

Espectros, protestos e conjunções

Fim e repetição da deterioração brasileira

Specters, protests and conjunctions
End and repetition of Brazilian deterioration

saulo pinto*

► DOI: <https://doi.org/10.4322/principios.2675-6609.2023.167.004>

José Cruz/Agência Brasil



Manifestação no prédio do Congresso Nacional, em Brasília, em junho de 2013

RESUMO

O presente texto discute os protestos de 2013 no Brasil a partir de uma noção transpassada do tempo. Sugiro que passado, presente e futuro sejam levados para a análise dos protestos, marcados pelos espectros, protestos e conjunções. Com efeito, os protestos carregam espectros brasileiros não resolvidos, ao mesmo tempo que o seu fracasso apresentado nas conjunções do futuro determina os julgamentos políticos e ideológicos sobre os termos daquele presente de 2013. Por fim, argumento que os protestos de 2013 foram uma tentativa de pôr fim à repetição do capitalismo brasileiro. Como sabemos, tentativa fracassada. Repetição do fim e fim da repetição parecem ser sinais analíticos imprescindíveis de como podemos pensar o destino dos protestos nacionais.

Palavras-chave: Espectros. Protestos. Conjunções.

ABSTRACT

This article discusses the 2013 protests in Brazil from a notion of crossed time. I suggest that past, present and future should be taken into account for the analysis of protests, marked by specters, protests and conjunctions. Indeed, the protests carry unresolved Brazilian specters, at the same time that their failure, evinced in the conjunctions of the future, determine political and ideological judgments about the terms of what were, in 2013, the present times. Finally, I argue that the 2013 protests were an attempt to put an end to the repetition of Brazilian capitalism. As we know, that attempt failed. Repetition of the end and end of repetition seem to be essential analytical signs of how we can think about the fate of national protests.

Keywords: Spectra. Protests. Conjunctions.

1. INTRODUÇÃO: A REPETIÇÃO DO FIM

Dos vários acontecimentos problemáticos da história brasileira, muitos deles irresolvidos e subjugados ao esquecimento, os protestos de 2013 ocupam lugar emblemático na coleção dos nossos impasses mais fundamentais. Depois da explosão surpreendente, o que tivemos foi um processo mais avassalador de deterioração das ilusões e imagens do que um dia imaginamos ser. Ter de lidar com a realidade desenvolvida da ficção simbólica é um choque difícil, cujas implicações políticas e ideológicas são decisivas para pensar a história brasileira, o presente paradoxal e as expectativas fraudadas do futuro. Poderíamos dizer que Junho de 2013 quase representou o fim da repetição. A energia psíquica despendida e sua economia libidinal coletiva foram interdidas pelo realismo brasileiro, travando a instituição imaginária radical e impossibilitando o fim da repetição do país que conhecemos, sem conhecê-lo naquilo que realmente importa.

Alenka Zupančič elabora uma interessante equação sobre a dialética do fim e da repetição, mostrando, num primeiro momento, que “o fim não é simplesmente aquilo que termina com a repetição (ou com a perpetuação repetitiva de algo), mas é essencialmente implicado na (ou perpetuado pela) repetição em si” (ZUPANČIČ, 2017). Ou seja, o fim não pode ser traduzido como algo que encerra a repetição de um determinado processo social, mas ele está implicado na lógica da repetição. Com efeito, o realismo brasileiro não pode ser finalizado após a exaustão de sua repetição infernal. Ao contrário, os problemas implicados na formação social brasileira não apenas se repetem como o fim — que não é apenas um encerramento do ciclo subjacente de repetição — é dependente da dinâmica própria de repetição. Poderíamos dizer que o fim da brutalidade histórica experimentada pelas pessoas exploradas e oprimidas aparece sempre como um afastamento de sua efetiva resolução, cujo processo de produção se repete, mesmo que assumindo outras formas históricas. Trata-se de pensar o fim como algo que não está lá:

A estrutura com a qual estamos lidando neste primeiro modo de relação entre repetição e fim poderia então ser definida da seguinte forma: estamos infinitamente aproximando o fim como o limite (adiando-o); contudo esse limite não está simplesmente lá, no fim de tudo isso, como parece ser, mas é também — como possibilidade, potencialidade — a própria precondição do movimento de repetição, aquilo que de certa forma a estrutura (ZUPANČIČ, 2017).

