu apenas parcialmente a raiz e o caminho para produção de outros modos de presença e subjetivação. Promover modos de potencialização da vida (e esta entendida necessariamente como comunidade) em contraposição ao que chamamos de má presença porquanto esta é despoticizadora de modos de ser e existir do empreendedorismo subjetivo neoliberal e de sua resposta recente à crise do capital através do neofascismo no plano das políticas da presença, operacionalizando a imanência spinozista que nos lembra que “não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença é a dos modos de existência imanentes, envolvidos naquilo que sentimos, fazemos, pensamos.”. (DELEUZE, 2017, p. 186)

A imanência e o paralelismo spinozista nos colocam em chave de compreensão mais próxima de uma política inspirada não só em Spinoza mas também em Nietzsche, Reich, Deleuze e Guattari que identificaram, cada qual a seu modo, o cerne do embate político contemporâneo naquilo que Safatle denominou de “circuito de afetos”. Os afetos não estão aquém às ideias, Spinoza nos lembra, disputar os corações é disputar também as mentes e para isso devemos pensar modos de resistir e de criar outros circuitos afetivos. Se a política é desdobramento do embate cultural como nos ensina Gramsci, a cultura está não só no produto final de uma peça ou uma música, mas sobretudo nas vísceras e corações que as alimentam. Passemos então a um esboço de modos de resistência possíveis após termos determinado, cremos, as causas da produção de presença atuais enquanto premissa para pensarmos modos de criação de outros circuitos de afeto pois “o efeito de uma causa imanente não pode mudar nem perecer enquanto dure a causa”. (SPINOZA, 2012, p. 171)

38 CATIMBA E BARTELBY, O ESCRIVÃO: ENGASGANDO A MÁQUINA

Chegamos ao ponto no qual proporemos dois dispositivos transformados em estratégias de engasgamento do maquinário capitalista provenientes respectivamente do futebol e da literatura: a catimba e Bartelby, o escrivão.

38.1 A CATIMBA

Fazia sol em 26 de novembro de 2005 em Porto Alegre e também no Recife. Às 16 horas deste belo dia se disputariam as últimas duas partidas da segunda divisão do Campeonato Brasileiro daquele ano, ambas ao mesmo tempo na capital pernambucana. No Estádio Mundão do Arruda se enfrentariam Santa Cruz e Portuguesa e a menos de 2,5 quilômetros dali o anfitrião Náutico recebia o Grêmio no

Estádio dos Aflitos. As quatro equipes disputavam apenas duas vagas do ascenso à série A do campeonato em 2006 e havia uma série de combinações possíveis que determinariam os dois clubes promovidos no quadrangular: Grêmio e Santa Cruz só dependiam de vencerem seus jogos, mas se o clube pernambucano vencesse sua partida (como veio a acontecer derrotando a Portuguesa por 2 a 1) e o Náutico, em frente ao seus quase 30.000 torcedores presentes nos Aflitos, conquistando vitória por qualquer escore subiria juntamente com seu rival cidadão para o campeonato do ano seguinte, relegando ao Grêmio mais um ano no vale das sombras da divisão de acesso do campeonato nacional.

Certa vez o ex-jogador escocês Bill Shankly, ídolo do Liverpool da Inglaterra e posteriormente treinador de vários clubes europeus, disse uma frase que se tornou célebre entre os amantes do esporte na qual afirmava que “o futebol não é uma questão de vida ou de morte: é muito mais importante que isso...” e para milhões de pessoas ao redor do mundo esta é uma verdade incontestável – e para mim também o é, pois neste 26 de novembro de 2005 não se disputou apenas a partida mais importante da vida de muitos torcedores gremistas e timbus (alcunha dos torcedores do Náutico por possuírem o gambá, chamado em Recife de timbu, como mascote do clube), nesta data se constitui a mais bem acabada forma de uma estratégia tipicamente sul-americana: a catimba.

Voltemos à partida para que possamos tornar compreensível do que se trata quando falamos de catimba: na chegada da delegação gaúcha à capital pernambucana alguns dias antes da partida o clube resolveu se hospedar há 50 quilômetros de Recife, isto foi pensado para driblar os tradicionais foguetórios em vésperas de decisões promovidos por torcedores rivais durante as madrugadas para atrapalharem o sono dos atletas rivais, estratégia clássica utilizada por todo continente sul-americano. No dia da grande decisão a delegação gremista, ao chegar no vestiário do estádio reservado ao clube visitante, percebeu de imediato o forte cheiro de tinta fresca no recinto já que a direção do clube recifense, como foi descoberto posteriormente, mandara pintar unicamente o cômodo que receberia a equipe gaúcha para causar desconforto nos jogadores. Não foi apenas isso que dirigentes do Náutico fizeram, foram também instalados no teto do vestiário visitante caixas de som amplificadoras que ficavam o tempo todo em alto volume reproduzindo o som da torcida timbu,

impedindo assim a tradicional preleção do treinador ao grupo de jogadores. A intenção era atrapalhar, o que faz parte do dispositivo catimba, mas não o define pois o catimbar só pode se dar durante a partida.

O jogo iniciou nervoso como era de se esperar, a bola parecia estar queimando nos pés dos jogadores como reza o famoso jargão futebolístico, até que aos 34 minutos do primeiro tempo o árbitro Djalma Beltrami²⁶ assinalou pênalti para o time pernambucano cometido pelo zagueiro gremista Domingos. A penalidade foi cobrada pelo lateral Bruno Carvalho e estourou na trave direita do jovem goleiro gremista Galatto mantendo assim o empate em 0 a 0 entre as duas equipes no primeiro tempo de jogo. O reinício da disputa no segundo tempo já se dava sob o fato que ali perto o Santa Cruz vencia o rival paulista por 2 a 1 fazendo com que a equipe da cobra coral (mascote da equipe por possuir as mesmas cores do clube, a saber, preto, branco e vermelho) ficasse com uma das vagas para o ascenso, assim, a outra vaga restante estaria nos pés dos jogadores timbus e gremistas. O Náutico só subiria para a série A do ano seguinte, neste cenário, vencendo, o empate já seria suficiente para o Grêmio. Contando com seus 30.000 torcedores o clube recifense começou a pressionar o time gaúcho e chegava com perigo repetidas vezes à área tricolor. O Grêmio se defendia e ensaiava pequenos atos de catimba, numa dessas tentativas de atrasar o jogo o lateral-esquerdo chileno Escalona foi expulso por colocar a mão na bola deixando o tricolor gaúcho com 10 jogadores em campo. Entretanto, foi aos 35 minutos do segundo tempo da tensa decisão, momento que o árbitro Beltrami marcou pênalti inexistente contra o tricolor gaúcho em uma bola que bateu no cotovelo retraído do volante Nunes – cujo qual encontrava-se fora da área, ou seja, mesmo que a infração inexistente fosse marcada, ela não configuraria penalidade máxima já que o corpo do jogador estava fora da grande área – que a partida ganhou dimensões agonísticas e heroicas que demandaram toda sorte de táticas pensáveis de catimba por parte do time gremista. A marcação do pênalti fez com que os torcedores timbus explodissem na arquibancada de alegria enquanto toda equipe técnica, torcedores e jogadores do Grêmio se revoltavam. Patrício, lateral-direito gremista, voou em cima

²⁶ Árbitro carioca desde 1989 até 2008 quando se retirou da profissão e permaneceu como Tenente-Coronel da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ). Em 2011 foi preso pela Delegacia de Homicídios de Niterói (RJ) acusado de cobrar propina de traficantes do Morro da Coruja desde que houvera assumido o comando do batalhão de São Gonçalo. Foi libertado pela justiça duas vezes por falta de provas que o ligassem à cobrança de propina a que fora acusado.

do árbitro o peitando, este assustado aplicou o cartão vermelho ao atleta fazendo com que a equipe gaúcha ficasse em situação mais adversa ainda com penalidade contra si faltando apenas 10 minutos para o término na partida e contando, a partir dali, com 9 homens em campo contra 11 da equipe rival. A tropa de choque da polícia militar foi então chamada pelo apitador já acuado, o jogador Nunes neste momento tenta ultrapassar a barreira de polícias que já se encontram no entorno de Beltrami para tentar agredi-lo, recebendo de imediato o cartão vermelho. A indignação se aprofunda e o zagueiro Domingos, que havia feito pênalti no primeiro tempo, ao ver o árbitro levar a bola para a marca da cal onde seria cobrada a penalidade dá um tapa na mão do juiz e também é expulso: o Grêmio fica com o mínimo de jogadores permitidos para uma partida oficial de futebol ao permanecer com 7 atletas em campo, se mais um jogador recebesse o cartão vermelho, o jogo seria automaticamente anulado e a vitória concedida ao Náutico pelo placar de 3 a 0 – o que faria com que o clube recifense ficasse com a vaga.

Se até este momento com o empate servindo aos propósitos gremistas o time já catimbava, ou seja, cometia pequenas atitudes que deliberadamente atrasavam o jogo e desestabilizavam psicologicamente o adversário, pois essa é a natureza da catimba: estar sempre no limite da sabotagem não reconhecida como tal, normalmente diluída em atitudes diversas e repetidas vezes em momentos de curta duração. Uma catimba bem feita, fique claro, se exerce em pequenas parcelas por prolongado período de tempo, não é um ato grandioso de sabotagem, é jogar com o tempo e com a irritação do adversário para levá-lo sempre à fronteira do colapso de um ataque colérico. A boa catimba também necessita de dissimulação e uma faceta de atuação, senão corre o risco de ser reconhecida como ato deliberado de boicote. A intenção da estratégia sul-americana – sempre muito condenada pelos “muy” éticos europeus e seu anseio por “fair play” (jogo limpo) – não é a interrupção do jogo, mas exatamente o oposto, se quer que o tempo passe, mas que ele seja essencialmente *improdutivo*, que ele engasgue o maquinário.

Pois bem, voltemos aos 35 minutos do segundo tempo nos Aflitos: o Grêmio tinha um pênalti contra si e apenas 7 jogadores restavam em campo contra 11 do adversário Náutico, e muito embora tenha praticado pequenos atos de catimba até então, o que se poderia fazer para não deixar ser cobrada a penalidade capital?

Comissão técnica e advogados do clube invadiram o gramado e se somaram ao protesto caótico dos jogadores gremistas, torcedores invadiram o campo e logo foram presos, cogitou-se retirar o time de campo e lutar na justiça pela invalidação do jogo. A paralisação causada pela série de eventos, levou mais de 30 minutos, tempo suficiente para a outra partida do quadrangular ter sido finalizada. Os jogadores catimbavam tempo, paravam na frente do árbitro que tentava, em vão, chegar à marca da cal que neste exato momento era cavada com as mãos por um jogador gremista tentando piorar as condições do gramado e aumentar as chances de erro do jogador timbu (isto é, se o pênalti viesse mesmo a ser batido). O calor da marcação da penalidade entre torcedores e jogadores do Náutico passou da euforia para a impaciência, a bagunça gremista começava a tirar o foco e esfriar os músculos dos jogadores em campo. Nunca houve tantos atos de catimba ao mesmo tempo e em tantas frentes conjuntas quanto nesta partida que ficou eternizada como Batalha dos Aflitos.

Meia-hora depois mais ou menos o árbitro, com a ajuda da polícia, consegue caminhar com a bola até a marca do pênalti da área gremista e a coloca num gramado já esburacado e revirado. O técnico do Náutico envia para a cobrança o craque do time e jogador mais experiente em campo, Kuki, enquanto debaixo das traves tricolores estava um menino de 22 anos recém promovido das categorias de base, o goleiro Galatto. A torcida timbu voltou a se animar e os jogadores faziam pequenos exercícios buscando se aquecerem novamente enquanto Kuki caminhava calmamente para a marca da cal: Galatto apenas o olhava impassível como um estoico de luvas e meiões. Beltrami confere se não há mais nenhuma confusão no gramado e assopra seu apito, o atacante do Náutico demora um segundo, talvez o mais demorado na vida de todos os gremistas, e corre para a bola enquanto o goleiro gremista permanece imóvel (o que lhe conferiu posteriormente o apelido de “homem de gelo”) até o último segundo quando o pé do atacante impulsiona a bola a meia-altura no canto esquerdo do jovem goleiro que já havia se deslocado com tanto ímpeto e impulso para este lado das traves que já lhe seria impossível tocar com as mãos na bola, então, num lance iluminado de milésimos de segundo, Galatto estica sua perna direita em um ângulo de 45° graus fazendo com que a bola raspe sua canela e caprichosamente se desvie por sobre a meta gremista. A comissão técnica e jogadores comemoram, mas o goleiro

permanece estoicamente impassível pois sabia da dificuldade que seria suportar mais 10 minutos com apenas 7 jogadores em campo mesmo tendo defendido a penalidade máxima. Ato contínuo ao pênalti: a bola é recolocada em jogo por escanteio recuperado pela equipe gremista que lança na meia-cancha esquerda para um jovem jogador de apenas 17 anos chamado Anderson, e mesmo tão jovem, o habilidoso meia-atacante desfere um rápido drible no zagueiro experiente Batata que o botina por trás fazendo com que o atacante, já inebriado pelo espírito da catimba, se projete rodopiando primeiramente no ar e prosseguindo pela grama por alguns segundos enquanto seu rosto reproduzia sinais de dor incomensurável angariando a atenção preocupada do árbitro, este então correu até o local da infração com o cartão vermelho na mão para expulsar o jogador do time pernambucano.

Nesta altura do relato poderia se pensar apressadamente que se catimba é somente atrasar e engasgar a máquina o Grêmio ganharia tempo arrumando mais confusão nesta expulsão, mas não foi o que aconteceu porque catimba possui sempre dispositivos de ataque, ao modo de uma cobra quando percebe uma pequena janela de tempo onde poderá desferir, muito provavelmente, seu único golpe que deverá ser fatal. Assim sendo, enquanto os jogadores do Náutico ainda reclamam da expulsão de seu zagueiro, o Grêmio cobra rapidamente a falta para o mesmo Anderson, que como um raio, encontra uma defesa ainda atordoada sem uma de suas peças e totalmente desfocada graças à tempestade de catimba produzida pelo clube gaúcho, o goleiro Rodolfo da equipe recifense tenta em ato desesperado fechar o ângulo do jovem atacante que rasga a área adversária, neste momento o tempo parece sumir, ser suspenso em flagrante *kairós* grego e Anderson então desfere um lento golpe com seu pé esquerdo deslocando o goleiro pernambucano enquanto empurra a bola como se o fizesse com a mão para o fundo das redes. Recife silencia como se uma bomba atômica tivesse caído no meio do gramado do estádio, Porto Alegre ao mesmo tempo explode em frenesi. No dia seguinte ao jogo jornais do mundo todo estampam em seus cadernos de esportes o feito gremista pois nunca se havia presenciado tantas variações e modalidades de catimba. Será com a catimba e com os ensinamentos do escrivão Bartleby, que esboçaremos então a estratégia de engasgamento do maquinário. Passemos agora, então, ao personagem de Melville.

38.2 BARTLEBY

Um velho advogado comanda um escritório no qual presta serviços a pessoas ricas com questões a resolver relativas a hipotecas e títulos de propriedade. Trabalham com o advogado dois escrivães e um “office boy”, respectivamente Nippers, Turkey e Ginger Nut, entretanto, há um problema cíclico neste grupo de trabalho: Turkey é alcoolista e permanece sóbrio apenas durante o turno da manhã enquanto seu colega Nippers está sempre irritado neste turno. Já durante o período da tarde Turkey se encontra invariavelmente bêbado enquanto Nippers se acalma do seu costumaz estado irritadiço matinal e consegue equilibrar o trabalho. O dono do escritório entende que precisa de mais um trabalhador para melhorar a dinâmica e produtividade da empresa e assim publica um anúncio com oportunidade de emprego para um novo escrivão. Um jovem chamado Bartleby aparece disposto a conseguir a vaga. O velho advogado, já um tanto desesperado, acaba por contratá-lo na esperança que sua calma influencie Turkey e Nippers assim como melhore a produtividade do escritório.

Em um primeiro momento o jovem escrivão trabalha incansavelmente mostrando-se muito eficiente em suas tarefas e sempre buscando mais trabalho para fazer (o que acaba por agradar ao velho advogado) até que num certo dia, ao ser requisitado para fazer a revisão de um documento, Bartleby responde que “preferiria não fazer”, frase que se tornará uma constante em todas requisições de trabalho que o solicitam a partir de então. Com o tempo, o chefe do jovem escrivão descobre que Bartleby está morando no escritório, o que o deixa estupefato e oscilando entre a pena por uma vida tão solitária e a raiva. O “eu preferia não fazer” se torna tão frequente que chega o momento no qual o escrivão já não faz absolutamente mais nada. Em princípio, o velho advogado cogita demiti-lo, mas sente de algum modo compaixão pelo mesmo e acaba por mantê-lo mesmo sem fazer nada no escritório. A situação muda de figura quando os sócios do advogado percebem que ele possui um empregado que se recusa a executar qualquer trabalho. Temendo por sua reputação, o dono do escritório tenta repetidamente despedir Bartleby, o que acaba por não surtir efeito, então o mesmo muda o escritório de endereço na esperança de se livrar do

jovem escrívão. A ideia funciona parcialmente pois os novos inquilinos do escritório contactam o antigo dono pedindo ajuda para se livrarem de Barlteby que se recusa a sair do local. O advogado (e narrador da história) volta ao antigo endereço em busca de acordo com o seu antigo empregado e é rejeitado pelo mesmo. Ao final, Bartleby é preso após frustradas tentativas de o retirarem do antigo local de trabalho e morre numa cela ao “preferir não” comer.

A potência do “não fazer” é tão incomensurável que escapa inclusive à Deus como argumenta o poeta trágico Agatão na “Ética a Nicomâco” de Aristóteles citado por Agamben (2007, p. 36) quando este diz que “Deus não tem poder apenas sobre uma coisa: fazer com que não sejam feitas as coisas”. Foucault (2004), em seu célebre texto de 1979 intitulado “É inútil revoltar-se?”, ao lembrar dos guerrilheiros do Gueto de Varsóvia diz que mesmo sob a condição mais opressora, os poderes não tem agência alguma sobre aquele que dispõe sua vida ou gerencia sua própria morte tornando a potência do “não fazer” sua derradeira e única possibilidade. O filósofo francês é célebre por afirmar que onde há poder, há possibilidade de resistência e a potência do não, ao contrário do que uma leitura dialética mais apressada possa sugerir, não é negativa, é positiva porquanto afirmação de um modo de ser ou estar em determinado contexto.

A novela “Bartleby, o escriturário” foi escrita por Herman Melville e publicada a primeira parte em 1853 na revista estadunidense Putnam’s Magazine, o texto constituirá o personagem-conceito aqui tomado como modo de resistência ao capitalismo como regime subjetivo de produção para nossos interesses de produção de outros circuitos subjetivos, afetivos e de produção de presença. Para podermos pensar Bartleby como presença possível de engasgar o maquinário subjetivo e afetivo do neoliberalismo e neofascismo, recorreremos aqui a algumas leituras de Giorgio Agamben (2007) no livro “Bartleby, o escrevente” quando o filósofo parte da noção de potência em Aristóteles para considerar o que é possível de ser agenciado como dispositivo bartlebiano de estar no mundo. Argumenta Agamben (2007, p. 13) que “toda a potência de ser ou de fazer qualquer coisa” é para Aristóteles “sempre uma potência de não ser ou de não fazer” porque se assim não fosse, a potência passaria “já sempre ao ato e se confundiria com ele”, concluindo então que a “a potência do não’

é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda a potência, por si mesma, uma impotência”.

Trazendo o personagem de Melville para o contexto contemporâneo do capitalismo cognitivo – ou para além dele como ressalta Lazzarato, já que nem tudo é produção e requisição significativa ou significável – é preciso construirmos um Bartleby para domingos preguiçosos existenciais que obstruam o maquinário de captura que tornam subjetividade e afetos, investidos e em maior ou menor medida capturados, ansiosos para que produzamos sempre algo (anseio que pode se apresentar também pela faceta negativa do sentir-se mal por não ter se feito “nada de útil” durante o dia). É preciso construir um Bartleby no trabalho, um modo de ser que barre a exaustão mental, a (auto)medicamentação que torna possível estarmos no ofício como zumbis sempre à beira do *burnout*. Esse trabalhador bartlebianos não passa por uma recusa aberta por alguma espécie de autoalienação, mas pela suspensão do maquinário abstrato do fazer trabalhar como produção infinita, um “preferir não” que não nega exatamente, mas suspende a demanda reiterada da produção e captura introjetados em nossas mentes e em nossos corações. Na política e em seus jogos cada vez mais *gamificados*, a preguiça de um Bartleby desinteressado em descer à toca do coelho porque importa mais sua sanidade mental e o que ele terá na geladeira para comer do que se há uma conspiração mundial que o convoca a ser soldado em alguma espécie de guerra santa (a postura bartlebiana neste sentido pode ser útil para a convivência democrática). Na economia, um Bartleby que prefere não ser empreendedor de si, que prefere não especular e não fomentar o capitalismo financeiro com criptomoedas mesmo – e especialmente – quando possa fazê-lo, quando tenha a potência para tal. Construir um (ou vários!) Bartleby subjetivo e afetivo e saber quando acioná-lo não derrubará o maquinário político, econômico, subjetivo e afetivo do capitalismo, disto não nos resta dúvidas, mas engasgá-lo continuamente pode desgastar a máquina e nos dar tempo para investirmos em outras *gambiarrras* existenciais, coletivas, afetivas, econômicas e subjetivas.