Quando observamos mais de perto, temos a impressão evidente de que as saídas que são mobilizadas pela hegemonia dominante sempre que há processos de convulsão social aparecem através das conjunções nacionais. É a conjunção que liga, associa o que objetivamente está desconexo, disjuntado. Toda a estratégia política brasileira é de produção da pacificação (mesmo que sem paz efetiva) como modalidade política capaz de construir o tipo de consenso necessário à repetição da dominação social. O paradoxo é que as conjunções apenas adiam o fim, pois não podem resolver os antagonismos que o capitalismo brasileiro integrado produz: exploração, opressão e dominação. Então, estamos sempre na iminência de uma crise terminal, mas que sempre funciona como uma crise adiada diante do fim.

A proposta aqui esboçada é pensar os problemas brasileiros considerando — e tendo como parâmetro situacional os protestos de 2013 — uma temporalidade capaz de implotar o acontecimento de suas fronteiras e limitações determinadas. A ideia é comprimir,

Os protestos que abalaram o mundo e o Brasil precisam ser pensados dialeticamente como uma reação da massa dos “não garantidos” contra o sistema de dominação, que nem a conjunção corporificada nos governos petistas foi capaz de impedir. Eles são progressivos, mas também regressivos. Não produziram diretamente o golpe de 2016, mas tampouco podem ser inocentados da instauração do bolsonarismo como variação do fascismo brasileiro no século XXI

sufocar o acontecimento a partir de múltiplas dimensões que se atravessam continuamente. Trata-se de tomar o acontecimento pela permanência de espectros como o *passado* que ainda não acabou. Não é possível compreender o acontecimento sem a mediação da elaboração do passado, sobretudo quando nossa espectrologia é marcada pela escravidão e pela ditadura militar. Assim, precisamos tomar o acontecimento pela perspectiva do *presente* dos protestos: é necessário refletir sobre os sentidos abertos e inconclusos de um acontecimento que é constringido pelos espectros do passado e que produz a repetição do que seremos no *futuro* como produção de conjunções. Daí que o futuro, ou seja, o que veio depois dos protestos, não foi outra coisa senão o que chamamos de futuro em conjunção. A conjunção é uma tentativa de resolução dos conflitos através da pacificação problemática dos nossos traumas. Todavia, como todo problema, podemos falar em conjunções dominantes ou hegemônicas e conjunções subalternas ou emergentes.

O que queremos propor é uma leitura que atravesse a temporalidade histórica, deslocando o acontecimento dos seus impasses internos, para que o passado, o presente e o futuro produzam uma espécie de compressão do acontecimento. A aposta é que os protestos de 2013 representam uma reação à longa duração histórica de exploração, que unificou no campo simbólico da luta proletários tradicionais e o “universo dos ‘não garantidos’” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 101). O capitalismo há tempos tem marchado para a destituição do “mundo do trabalho”, que hoje não passa de uma retórica sem substância e vazia, que Paulo Arantes chama de “mera força de expressão” (ARANTES, 2014, p. 396). No contexto brasileiro, os espectros da escravidão e da ditadura assombram a Nova República. A permanência do racismo e das instituições criadas na ditadura militar etc. é o enunciado explosivo de um país cuja semântica estava anunciada como o futuro do mundo, mas em coexistência com barbaridades coloniais.

Os protestos que abalaram o mundo e o Brasil precisam ser pensados dialeticamente como uma reação da massa dos “não garantidos” contra o sistema de dominação, que nem a conjunção corporificada nos governos petistas foi capaz de impedir. Eles são progressivos, mas também regressivos. Não produziram diretamente o golpe de 2016, mas tampouco podem ser inocentados da instauração do bolsonarismo como variação do fascismo brasileiro no século XXI. Todavia, os protestos não podem ser ignorados como tentativa de dar corpo à imaginação social radical. Eles são tudo e nada. O perigo de não serem nada é que podem ser tudo. Benjamin dizia que o fascismo aparece como resultado de uma revolução fracassada. Talvez seja esse o ponto, oblíquo, torto, inconcluso, de uma interpretação mais abrangente do que realmente aconteceu.