Dos prisioneiros judeus escravizados no setor “Canadá” dentro do complexo da morte do campo de concentração de Auschwitz-Bikernau, os quais eram responsáveis por fabricar as roupas dos algozes nazistas e frequentemente arrancavam costuras internas ou costuravam mangas coladas no casaco, calças sem fundilho,

passando pelos Piratas de Eldeiwiss em Colônia, jovens alemães que colocavam água com açúcar no lugar de gasolina no carro de oficiais nazistas nos anos 1930 antes de serem pegos e enforcados, passando por Janusz Korczak que preferiu “não” seguir sua vida e deixar suas crianças judias serem levadas ao campo de concentração sem sua presença e companhia até chegarmos aos gramados sul-americanos e ao escritório da novela de Melville, inúmeras foram as situações que virtualmente materializaram a catimba e os modos de ser de Bartleby. Cabe-nos, então, os operacionalizarmos como dispositivos sempre à postos para engasgar a máquina. Ainda assim, apenas isso não será suficiente, temos que constituir novos circuitos subjetivos e afetivos, criar nossas próprias e novas “gambiarras”.

39 FAZER MULTIDÃO OU A ARTE DA GAMBIARRA

Cabe-nos, nesta altura, propormos estratégias para dar conta dos processos fascistizantes das subjetividades e afetos postos em marcha contemporaneamente e constituirmos presenças da potência a partir do conceito spinozista de multidão e da técnica popular brasileira da “gambiarra”.

39.1 MULTIDÃO

Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte. (SPINOZA, 2009b, p. 45)

Spinoza foi o primeiro pensador ocidental a falar de multidão como um conceito para poder opô-lo ao povo e à massa. O povo, na compreensão spinozista que será retomada por Paolo Virno (2003), Michael Hardt e Antonio Negri (2004), seria uma categoria produzida pelo achatamento dos indivíduos pelo poder,

vinculando-os ao Estado, ou seja, o povo é o produto unitário abstrato do maquinário estatal. Já a massa, por sua vez, denotaria um corpo coletivo irracional e, por isso, potencialmente perigoso. Assim sendo, haveria de se constituir outro modo de organização e coletividade que pudesse compreender as singularidades sem suprimi-las ou normatizá-las. Desta necessidade surge o conceito de multidão no pensamento de Spinoza. Se vários corpos podem compor um corpo só como ensina o filósofo holandês em seu “Tratado Teológico-Político” (SPINOZA, 2003), é possível então pensarmos o modo deste corpo não ser subjugado à cabeça do estado e nem às convulsões irrefletidas das massas. Explicando melhor a noção de multidão, Virno (2003, p. 19) afirma que “multidão significa *muitos*, pluralidade, conjunto de singularidades que atuam coordenadamente na esfera pública sem submeterem-se ao *monopólio* da decisão política que é o Estado”, ou seja, isso a diferencia do povo “que converge no Estado”. Assim, a multidão não é povo, tampouco é massa por estar “longe de ser um sinônimo colorido de *massas*”.

Retomando, portanto, a multidão de Spinoza sempre indica uma pluralidade que permanece como tal “na cena pública, na ação coletiva, no que diz respeito aos que fazer e comuns – comunitários -, sem convergir em um Uno” (VIRNO, 2001, p. 21), a “multidão é a forma de existência social e política dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica ou intersticial”. Entretanto, a multidão é um problema para os poderes desde a formulação de Hobbes e apologistas da soberania estatal que viam a constituição multitudinal como negativo pois necessariamente desfazia o povo (unidade abstrata submetida ao estado). Em verdade, a multidão não desfaz o estado, não é o fim das instituições como a massa, desordenada, irracional e passionalmente acrítica é capaz de produzir tal qual as experiências (neo)fascistas demonstram: “é preciso reconhecer que a multidão não se contrapõe ao Uno, mas o redetermina” (VIRNO, 2003, p. 25) e o faz sob o critério da potência, da ampliação de vida enquanto coletividade sem submeter os corpos que compõem o corpo à uniformização. A multidão deseja conjuntamente, reclama em coletivo, padece em solidariedade e demanda pela potência das singularidades que a compõem.

O pensamento spinozista que constitui a multidão propõe um horizonte radicalmente democrático, mais do que já experienciamos. Segundo Negri, a proposição de Spinoza “não é uma democracia que encobre e mistifica as relações de

produção, e que legitima as relações políticas existentes”, pelo contrário, “é uma democracia que funda um fazer coletivo no desenvolvimento das potências individuais” cujo “fazer coletivo, constrói relações políticas e imediatamente libera da escravidão das relações de produção” (NEGRI, 2016, p. 31). Resta a questão, como fazer que os múltiplos componham a multidão como coletivo mantendo suas singularidades? Como fazer unidade a partir da multiplicidade que não se dissolve como na dialética hegeliana? O jogo deve ser invertido aqui pois na tradição e no maquinário estatal de produção do Uno este está no final do processo como promessa: “sejamos o povo brasileiro, patriotas, sem distinções, sem divisões” ecoa no fundo desta expectativa de unidade totalizante, normalizadora e subjugadora como os nacionalismos do final do século XIX (não por acaso intimamente ligados aos movimentos românticos) e o neopatriotismo que alimenta os novos fascismos. Na multidão, o Uno vira uma premissa: “os muitos devem ser pensados como individuação do universal, do genérico, do comum compartilhado” (VIRNO, 2003, p. 26) , isto quer dizer que não demandamos por faltas individuais ou mesmo como grupelhos, nos reconhecemos como grupo humano que se compõe solidariamente e que possui direitos e desejos em comum. Seguimos a inspiração de Spinoza quando Negri afirma que:

[...] apenas a potência, ao se constituir, apenas a potência de muitos, ao se fazer constituição coletiva, pode fundar um poder. Um poder que, nesse quadro, não é visto como uma substância, e sim como produto do processo sempre reaberto da potência da *multitude* em direção à constituição coletiva. (NEGRI, 2016, p. 33)

Como entender então o Uno como premissa da multidão e não mais como promessa para constituir a multidão? É reconhecermos que nosso estar no mundo se estabelece sobre modos e estruturas em comum: o pensamento, a linguagem, a autorreflexão, a capacidade de aprender, o desejo e a vontade de perseverar no ser (*conatus*). Não há, como o capitalismo neoliberal buscou fundar, uma sociedade povoada por átomos que entram ou não em relação uns com os outros, existimos no mundo já sob a condição ética de relação e necessidade do outro. Esta proposição da concepção do Uno como premissa do comum da multidão não é senão a percepção do próprio real no qual:

[...] as aptidões linguístico-comunicativas da espécie não chegam a se colocarem em primeiro plano porque alguém decidiu fazê-lo, senão por necessidade, porque constituem uma forma de proteção em uma sociedade privada de comunidades substanciais. (VIRNO, 2003, p. 42)

Entretanto, visto a “dividuação” dos indivíduos nas sociedades contemporâneas de controle, vigilância e consumo do capitalismo cognitivo neoliberal que nos atravessa e nos tece, desbaratando os nossos eus nas redes sociais (nos tornamos espécies de Penélopes virtuais tecendo nossos tapetes subjetivos enquanto ansiamos e aguardamos a solidez e significação última de um Ulisses ordenador do nosso estar no mundo) aliado à despolitização promovida na última década como terreno para ascensão do neofascismo global, duas questões emergem sob a luz da concretude do real: como fazer multidão agora? E mais, como torná-la permanente (e se é possível pensar sua duração, inclusive)? Talvez o caminho possível de criação da multidão em nossos tempos e contextos (em especial no sul global do capitalismo) passe menos pela proposição de nossos referidos pensadores europeus neste capítulo e mais por outro dispositivo dos trópicos bastante famoso no Brasil: a gambiarra.

39.2 GAMBIARRA

A origem do termo gambiarra é imprecisa, há registros que dão conta que ela teria nascido ou se popularizado no teatro como sinônimo de extensão de luz que poderia ser movida pelo palco dependendo das necessidades de cada cena. Também há quem afirme que o termo tem origem no substantivo informal “gâmbia” em 1881. Segundo a tese do filólogo Antenor Nascentes, o termo seria nesta versão uma adaptação do italiano *gamba* que significa perna, assim, a gambiarra seria uma perna grande e de algum modo remeteria a extensões de luz improvisadas. Independente da origem etimológica, o termo gambiarra se difundiu na cultura popular como improvisação de artefatos, espécie de intervenções alternativas – eventualmente extremamente inventivas como as imagens acima dão dimensão – para resolver

temporariamente um determinado problema ou remediar uma emergência. É da natureza da gambiarra, portanto, a temporalidade de seu uso porque é um remendo, mas um remendo que faz funcionar mesmo possuindo toda uma gama de perigos e instabilidades, por isso a gambiarra nos serve de apoio para pensarmos o que é possível como constituição de comunidades e outros circuitos de afetos que modulem presenças da potência e rompam o ideário neoliberal e/ou neofascista.

Figura 3 - Imagens de "gambiarrras"



Fonte: O autor, aleatoriamente navegando pela web.

Se a proposição de Virno, Negri e Hardt, inspirados pela multidão de Spinoza, é a de constituir corpo político multitudinal de modo permanente, em nossa perspectiva considerando as desigualdades de capital cultural, acesso à educação, disparidade ou mesmo ausência de pensamento crítico produzido pela espoliação e captura do tempo de vida de relevante parcela da população no sul global do capitalismo, nos parece mais realista pensarmos em gambiarrras multitudinais, ou seja, arranjos mesmo que episódicos de corpos para demandarem como um só corpo. Neste sentido, podemos pensar os protestos e o movimento do “Ele Não!” surgidos em 2018 na campanha presidencial mais recente do Brasil como uma gambiarra bem sucedida

em certa medida ao agrupar coletivos e indivíduos que em outras ocasiões não comporiam uma multidão conjuntamente, mas ali se encontravam unidos desde anarquistas até pessoas identificadas com a direita liberal, e ao contrário das fatídicas Jornadas de Julho de 2013, não houve captura do movimento mas sim a potencialização e o reagenciamento eventual deste grande corpo político.

A gambiarra não dura para sempre, mas ela remedia uma situação emergencial como dissemos anteriormente e em tempos de neofascismo, conscientes de todas dificuldades socioeconômicas, políticas e educacionais, pensar em termos da multidão produzida por gambiarra afigura-se uma via potente (senão a única) em nossa quadra da história. O caminho para sua constituição, como mostra o movimento do “Ele Não!” (apesar de ser um movimento de reação) pode ser a construção de desejo comum por vidas que se solidarizam por, em variadas frequências e medidas, se sentirem analogamente subjugadas, obstaculizadas, reprimidas, oprimidas, inferiorizadas etc. Desejar em comum, mesmo que por tempo limitado, é necessário para construirmos nossa gambiarra multitudinal e colocarmos em marcha novos circuitos de afeto e de presença.

Sob outro viés, também conectado ao movimento do “Ele Não!”, talvez a melhor experiência propositiva do campo progressista nacional dos últimos anos foi a agenda do “Vira Voto” que consistia na ação de indivíduos colocarem uma cadeira (eventualmente uma pequena mesa), servirem café e bolo às pessoas e proporem conversar sobre a votação do segundo turno da eleição presidencial de 2018. Sob o mote do “tá indeciso?” ou “me explique teu voto em Bolsonaro”, o movimento constituiu rara disposição de escuta e enlaçamento afetivo com o campo político opositor. A ideia que rapidamente se alastrou pelo país não foi suficiente para reverter a tendência de eleição de Jair Bolsonaro ao cargo máximo do executivo nacional, mas se afigurou como a gambiarra política afirmativa, porquanto propositiva, por excelência do campo progressista nacional.

Consideramos importante ressaltar outros tipos de arranjos de disputas subjetivas e de produções outras de presenças através do afeto do futebol com o surgimento e emergência das torcidas antifascistas no país. Os primeiros agrupamentos de torcedores identificados com valores antifascistas do Brasil começaram a surgir entre os anos de 2013 e 2014 a partir da percepção dos rumos e

das capturas políticas nas Jornadas de Julho de 2013 e premente golpe institucional da direita contra a então presidenta Dilma Rousseff (PT). A história das torcidas antifascistas, entretanto, é anterior ao fenômeno brasileiro e possui longo histórico na Europa remontando ao final dos anos 1980 quando o emblemático caso do time de Hamburgo na Alemanha Sankt Pauli tornou-se referência mundial no direcionamento político nas arquibancadas do modesto Millerntor-Stadium. O bairro de Hamburgo no qual se localiza o clube fica próximo da região portuária, área conhecida pela prostituição e pobreza. Nos anos 1980 era comum a invasão de prédios abandonados que eram então ocupados por anarquistas, muitos dos quais gostavam de futebol e começaram a acompanhar os jogos do clube vizinho, tornando-o o time dos punks, comunistas e anarquistas da Alemanha. Nesta década, havia um movimento crescente neonazista na cidade de Hamburgo e estes torcedores identificados com a esquerda começaram por expulsar de suas arquibancadas todos que demonstrassem simpatia pelo regime hitlerista. O modelo do clube então foi reformulado com a integração destes torcedores antifascistas em setores de gestão tornando-o mais horizontal em sua administração. Há inúmeros outros exemplos de torcidas antifascistas na Europa, em especial as torcidas do Livorno na Itália e Rayo Vallecano em Madrid na Espanha. Todas estas torcidas aperceberam-se que o futebol era espaço possível de disputa, com a particularidade de possuírem de antemão, os torcedores, um afeto em comum que poderia possibilitar pela ponte afetiva estabelecida pelo amor ao mesmo clube debates mais amplos sobre racismo, LGBT+fobia, neonazismo, machismo e outras pautas que estão presentes num estádio de futebol visto como microcosmos da sociedade. O futebol tornou-se então, desde o pioneirismo da torcida do St. Pauli, espaço de debate e disputa das questões políticas e sociais da sociedade como um todo.

Figura 4 - Torcedores antifascistas do Grêmio com faixas com pautas feministas e lembrança do assassinato de Marielle Franco



Fonte: O autor e Coletivo Grêmio Antifascista.

No Brasil as redes sociais e arquibancadas começaram a ser povoadas por grupos antifascistas, como mencionado anteriormente, entre 2013 e 2014. O estádio de futebol é composto por inúmeros grupos que disputam espaço para si e para suas faixas, assim, não se pode, por exemplo, retirar uma faixa de uma torcida em determinado setor do estádio porque elas operam, também, como marcadores de território. Ainda assim e nos mais variados contextos de presença, os coletivos antifascistas de torcedores começaram a levar suas mensagens e proporem outros modos de estar no estádio de futebol com campanhas entre os torcedores da mesma equipe interpelando racismo, machismo, homofobia etc. tanto no trato com os rivais quanto internamente, como por exemplo, as palavras usadas em determinados cânticos da torcida. As torcidas antifascistas se afiguram, portanto, uma gambiarra multitudinal porque se deu em espaço de afeto compartilhado e o utiliza extrapolando e trazendo questões mais amplas da sociedade que interpelam as estruturas de poder que produzem o preconceito e a desigualdade.

Nosso melhor exemplo da formação de multidão, talvez por ironia do destino, se deu no Chile, país de nascimento concreto do neoliberalismo no golpe

pinochetista de 1973. Em 2006 mais de cem escolas chilenas foram ocupadas pelos estudantes que reivindicavam melhores condições de estudo, acesso universal e gratuito às universidades, melhorias na infraestrutura das escolas e condições de trabalho aos profissionais da educação. Os protestos, que se expandiram pelo mundo e chegaram nas experiências de ocupação das escolas (e mesmo em universidades) aqui no Brasil em 2016, ficaram conhecidos como Revolução dos Pinguins por causa do uniforme escolar dos estudantes chilenos. A multidão estudantil chilena ganhou corpo e tornou-se dispositivo de desejo comunitário e máquina de afetos que prepararam terreno, sob nossa perspectiva, para a onda de protestos massivos em 2019 contra o governo de Sebastián Piñera por conta de suas políticas de austeridade e violência dos “carabineiros” (forças policiais do Chile). Os “pinguins” chilenos não começaram um movimento multitudinal que se exauriu em 2019, em alguma medida fizeram ao modo de uma bola de neve (valendo-nos da célebre metáfora de Henri Bergson ao tratar do vir-a-ser do tempo), um corpo coletivo que produzirá anos depois a eleição do jovem socialista Gabriel Boric, 35 anos, à presidência do país andino em dezembro de 2021, assim como à eleição de 155 cidadãos em uma Nova Constituinte, para escreverem conjuntamente aquela que substituiria a então vigente Constituição de 1980 do governo golpista de Augusto Pinochet. Para esta tarefa democrática chilena de uma nova Constituição foram eleitos indivíduos ligados aos partidos políticos, mas também sujeitos políticos que não são filiados à agremiações partidárias, representantes das tribos originárias, jornalistas, ativistas sociais... toda uma multidão de multiplicidades! Com o sabor da reparação histórica de um novo circuito afetivo, subjetivo e de presença colocado em marcha no Chile desde 2006. Em 21 de janeiro de 2022 foi nomeada como Ministra da Defesa Maya Fernández Allende, fato que fez com que as Forças Armadas do Chile, instituição que promoveu o golpe de 1973, batesse continência para a neta do presidente deposto por Augusto Pinochet, o socialista Salvador Allende. O Chile, por coincidência ou ironia da história, foi o berçário do neoliberalismo e talvez possa ser o começo do sepultamento das subjetivações e presenças do mesmo. Evidentemente os efeitos do processo iniciado pelos pinguins chilenos não podem ser apenas medidos ou valorados pelos efeitos institucionais posteriores uma vez que a maior potência do mesmo foi criar novos circuitos afetivos que se desdobram em outros tipos de presença. Se o Chile será o começo do fim do neoliberalismo, bom, apenas a história nos dirá.

O que os exemplos acima citados como gambiarras de produção de presença da potência de multidão visam demonstrar é que há a necessidade de rompermos os circuitos subjetivos e afetivos neofascistas e da má presença através de planos do comum, ou seja, a partir do compartilhamento de relações pautadas na afecção mútua, na tarefa de construir e desconstruir caminhos já sedimentados de pensar e estar no mundo. Explico melhor a proposição: todos nós habitamos planos de interações múltiplos como a faculdade, escola, grupo do condomínio, grupos de WhatsApp e outras redes sociais, academias, espaços de prática de esportes etc., nestes locais a constituição de laços afetivos basilares de convivência são essenciais para o diálogo e para que circuitos afetivos outros, que podem constituir gambiarras da multidão da potência, se constituam. Por óbvio, nesta perspectiva, devemos saber que há circuitos fechados e impenetráveis como as subjetividades e afetos do ressentimento de neonazistas, racistas e LGBT+fóbicos empedernidos, entretanto, eles não parecem ser a maioria no cômputo geral da sociedade. Que o afeto seja então a primeira e fundamental emenda das nossas gambiarras da multidão.

Passemos a um pequeno (porém potente) exemplo de produção de presença através do circuito afetivo da filosofia: o grupo de estudos Tinta Fresca da UFRGS.

40 TINTA FRESCA: PRODUÇÃO DE PRESENÇA NA PANDEMIA

O grupo de estudos Tinta Fresca surgiu como curso de extensão na Faculdade de Educação da UFRGS (FACED) em 2014 quando do meu ingresso no mestrado na instituição sob a orientação do professor Ricardo Burg Ceccim. Concebido a partir da necessidade de auxiliar os colegas da linha de pesquisa com conceitos filosóficos, uma vez que em sua maioria eram provenientes da área da saúde coletiva, a ideia do grupo de apoio foi ampliada para a comunidade em geral, e em parceria com a professora doutora Daniele Noal, também da mesma faculdade (originária do mesmo grupo de orientação), o Tinta Fresca conseguiu uma pequena sala para os encontros dentro da FACED. A ideia do grupo era ser autogestionado sob minha orientação e funcionava

com leituras prévias requeridas ao final de cada reunião para serem debatidas no encontro seguinte. Também fazia parte da constituição do grupo de estudos ele ser aberto à comunidade em geral, gratuito e popular, ou seja, possibilitar que qualquer pessoa com qualquer (ou nenhuma) formação acadêmica não só pudesse participar, mas sobretudo se tornasse apta a compreender e se apropriar dos textos filosóficos. A crença de fundo que sempre animou o Tinta Fresca é a do pensamento como potência de transformação da vida individual e coletiva uma vez que o conhecimento é o mais potente dos afetos (SPINOZA, 2009a).