2. ESPECTROS

Não é difícil pensar nossos problemas mais importantes considerando aquilo que assombra, intimida ou que permanece como uma marca decisiva na constituição do futuro. O Brasil é um país fraturado, seja pela inseparabilidade entre violência e normalidade, seja pelo conteúdo manifesto do *desigualitarismo* e da dominação de classes. Adorno já dizia que a transparência é o verdadeiro obstáculo. As ideologias atuam, quase sempre, tentando operar a distorção das causas fundamentais, através do travestimento do efeito em causa, buscando atribuir responsabilidade a sujeitos sociais que estão implicados no sistema de dominação como resultados de todo o processo. A violência imanente à nossa formação pressupõe um país que caiba nos olhos. Não se podem aceitar desvios ou transgressões, pois o que temos é uma normalidade que corporifica o próprio conceito de realismo.

Nesse sentido, o país é marcado pela produção industrial de espectros, que nada mais são do que a representação simbólica de permanências que se repetem de maneira indefinida como sistema de dominação. Além disso, existem coisas que tendem “a resistir tanto ao nome quanto a qualquer tradução” (MBEMBE, 2020, p. 20). A espectrologia nacional resiste tanto às tentativas de nomeação quanto ao desejo de esquecimento. Com efeito, o Brasil é marcado pela permanência de duas dimensões intrínsecas (e macrosociais) importantes na produção da inconclusão nacional: (a) a escravidão que se repete como racismo e (b) a ditadura militar que se repete como anistia e esquecimento generalizado. Assim, produziu-se ideologicamente a permanência espectral de dois problemas decisivos que não foram suficientemente compreendidos ou confrontados, nem resolvidos. A confusão intencionada pelo poder dominante é necessária e funcional para que a história brasileira de violência e desigualdades seja relativizada, individualizada e desencarnada de seus vínculos substanciais com o capitalismo e suas consequências.

É por isso que há uma resiliência constitutiva que opera a indiferença generalizada ao sofrimento das pessoas e extratos sociais mais vulneráveis. Há uma parte da sociedade brasileira cuja “vida é estabelecida como algo tênue, precário e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto” (BUTLER, 2019, p. 218). Seus corpos e sofrimentos, dramas e impasses são insignificantes, quando não completamente ignorados pela gramática política da comoção nacional. Quando tratamos da ditadura militar, por exemplo, a questão do luto é decisiva. Não há luto coletivo como forma de tradução política do arrependimento pelo horror de Estado contra vítimas que foram assassinadas. O que há são corpos desaparecidos. Mais do que um problema de crueldade,



Durante o ato público “DOI-Codi: 50 anos do golpe”, militantes erguem cartazes com fotos de parentes e amigos mortos e desaparecidos na ditadura militar brasileira. A manifestação ocorreu em março de 2014, no pátio da delegacia onde funcionou aquele órgão de repressão em São Paulo (SP)

o aniquilamento do corpo tem um funcionamento ideológico, pois o luto “consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos” (DERRIDA, 1994, p. 24, grifos originais). A ditadura não apenas assassinou opositores, ela desapareceu com os corpos, interditando a possibilidade do luto a partir da identificação deles e a consequente politização dos restos. É a economia dos restos que permite a produção de um tipo muito específico de violência: a incorporação da existência objetiva do vazio, da lacuna, dos restos que nem sequer podem ser contados, rememorados, elaborados etc.

É possível afirmar, a partir de um prolongamento da leitura de Marx, que o proletariado é o espectro europeu (epicentro do capitalismo global). Ele rondava o continente como uma assombração incapaz de ser eliminada. Marx via a força viva do espectro na constituição do novo tempo do mundo. O que seria nosso espectro? Quem corporificaria nossa espectrologia? A violência experimentada pelas pessoas e povos subalternizados no Brasil — que são explorados, dominados e humilhados permanentemente — produz a massa contingente do espectro. Todavia, trata-se de uma condição de latência. Certamente, em vários momentos da história brasileira, lutas e dissensões decisivas apareceram como manifestação imediata da transgressão do paradigma do “homem cordial” (HOLANDA, 2014), sem que isso significasse uma explosão generalizada de lutas por justiça universal. No limite, os subalternos seguem sendo estrangeiros em sua própria pátria. A *reparação* do espectro parece ser uma marca indelével da ontologia negativa do capital global. A questão decisiva é a repetição da circulação sempre renovada do fluxo de desaparecimento e reparação do espectro.