A *autopoiésis* que o pensamento precipita, isto é, isto é, o recolocar-se a si próprio, produz a inserção do pensar no fluxo do presente juntamente com o corpo: tudo que existe devém, entretanto, sem o pensamento ativo o mesmo é arrastado a reboque pelo tempo e pelo corpo pouco ou nada capaz de produzir o dispositivo da presença como agência sobre o fluxo do agora. O Tinta Fresca, além de popular, inspirou-se no pensamento nômade que caracteriza, na visão de Deleuze, outra enorme influência para o coletivo, Friedrich Nietzsche:

Sabe-se bem que em nossos regimes os nômades são infelizes: não se recua diante de nenhum meio para fixá-los, eles têm dificuldade para viver. E Nietzsche viveu como um desses nômades reduzidos à sua própria sombra, indo de pensão em pensão. Mas, de outro lado, o nômade não é forçosamente alguém que se movimenta: existem viagens num mesmo lugar, viagens em intensidade, e mesmo historicamente os nômades não são aqueles que se mudam à maneira dos migrantes, ao contrário, são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecerem no mesmo lugar, escapando dos códigos. (DELEUZE, 2005, p. 321)

Os encontros do grupo presencialmente foram de 2014 até 2018 e ocorreram não só dentro de salas da Faculdade de Educação da UFRGS, como em bares, lanchonetes, parques, apartamento de participante... o próprio terreno de encontros sempre foi nômade. O afetar-se mutuamente como ferramenta de *autopoiésis* – que é ao mesmo tempo individual e coletiva (e jamais com qualquer anterioridade ontológica entre qualquer um dos termos) – operou sobre as existências que se encontravam, à época, fisicamente nas sextas-feiras das 16 às 18 horas. Entretanto, o grupo finalizou as atividades em 2018.

Com o advento da pandemia, em março de 2020 o grupo foi reativado, desta vez de modo virtual para respeitar o distanciamento físico como combate ao vírus e como modo de produção de presenças possíveis com vistas à saúde mental coletiva em cenário de isolamento. O experimento pandêmico, por seu caráter virtual, compreendeu participantes de mais cidades e estados e até de outros países: tivemos participantes de Salvador, Curitiba, Recife, China, Irlanda, Espanha, dentre outras localidades. Descobrimos que mesmo não sendo uma presença imanente do corpo, os encontros se apresentavam carregando a potência de estar em alguma medida em fluxo conjunto de tempo e pensamento. Neste novo formato o grupo existiu de março de 2020 até final de 2021 e muitas obras de filósofos e filólogas foram lidos e debatidos pelo grupo. Em agosto de 2021, por meio de um formulário²⁷ com algumas perguntas sobre o impacto que o Tinta Fresca estava tendo sobre os integrantes, alguns deles então responderam de modo voluntário. Ao todo foram 20 participantes que responderam ao questionário que possuía nove perguntas objetivas e oito discursivas.

Dentre os elementos levantados no referido questionário estão a faixa etária do grupo que compreendeu participantes dos 20 aos 59 anos. Quanto à ocupação, em sua maioria professores e estudantes, mas compreendeu também agente de viagens, comerciante e musicista, dentre outras. Foi questionado também o número de pessoas que viviam junto uma vez que o foco do grupo era gerar alguma experiência de presença, neste quesito 35% afirmou viver com 1 pessoa, 25% com 3 ou mais e 15% sozinhos. 95% dos respondentes consideraram que aumentaram o uso de redes sociais desde o início da pandemia, dentre estes, 20% considera que o aumento foi excessivo. Em pergunta de múltipla escolha cujo enunciado era: “Quais são os modos em que sentes maior proximidade das outras pessoas durante o isolamento físico?”, 95% responderam que as videochamadas com parentes e amigos serviram como experiência de presentificação mais potente. Dentre estes, 80% respondeu que o WhatsApp os auxiliava a não se sentirem isolados. Nas respostas discursivas ficou evidente que boa parte dos respondentes postava mais em suas redes sociais especialmente fotos antigas e o que consideravam boas memórias, produzindo inconscientemente a resposta epicurista para o sofrimento (pensar em lembranças

²⁷ As respostas encontram-se em nuvem podendo ser acessadas, havendo requisição para tal, ao presente autor. Todos os respondentes concordaram com o Termo de Consentimento de pesquisa que inclui o compartilhamento eventual de suas respostas.

alegres ou projetar momentos felizes futuros era sua receita para lidar com o sofrimento). Neste grupo, boa parte intensificou o compartilhamento de críticas ao governo de Jair Bolsonaro e à gestão da pandemia, uma delas argumentou o seguinte como motivo para isso:

Aumentaram as minhas postagens de cunho crítico ao governo justamente por não poder estar em protestos. Eu faço isso na tentativa de informar amigxs e parentes para que reflitam sobre os agentes políticos e suas estratégias governamentais que estão levando o país a um momento histórico sombrio. Posto memes, pois acredito que eles conseguem sintetizar sentimentos de uma maneira simples e divertida (na maioria das vezes).

Outro participante disse acreditar que “o isolamento trouxe essa vontade de compartilhar mais com as pessoas o meu dia a dia pelas redes por ser a única opção, para me sentir mais perto delas, talvez”. Estar presente e se fazer presente passou para os participantes do Tinta Fresca por não apenas compartilhar as leituras mas trazer memórias do passado aos seus amigos e seguidores em suas redes sociais incitando o debate político à luz do desenrolar da (não) gestão da pandemia sob o governo Bolsonaro. Neste segundo caso, temos importante exemplo de produção de presença que não passa pelo fenômeno físico do encontro de corpos, mas a busca de engajamento e afecção a partir do medo e da indignação causados pela covid-19, negligência e negacionismo da gestão da pandemia da parte do governo federal.

O que mais de interessante emergiu nas respostas, sob nossa perspectiva, foram as percepções de presença a partir do distanciamento físico como na pergunta “Tua percepção do que é *estar presente* mudou desde o começo da pandemia pelo Sars-CoV-2 no Brasil?”, uma das respostas foi:

Não, eu já tinha a ideia de que é possível estar "presente" sem ter proximidade física. Mas esse contexto de pandemia fez com que eu de fato experienciasse isso e me mobilizasse para tentar me fazer mais "presente" de outras formas nas demandas tanto de estudos quanto com amigos e familiares.

Estar presente para este respondente já não passava necessariamente pelo corpo como fenômeno físico perceptível. Outro ressaltou que “a suposta oposição entre

"físico" e "virtual" ficou ainda mais diluída” com o isolamento em resposta à mesma questão, a resposta indicou uma compreensão de presença próxima a debatida na presente tese quando ela afirma que:

A minha percepção de presença hoje (após o isolamento social) ganhou novas nuances e ficou mais no âmbito subjetivo do termo. Estar ou querer estar presente é muito mais uma questão afetiva do que física. É se mostrar e se fazer sentir presente mesmo estando longe.

Ao modo da *prosoché* estoica que ensinava que a presença é uma atitude ativa e atencional produzida por exercícios de si como demonstramos na primeira parte desta tese. Em consonância com esta perspectiva de presença, uma resposta expandiu o debate quando refletiu que este:

É um conceito que está a se ressignificar no atual momento. Estar presente é também estar on-line, ainda que com a limitação física, a interação existe, ainda que de uma maneira diferente. Portanto, posso ressignificar o meu entendimento de presença como estar concentrado e interagindo com outras pessoas, ainda que sem a presença física. A presença pode ser entendida, talvez, como potencial interação.

“Potencial interação”, a virtualidade de poder ter um encontro e estar atento a eles (sopros spinozistas podem ser ouvidos aqui!). Além de ter sido questionado aos participantes se estava mais difícil a eles ou elas se sentirem mais presentes (a quase totalidade afirmou que sim), foi perguntado sobre o que cada um entendia por presença e algumas das respostas são bastante interessantes indicando para caminhos aqui investigados, dentre estas respostas encontram-se as seguintes reflexões: “Estar naquele momento proposto, podendo ser fisicamente ou virtualmente”, “Entendo a presença como a disponibilidade para a efetivação do vínculo, do encontro e da possibilidade de afetar e ser afetado”, “Presença é estar conectado e atento a algo ou a alguém, física ou virtualmente”. Com ares spinozistas, já outras respostas afirmaram que presença é “a capacidade de afetar-se e ser afetado, para além da atitude física. “É se envolver com o outro, com as coisas e situações que não necessariamente tem a ver diretamente com a gente, mas podendo também ter a ver”, outro disse se tratar de

“um Encontro potencial”. Uma vez mais próximo ao espírito estoico, uma participante disse: “Presença é fazer-se presente em uma situação com ou sem distância física, ou seja, é possível estar presente em um momento mesmo estando longe fisicamente. Nos fazemos presentes quando temos interesse por algo ou por alguém e quando demonstramos esse interesse dedicando tempo e atenção a isso”, por fim, outra integrante arrematou o debate dizendo: “Entendo por presença o estar com alguém, de forma física, ou até mesmo virtualmente, mas com interação e intenção. A partir de uma troca onde se possa afetar e ser afetado pelo outro”. É interessante notar que em praticamente todas respostas sobre presença há certa zona cinzenta sobre a necessidade ou não da fisicalidade estar contida na equação. A afetação, a percepção de existir encontro para haver presença e a atenção parecem ser os temas mais recorrentes nas respostas sobre como o grupo percebeu o problema da presença em tempos de isolamento físico. Ao nosso modo, durante todo percurso desta tese, concordamos com estes três elementos recorrentes, citados no formulário de pesquisa.

Ao final, foi questionado aos participantes como percebiam o grupo de estudos Tinta Fresca durante o período pandêmico, numa das respostas a participante diz que o grupo é “um espaço para construção de novos conhecimentos e também de novas relações de amizade”, outra resposta apontou que o coletivo ultrapassava a leitura dos textos, pois “o fato de pensar sobre as questões apresentadas nos encontros já impacta em vários aspectos da vida e da maneira de pensar e se relacionar”, ou seja, o grupo de estudos é espaço de afecção mútua e produção de construção de outros modos de subjetivação, saúde mental, presença e potência, elementos que são trazidos no potente relato de outra participante ao responder se para ela o Tinta Fresca transbordou o âmbito do aprendizado:

Pra mim o Tinta ultrapassa bastante o âmbito do puro aprendizado. O grupo me trouxe estabilidade em dias em que eu nem sabia mais se era um ser humano ou parte da mobília da casa. Foram incontáveis os dias em que saí de um estado de profunda depressão e ansiedade, em que às vezes não conseguia trocar uma palavra com ninguém e nem ver a luz do sol, para participar dos encontros do grupo.

Ao modo da Grande Saúde nietzschiana, a proposição da retomada do coletivo de estudos filosóficos expandiu a própria concepção de saúde para desdobramentos como o seguinte no qual o respondente relatou que: “estou há cerca de um ano em recuperação de crises convulsivas que deixaram sequelas neurológicas, então a estimulação do pensamento me ajuda bastante e é necessária”. Pensar em conjunto é questão de saúde, de Grande Saúde! Estar em comunidade, exercer o pensamento como nomadismo e deslocamento para criar novos circuitos afetivos (LEVIN-BORGES; FRANZ HOPPEN, 2017).

Recolho: “O Tinta tem me ajudado a ver com os olhos de quem sofre e percebe melhor os diferentes tipos de preconceito e discriminação”. Relatado como “um alívio para o isolamento social” por participante, foi também um modo de estar presente em encontros coletivos, fazer parte de grupo muito aquém e além do estudo de textos filosóficos como completou a mesma participante:

Na verdade, o "puro aprendizado" nunca foi o meu objetivo entrando no Tinta. Óbvio que o conteúdo era algo importante, mas me sentir inserida em uma reunião de pessoas simples que debatam comigo assuntos que posso trazer para dentro da minha vida, um aprendizado que me ajude a mudar minha percepção do mundo e me torne mais consciente do eu e do outro, principalmente nesse momento difícil. A teoria da filosofia por ela mesma eu aprendi na escola e não me serviu de muita coisa, mas entrar no Tinta foi a melhor oportunidade que a pandemia me trouxe.

Criar coletivos e multidões não passa pela quantidade de corpos envolvidos, mas pela constituição de um corpo comum que se refaz, experencia, pensa, deseja e se recoloca continuamente e conjuntamente. A inspiração de fundo do Tinta Fresca (assim como de toda esta pesquisa) foi buscar pensar a presença como dispositivo de potência, de outra saúde existencial que passasse mais pelo encontrar-se (consigo e com o outro, sem anterioridade ou primazia de qualquer dos âmbitos), que agenciasse outros modos de criar e (fazer) e estar neste mundo.

A grande saúde. – Nós, homens novos, inominados, difíceis de compreender, precursores de um futuro ainda não demonstrado necessitamos para um novo fim e um meio novo, precisamos de nova saúde, de uma saúde mais vigorosa, mais acerada, mais durável, mais intrépida e mais feliz que o foram até o presente todas as saúdes.

Aquela cuja alma aspira a tomar conhecimento de todos os valores que tiveram curso até aqui e de todos os desejos que foram satisfeitos até o presente, e visitar todas as costas deste “mediterrâneo” ideal, aquele que deseja conhecer pelas aventuras de sua própria experiência, quais são os sentimentos de um conquistador e de um explorador do ideal e, mesmo quais são os sentimentos de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um homem pio, de um adivinho, de um eremita de antanho: terá antes de mais nada necessidade de um coisa: da grande saúde... aquela que não apenas se possui mas é preciso conquistar momento a momento, posto que deve sacrificá-la incessantemente! E, agora, após termos permanecido longo tempo a caminho, nós, nós Argonautas do Ideal, mais corajosos do que talvez exigisse a prudência, naufragamos e estamos contundidos, mas com melhor saúde que se desejaria nos permitir, perigosamente saudáveis, saudáveis mais uma vez, parece que temos à nossa frente, como recompensa, um país desconhecido, do qual ninguém ainda viu as fronteiras, um além a todos os países, de todos os cantos do ideal conhecidos até hoje, um mundo tão rico de coisas belas, estranhas, dúbias, terríveis e divinas, que nossa curiosidade e nossa sede de posse saíram de seus gonzos – nada, nada mais poderá nos saciar! (NIETZSCHE, 1993, p. 211)

41 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O QUE PODE A PRESENÇA?

Os afetos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 13)

Buscamos nesta tese propor três momentos de investigação da presença e compreendê-la como dispositivo de agência: na primeira parte, intentamos traçar na história da filosofia ocidental conceitos e agenciamento de presença assim como a (des)importância do corpo no debate filosófico da mesma. Na segunda parte concentramo-nos nos processos de subjetivação a partir da popularização da Internet e usos das redes sociais por compreendermos que neste cenário o problema da presença se deslocou do campo fenomenológico do corpo físico para fronteiras cada vez mais borradas entre o virtual e o real. Na terceira e última parte investigamos, sob a inspiração de uma arqueologia do presente foucaultiana, as estratégias de poder e contextos políticos, sociais, econômicos e subjetivos que produziram a presente onda de neofascismo e como ela, ao seu modo, produziu presenças que recolocaram o corpo no centro da problemática, articulando a disputa narrativa (ou batalha cultural)

das redes com a tomada de assalto das ruas e governos ao redor do mundo pelas más presenças fascistizadas.

Do corpo como modo de estar no mundo por excelência à servidão maquínica do capitalismo, passando pelo “tecno-otimismo” da governança dos parciais algoritmos até o engendramento das subjetividades neoliberais e a popularização do neofascismo, constituímos um caminho intelectual que não esgota, por óbvio, a questão da presença, mas que busca recolocá-la no centro do debate como dispositivo continuamente capturado e domesticado por sua potência de agência modificadora dos indivíduos, de suas comunidades e da sociedade de modo geral. O que é presença? Como produzir presença? E como produzir presenças da potência? Foram estas perguntas que nos nortearam assim como a experiência do grupo de estudos de filosofia durante a pandemia Tinta Fresca como proposta de presentificação no contexto cada vez mais generalizado das relações virtuais.

Durante o pesquisar, meu corpo também esteve presente nos campos de investigação: estive presente nos protestos do “Ele Não!”, participei de mais de 20 grupos de WhatsApp e Telegram de bolsonaristas, antivacinas, terraplanismo e QAnon, participei de lives, podcasts e comecei a produzir conteúdos especialmente sobre a extrema-direita nas redes sociais buscando popularizar alguns conceitos e conteúdos da *presente* tese (que ocasionaram entrevistas para rádios (COSTA, 2022) e jornais (O DIA, 2022) tamanha a repercussão de alguns destes vídeos), assim como há anos faço parte de coletivo antifascista na torcida do Grêmio, vivenciando em toda sua plenitude os perigos e potências do ativismo dentro do futebol. Neste fazer nas arquibancadas conheci muitos militantes na América do Sul e estive presencialmente com alguns destes torcedores no Uruguai, Argentina e Colômbia.

Buscamos nesta tese cartografar os diagramas de poder, modos de subjetivação e plano de imanência da produção de presença. Há muitas franjas e zonas indiscerníveis nesta trajetória, e ao espírito do cartógrafo, abrimos caminhos e espaço para os encontros e deslocamentos que ocorreram neste pesquisar que envolveu, desde o princípio, a presença do pesquisador nos planos de investigação. Intentamos, na medida do possível, indicar que não só podemos pensar uma ética da presença como esta se faz necessária uma vez compreendidos os problemas e a urgência da produção de outras presenças que esta tese levantou como experimento de pensar e pertencer –

algo próximo do ator-rede latouriano (LATOURE, 2012) – em toda miríade que esta, a presença, pode operar como dispositivo de criação e resistência.

A reconstrução histórico-filosófica do conceito de presença nos serviu para colocarmos o problema de partida que obsedia o autor-filósofo-educador: como entendermos a presença para podermos pensar modos possíveis de produção da *presentificação* em nosso contexto atual. Sob inspiração dos cínicos, cuja *presentificação* era mais corpórea que *noética*, trouxemos pistas em espaços diversos prenhes de caminhos de convocação da presença (e da produção de modos de potência desta) passando pelas redes sociais, grupos de estudo às arquibancadas dos estádios de futebol. Se o cínico, ao se masturbar publicamente, visava o choque moral com esse ato e o fazia como estratégia de estranhamento convocando *presentificação* dupla e simultânea de si e do outro que o percebia, as faixas, cartazes e intervenções nos protestos de rua e espaços públicos por artistas-ativistas, as letras, o som e os panfletos no punk, as bandeiras, os cantos da torcida e o tornar-se multidão no estádio de futebol e das ruas mostraram possuir a potência caótica de colocar outros modos de habitar estes espaços e constituir modos diversos de ser que passam, sob a perspectiva aqui defendida, pelo fazer presença, esta como boa potência porquanto busca primeiramente desobstruir e promover modos de ser no mundo não normatizadores e universalizantes.

Por fim, a presente tese buscou lançar luzes e ensaiar planos de fuga a problemas viscerais de resistência e criação em nosso momento histórico: como construir outros modos de existir em espaços de normalização, assujeitamento e docilização sob o pano de fundo da contemporânea subjetivação neofascista, momento histórico de transbordamento da bília viscosa do ressentimento em suas modulações antiéticas como o racismo, machismo, LGBT+fobia e toda gama de processos microfascistas disseminados pelo nosso tecido social. A presença foi aqui, portanto, o norteador desta tentativa de compreender a nossa arqueologia do presente. Esta cartografia-tese esteve interessada e ansiou por outros modos de individuação dos corpos em luta de afirmação da vida como existência franca àqueles que anseiam por existir como multidão, ao contrário do ideário neoliberal do individualismo e à toda ruína social, política, econômica, ética e existencial que este modo de produzir subjetividades e presenças nos legou. Que minhas palavras possam ser flechas que

encontrem, com alguma sorte, alguns corações pelo caminho.

42 METODOLOGIA

Neste trabalho foi realizada extensa pesquisa e revisão bibliográfica assim como ações de inserção no campo pesquisado como participação em fóruns e grupos de bolsonaristas no WhatsApp, Telegram e antivacinas, da extrema-direita nacional e internacional, terraplanismo e QAnon. No decorrer da tese e como desdobramento da pesquisa houve experimentações de atuação nas redes sociais na produção de conteúdo explicativo sobre as estratégias destes grupos pesquisados, seus modos de subjetivação e presentificação, fazendo com que a tese se desdobrasse ao natural em atuação nos campos virtuais de pesquisa tentando operacionalizar estratégias ativas de informação, produção de pensamento e propor modos de resistência. O norteador filosófico de construção da primeira parte da tese foi a revisão bibliográfica minuciosa de estudos sobre as escolas cínica, estoica e epicurista, com especial atenção às obras de Baruch Spinoza e Friedrich Nietzsche, Pierre Hadot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Maurizio Lazzarato, dentre outros autores e autoras contemporâneos que se afiguraram relevantes à nossa problemática.

Bibliografia recente e especializada sobre interações mediadas por computador, notícias, podcasts, vídeos e toda sorte de material que tratasse de temas sobre as redes sociais, usos de dados, perfis e todo tipo de acontecimento que gere subjetivação a partir e na Internet foram utilizadas na segunda parte deste trabalho (faz-se notar que a maior parte deste material consultado está em língua inglesa uma vez que há produção profícua e continuamente renovada nesta área nos países anglófonos). As metodologias da tese foram inspiradas na cartografia de Deleuze e Guattari (1995a), sendo a escolha da cartografia fundamental ao recorte que a pesquisa-tese operou, tal qual o plano acontecimental que buscou instaurar. Compreendemos que o método cartográfico se impôs como aquele capaz de acolher as forças imprevisíveis e imprevistas que necessariamente emergiram no pesquisar. Assim sendo, apenas uma

metodologia plástica não nos faria perder ou negligenciar as potências que se buscou encontrar e produzir nesta pesquisa-experimentação/tese-experimentação. Também nos valem de inspiração na teoria ator-rede de Bruno Latour (2012), em especial na segunda e terceira partes, ao habitarmos os grupos e redes sociais investigados sob nosso problema de pesquisa.

Em suma, a cartografia, aliada à consistente revisão bibliográfica, à inserção nos campos de pesquisa como a escola, o estádio de futebol, as redes sociais, os grupos de mensagem e o *underground* do punk rock nos serviu para conceber esta tese em mapas existenciais justapostos que permitiram o surgimento do inesperado, da curva, do contorno, do vazamento, do fluir dos encontros à imagem criada por Nietzsche (1993, p. 15) em “Minha Felicidade”:

Desde que me cansei de procurar,
aprendi a encontrar;
Desde que o vento me opõe resistência,
velejo com todos os ventos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, S. História e desventura: O 3º programa nacional de direitos humanos. **Novos Estudos CEBRAP**, [s. l.], n. 86, p. 5–20, 2010.

AGAMBEN, G. **Bartleby, escrita da potência**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

AMARO, M.; FREITAS, C. O funcionamento da ludus-gamificação e a servidão maquínica. **Eikon journal on semiotics and culture**, [s. l.], n. 3, p. 113–122, 2018. Disponível em: <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/eikon/article/view/491>. Acesso em: 24 jun. 2022.

AMORIM, F. Viagem às origens do bolsonarismo. **Outras Palavras**, São Paulo, 24 Apr. 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/viagem-as-origens-do-bolsonarismo/>.

ANGWIN, J. *et al.* Machine Bias: There’s software used across the country to predict future criminals. And it’s biased against blacks. **ProPublica**, New York, 23 may 2016. Disponível em: <https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing>. Acesso em: 24 jun. 2022.

ARAÚJO, W. F. **As narrativas sobre os algoritmos do Facebook - uma análise dos 10 anos do Feed de Notícias**. [S. l.: s. n.], 2017.

ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofisticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores, v. 1). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. BAGGIO, K. G. Conexões ultraliberais nas Américas: o think tank norte-americano Atlas Network e suas vinculações com organizações latino-americanas. *In*: ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLC, 12;, 2016, Campo Grande. **Anais [...]**. Campo Grande: ANPHLAC, 2016. p. 1–26. Disponível em: [http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/Katia Gerab Baggio _Anais do XII Encontro Internacional da ANPHLAC.pdf](http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/Katia%20Gerab%20Baggio_Anais%20do%20XII%20Encontro%20Internacional%20da%20ANPHLAC.pdf). Acesso em: 24 jun. 2022.

BAKER, E. The influences of social media : Depression, Anxiety, and Self-Concept. **Journal of Media Psychology**, [s. l.], v. 87, n. 56, p. 893–907, 2019. Disponível em: <https://thekeep.eiu.edu/theses/4479>. Acesso em: 23 jun. 2022.

BECK, U. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENOIST, A. de. **Les Idées à l’endroit**. Paris: Libres-Hallier, 1979.

BENTHAM, J. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BÍBLIA. [S. l.: s. n.], [s. d.]. *E-book*. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf>. Acesso em: 24 jun. 2022.

BIDDLE, S.; RIBEIRO, P. V.; DIAS, T. Censura invisível: TikTok escondeu “feios” e favelas para atrair novos usuários e censurou posts políticos. **The Intercept Brasil**, [s.l.], 16 mar. 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/03/16/tiktok-censurou-rostos-feios-e-favelas-para-atrair-novos-usuarios/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

BILLERBECK, M. O cínico ideal: de Epicteto a Juliano. *In: Os Cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 227–244.

BRANHAM, R. B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. *In: Os Cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 95–120.

BROWN, W. **Cidadania Sacrificial**: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Rio de Janeiro: Zazie, 2018.

BRUNO, F. **Máquinas de ver, modos de ser**: vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

BRUNSCHWIG, J. Metafísica estoica. *In: INWOOD, B. (org.). Os Estóicos*. São Paulo: Odisseus, 2006. p. 229–258.

CANAL DO PIRULLA. **Pepsi, fetos e adoçante (#Pirula 33)**, 2012. 1 vídeo (16min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1QShqmm1uKU>. Acesso em: 24 jun. 2022.

CAROLE CADWALLADR. ‘I made Steve Bannon’s psychological warfare tool’: meet the data war whistleblower. **The Guardian**, London, 2018. p. 1–15. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/data-war-whistleblower-christopher-wylie-faceook-nix-bannon-trump>. Acesso em: 24 jun. 2022.

CARVALHO, Olavo de. **Combustíveis Fósseis - por Olavo de Carvalho**, 2015. 1 vídeo (1min). Publicado originalmente pelo canal de Olavo de Carvalho, replicado em parte pelo canal Frases "filosóficas" do astrólogo Olavo de Carvalho. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_cwYl07OO1U. Acesso em: 24 jun. 2022.

CARVALHO, Olavo de. **Olavo de Carvalho refuta a teoria da relatividade**, 2019. 1 vídeo (2min). Publicado originalmente pelo canal de Olavo de Carvalho, replicado em parte pelo canal de Augusto de Franco. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A0ydFazJPiU>. Acesso em: 24 jun. 2022.

CECCIM, R. B. Educação permanente em saúde: desafio ambicioso e necessário. **Interface: comunicação, saúde, educação**, Porto Alegre, v. 9, n. 16, p. 161–177, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/129275/000507549.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 24 jun. 2022.

CECCIM, R. B. Emergência da educação e ensino da saúde: interseções e intersetorialidades. **Revista Ciência & Saúde**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 9–23, 2008.

CECCIM, R. B.; FERLA, A. A. Educação e saúde: ensino e cidadania como travessia de fronteiras. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 443–456, 2009.

CELIS BUENO, C. **The Attention Economy: labour, time and power in cognitive capitalism**. Londres: Rowman & Littlefield International, 2017. *E-book*. Disponível em: Acesso at: 25 Mar. 2019.

CHOMSKY, N. Como é tentar sobreviver na maior prisão a céu aberto do mundo. **Viomundo: diário da resistência**, [s. l.], 24 nov. 2012. Política. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/politica/chomsky-como-e-tentar-sobreviver-na-maior-prisao-a-ceu-aberto-do-mundo.html>. Acesso em: 24 jun. 2022.

CORSANI, A. Elementos de uma ruptura: a hipótese do capitalismo cognitivo. *In: GALVÃO, Alexander Patez, SILVA, Gerard, COCCO, Giuseppe (org.). Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 15–32.

COSSINS, D. Discriminating algorithms: 5 times AI showed prejudice. **New Scientist**, [s.l.], 12 Apr. 2018. Disponível em: <https://www.newscientist.com/article/2166207-discriminating-algorithms-5-times-ai-showed-prejudice/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

COSTA, J. Entrevista sobre neonazismo e extrema-direita. **Rádio Band News**, Porto Alegre, 14 fev. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Aiw4A0Onuo&t=1501s>. Acesso em: 23 jun. 2022.

CRARY, J. Techniques of the Observer. **October**, [s. l.], v. 45, p. 3, 1988. Disponível em: <http://thefilmdabbler.wordpress.com/2012/05/09/jonathan-crary-techniques-of-the-observer-a-review/>.

- DEBORD, G. **Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- DEEB-SWIHART, J. *et al.* Selfie-Presentation in Everyday Life: A Large-Scale Characterization of Selfie Contexts on Instagram. *In: INTERNATIONAL AAAI CONFERENCE ON WEB AND SOCIAL MEDIA*, 11., 2017, Atlanta. **Proceedings** [...]. Atlanta: Georgia Institute of Technology, 2017. Disponível em: <https://www.aaai.org/ocs/index.php/ICWSM/ICWSM17/paper/viewPaper/15692>. Acesso em: 24 jun. 2022.
- DELEUZE, G. **A Ilha Deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G. **Post-scriptum: sobre as sociedades de controle**. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka: para uma literatura menor**. Lisboa: Minuit, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a. v. 1
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995b. v. 2.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. v. 4.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b. v. 5.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo Capitalismo e Esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. Porto Alegre: LP&M, 2009.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DICKSON, E. Why are fewer women than men planning to get a covid-19 vaccine? **Rolling Stones**, New York, 2020. Culture News. Disponível em: <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/women-men-covid-19-vaccine-1099020/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

DIJCK, J. van. **The Culture of Connectivity**: a critical history of social media. New York: Oxford University Press, 2013.

DIÔGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

DUHAMEL, A. Le triomphe de la haine en politique. **Liberation**, Paris, 9 jan. 2019. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2019/01/09/le-triomphe-de-la-haine-en-politique_1701918/. Acesso em: 24 jun. 2022.

ECO, U. Ur-Fascism. **The New York Review**, New York, 22 jun. 1995. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

FANTÁSTICO. Grupos neonazistas crescem 270% no Brasil em 3 anos; estudiosos temem que presença online transborde para ataques violentos. **G1**, Rio de Janeiro, 16 jan. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/01/16/grupos-neonazistas-crescem-270percent-no-brasil-em-3-anos-estudiosos-temem-que-presenca-online-transborde-para-ataques-violentos.ghtml>. Acesso at: 9 Apr. 2022.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999a. v. 1.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. v. 2.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999b.

FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. **Os Intelectuais e o Poder**: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOXMAN, M. **Rethinking Gamification**. Londres: Lightning Source, 2014.

GARCIA, D. “Efeito Bolsonaro” sobre alta nos casos de coronavírus surpreende pesquisadores. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 Oct. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/10/efeito-bolsonaro-sobre-altas-nos-casos-de-coronavirus-surpreende-pesquisadores.shtml>. Acesso em: 24 jun. 2022.

GARCIA, F. D. F.; LOPES, C. As manifestações de agosto de 2015 em Londrina: aproximações e distanciamentos entre movimentos sociais e manifestantes. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOS, 41., 2017, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: ANPOCS, 2017.

GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. **Os Cínicos**: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Loyola, 2007.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 2.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a. v. 3.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b. v. 4.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 5.

GREENWALD, G. *et al.* As mensagens secretas da Lava Jato. **The Intercept Brasil**, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/06/09/procuradores-tramaram-impedir-entrevista-lula/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

GRIERSON, J.; MILMO, D.; FARAH, H. Revealed: anti-vaccine TikTok videos being viewed by children as young as nine. **The Guardian**, London, 8 oct. 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2021/oct/08/revealed-anti-vaccine-tiktok-videos-viewed-children-as-young-as-nine-covid>. Acesso em: 24 jun. 2022.

GROSS, J. J.; LEVENSON, R. W. Hiding feelings: The acute effects of inhibiting negative and positive emotion. **Journal of Abnormal Psychology**, Washington, v. 106, n. 1, p. 95–103, 1997.

GUATTARI, F.; DELEUZE, G. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Ed. 34, 2010.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUERIN, C. The yoga world is riddled with anti-vaxxers and QAnon believers. **The Wired**, London, 20 jan. 2021. Disponível em: <https://www.wired.co.uk/article/yoga-disinformation-qanon-conspiracy-wellness>. Acesso em: 24 jun. 2022.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio**. Barcelona: Debate, 2004.

HERRMAN, J. Will TikTok Make You Buy It?. **The New York Times**, New York, 2 oct. 2021. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/10/02/style/tiktok-shopping-viral-products.html>. Acesso em: 24 jun. 2022.

HIPONA, S. A. de. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1999.

HUNDER, M. HBO show success drives Chernobyl tourism boom. **Reuters**, London, 4 jun. 2019. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-ukraine-chernobyl-tourism/hbo-show-success-drives-chernobyl-tourism-boom-idUSKCN1T51MF>. Acesso em: 24 jun. 2022.

KALIL, I. As origens do bolsonarismo. **Época**, Rio de Janeiro, 13 dec. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/isabela-kalil/as-origens-do-bolsonarismo-1-24134678>. Acesso em: 24 jun. 2022.

KHAN, N. When Positivity Turns Toxic. **The Walrus**, Toronto, 18 Oct. 2021. Disponível em: <https://thewalrus.ca/when-positivity-turns-toxic/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

KORNBLUH, P. **Chile and the United States**: declassified Documents Relating to the Military Coup, September 11, 1973. Washington, [s. d.]. Disponível em: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB8/nsaebb8i.htm>. Acesso at: 29 mar. 2022.

KRUEGER, D. O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana. *In: OS CÍNICOS: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 245264.

KUBOVICH, Y. Hamas cyber ops spied on hundreds of israeli soldiers using fake world cupand dating apps. *Haaretz*, [s.l.], 3 jul. 2018. Israel News. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/hamas-cyber-ops-spied-on-israeli-soldiers-using-fake-world-cup-app-1.6241773>. Acesso em: 24 jun. 2022.

LACAN, J. **O Seminário, Livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 2012.

LAVAL, C.; DARDOT, P. **A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

LAVINAS, L. **The Takeover of Social Policy by Financialization**. New York: Palgrave Macmillan US, 2017. *E-book*. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1057/978-1-137-49107-7>. Acesso em: 24 jun. 2022.

LAZZARATO, M. **Fascismo ou Revolução: o neoliberalismo em chave estratégica**. São Paulo: N-1, 2019.

LAZZARATO, M. **O governo do homem endividado**. São Paulo: N-1, 2017.

LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: N-1, 2014.

LAZZARATO, M. **The Machine**. [S. l.], 2006. Disponível em: <https://transversal.at/transversal/1106/lazzarato/en>. Acesso at: 17 Mar. 2022.

LEVIN-BORGES, R. **A Grande Saúde Peregrina: vidas que compõem o jornal Boca de Rua**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/147936>. Acesso em: 24 jun. 2022.

LEVIN-BORGES, R.; HOPPEN, N. H. F. Tinta Fresca: filosofia nômade como saúde. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL PESSOA ADULTA, SAÚDE, EDUCAÇÃO*, 4., 2017, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: PUCRS, 2017. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/sipase/assets/edicoes/2018/arquivos/110.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2022.

LIN, L. TikTok Owner ByteDance's Annual Revenue Jumps to \$34.3 Billion. **Wall Street Journal**, New York, 17 jun. 2021. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/tiktok-owner-bytedances-annual-revenue-jumps-to-34-3-billion-11623903622>. Acesso em: 24 jun. 2022.

MACEDO, E.; OLIVEIRA, C. **Plano de poder**: Deus, os cristão e a política. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MADERER, J. Face it : Instagram pictures with faces are more popular. **News Center**, Atlanta, n. March, 20 Mar. 2014. Disponível em: <https://news.gatech.edu/news/2014/03/20/face-it-instagram-pictures-faces-are-more-popular>.

MARSH, S. TikTok investigating videos promoting starvation and anorexia. **The Guardian**, London, 7 Dec. 2020. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2020/dec/07/tiktok-investigating-videos-promoting-starvation-and-anorexia>.

MARX, Karl; **O Capital**. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. v. 2.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2011. v. 1.

MASLOW, A. H. **Motivation and personality**. London: Harper & Row, 1970. *E-book*. Disponível em: http://search.library.leeds.ac.uk/iii/encore/record/C__Rb1092072__Smotivation_and_personality__Orightresult__X5?lang=eng&suite=cobalt. Acesso at: 27 mar. 2022.

MBEMBE, A. A era do humanismo está terminando. **Instituto Humanitas Unisinos [Revista Ihu On-Line]**, São Leopoldo, 24 jan. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 24 jun. 2022.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: n-1, 2018.

MICHEL FOUCAULT. É inútil revoltar-se? *In*: BARROS DA MOTTA, Manoel. (org.). **Ditos e Escritos V**: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 7781.

MOROZOV, E. **Big Tech - A ascensão dos dados e a morte da política**. São Paulo: Ubu, 2018.

NAGLE, A. **Kill All Normies**: The online culture wars from Tumblr and 4chan to the alt-right and Trump. Washington: Zero Books, 2017.

NEGRI, A. **Espinosa Subversivo e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

NGUYEN, L. Predictive policing algorithm perpetuates racial profiling by LAPD. **Daily Burn**, Los Angeles, 2 may 2019. Disponível em: <https://dailybruin.com/2019/05/02/predictive-policing-algorithm-perpetuates-racial-profiling-by-lapd>. Acesso em: 24 jun. 2022.

NI, V. Bytedance boss exits at time of uncertainty for Chinese tech firms. **The Guardian**, London, 21 may 2021b. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2021/may/21/bytedance-boss-zhang-yiming-departs-uncertainty-china-tech-firms>. Acesso em: 24 jun. 2022.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Curitiba: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Rio de Janeiro: PUC-Rioed [s. n.], 2003.

O DIA. “Dog whistle”: a tática de extremistas que utilizam símbolos para se comunicarem. **O Dia**, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/brasil/2022/02/6336647-dog-whistle-a-tatica-de-extremistas-que-utilizam-simbolos-para-se-comunicarem.html>. Acesso em: 23 jun. 2022.

PAN-ÓPTICO. *In*: WIKIPÉDIA. [S. l.]: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pan-óptico>. Acesso em: 24 jun. 2022.

PLATÃO. **Eutidemo**. Rio de Janeiro: Loyola, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PRADO, M. **Tempestade ideológica**: Bolsonaroismo: a alt-right e o populismo iliberal no Brasil. São Paulo: Lux, 2021.

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

REVELL, T. Algorithms that change lives should be trialled like new drugs. **New Scientist**, [s.l.], 17 jan. 2018. Disponível em:

<https://www.newscientist.com/article/2158755-algorithms-that-change-lives-should-be-trialled-like-new-drugs/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

SAFATLE, V. Bem-vindo ao estado suicidário. *In*: TOSTES, A.; MELO FILHO, H. (org.); **Quarentena**: reflexões sobre a pandemia e depois. Bauru: Praxis, 2020. p. 227-233.

SHAW, T. The new military-industrial complex of big data psy-ops. **The New York Review of Books**, New York, 2018. Disponível em: <https://www.nybooks.com/daily/2018/03/21/the-digital-military-industrial-complex/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

SHENSA, A. *et al.* Social Media Use and Depression and Anxiety Symptoms: A Cluster Analysis. **American Journal of Health Behavior**, [s. l.], v. 42, n. 2, p. 116–128, 2018. Disponível em: <http://www.ingentaconnect.com/content/10.5993/AJHB.42.2.11>. Acesso em: 24 jun. 2022.

SOUZA, J. **A elite do atraso**: da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SPINOZA, B. de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.

SPINOZA, B. **Tratado Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009b.

SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SUNDAY, Y. A. TikTok on the rise during Covid-19 pandemic. **Visualistan**, Haripur, 27 sep. 2020. Disponível em: <https://www.visualistan.com/2020/09/tiktok-on-the-rise-during-covid-19-pandemic.html>. Acesso em: 24 jun. 2022.

TAHER, R. A. The 5 Founding Fathers and A History of Positive Psychology. **Positive Psychology**, Maastricht, 2021. Disponível em: <https://positivepsychology.com/founding-fathers/>. Acesso at: 27 mar. 2022.

THATCHER, Margaret. [Interview]. Interviewed by Ronald Butt. **Sunday Times**, New York, 3 may 1981. Disponível em: <https://www.margarethatcher.org/document/104475>. Acesso em: 23 jun. 2022.

THE GLOBAL QANON PHENOMENON. **BlackBird.Ai**, [s.l.], 10 mar. 2020. Disponível em: <https://www.blackbird.ai/blog/2020/10/03/the-global-qanon-phenomenon/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

THE SOCIAL DILEMMA. Direção: Jeff Orlowski. Estados Unidos: Netflix, 2020.

THOREAU, H. D. **Walden ou a vida nos bosques**. São Paulo: Ground, 2007.

TROTSKY, L. **Minha vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

VALFRÉ, V. QAnon ganha força no Brasil com teorias conspiratórias e apoio a Bolsonaro. **Estadão**, São Paulo, 29 ago. 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,qanon-ganha-forca-no-brasil-com-teorias-conspiratorias-e-apoio-a-bolsonaro,70003418110>. Acesso em: 24 jun. 2022.

VIRNO, P. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporâneas. London: Cambridge, 2001.

VIRNO, P. **Gramática de la multitud**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

WADE, P. ‘A Betrayal of Democracy’: what we learned from the Facebook whistleblower interview. **Rolling Stones**, New York, 2021. Disponível em: <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/facebook-whistleblower-interview-1236285/>. Acesso em: 24 jun. 2022

WHITE, M. J. Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia). *In*: OS ESTÓICOS. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 139–170.

ZAMORA, A. A. *et al.* Effect of daily social media exposure on anxiety and depression disorders among cargo seafarers: a cross-sectional study. **International Maritime Health**, Gdansk, v. 72, n. 1, p. 55–63, 2021. Disponível em: https://journals.viamedica.pl/international_maritime_health/article/view/72648. Acesso em: 24 jun. 2022.

ZARUR, C.; MAZZI, C. Cidades pró-Bolsonaro registraram maior taxa de contágio pela Covid-19, indica estudo. **G1**, Rio de Janeiro, 4 may 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/cidades-pro-bolsonaro-registraram-maior-taxa-de-contagio-pela-covid-19-indica-estudo-24409329>. Acesso em: 24 jun. 2022.

ZIZEK, S. Felicidade, não obrigado! **Nexo**, São Paulo, 3 abr. 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2018/Felicidade-Não-obrigado>. Acesso em: 24 jun. 2022.