Slavoj Žižek faz elaborações sobre a funcionalidade da fantasia na constituição e estruturação da realidade subjacente. A realidade está montada, organizada a partir das contradições e tensões que formam a normalidade. O que faz com que o espectro reapareça não é necessariamente uma mudança da realidade, mas se pode falar em mudança da estrutura da fantasia que acompanha a formação da realidade (e nela está implicada). Ele insiste que “o ponto de vista transcendental é, em certo sentido, irredutível, pois não podemos olhar

‘objetivamente’ para nós mesmos e nos localizar na realidade” (ŽIŽEK, 2013a, p. 80-81). Podemos traduzir esse impasse como uma impossibilidade ontológica que expressa uma lacuna objetiva. Em outro lugar, Žižek sugere que:

Podemos ver claramente como a fantasia está ao lado da realidade, como suporta o “sentido da realidade” do sujeito: quando o marco fantasmático se desintegra, o sujeito sofre uma “perda da realidade” e começa a perceber a realidade como um universo “irreal” de pesadelo, sem uma base ontológica firme; esse universo de pesadelo não é “uma mera fantasia”, senão, pelo contrário, é o que fica da realidade quando esta perde seu apoio na fantasia (ŽIŽEK, 1999, p. 31, tradução nossa).

Em grande medida, a fratura brasileira do mundo não pode ser pensada dispensando-se o que ainda permanece — assombrosamente — nas coordenadas básicas do presente. A discordância objetiva entre a fantasia e a realidade é o que possibilita que a realidade difícil persista. No nosso caso, o liberalismo brasileiro foi estruturado/montado pela incorporação relativa do escravismo colonial. Ou seja, o impasse ontológico no campo do liberalismo é sua defesa memorável da liberdade, igualdade e fraternidade, mas ideologicamente assentindo em práticas coloniais escravagistas nefastas. Não é estranho que autores decisivos como Hobbes, Locke e Rousseau nem sequer tratem da escravidão negra, pois para eles esse é um tema inexistente. Locke é um filósofo fundamental para o liberalismo político e tem uma obra sintomática na discussão da escravidão. É curioso notar que ele sempre, com veemência, atacava a escravidão e todas as formas de subjugação da liberdade pessoal. No entanto, não apenas tolerou a escravidão negra como a capitalizou a seu favor. A escravidão manteve-se restrita ao âmbito da metáfora jurídica, sem maiores implicações para o surgimento da sociedade moderna com base na escravidão. Susan Buck-Morss demonstra que:

Essa discrepância gritante entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global de sua forma mercantil para sua modalidade protoindustrial. Seria de se esperar, obviamente, que qualquer pensador racional e “esclarecido” pudesse percebê-la. Contudo, não foi o que aconteceu. A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras (BUCK-MORSS, 2017, p. 33-34).

A fratura brasileira do mundo não pode ser avaliada sem se tratar como preponderante — constitutiva das relações sociais, econômicas, políticas e culturais — a questão do colonialismo e da escravidão negra imposta nos trópicos. Ao contrário da visão altamente ideológica do liberalismo, a escravidão é parte constitutiva do mundo moderno e da economia capitalista. No lugar do par colonialismo/escravidão, adota-se a antinomia público/privado na explicação dos problemas fundamentais. Não é estranho que a interpretação weberiana do patrimonialismo seja mais significativa na configuração ideológica da crítica à formação social brasileira do que propriamente a escravidão e suas derivações abjetas. Trata-se de um desvio, uma forma de distorção da realidade, objetivando tornar decisivo o que é parte do metabolismo social de dominação. Ora, os pressupostos da economia política instituem supostamente a incompatibilidade entre o funcionamento da escravidão e da subjugação



Comércio de escravos retratado em gravura da obra *Le tour du monde* (1861), de Édouard Riou. A escravidão é constituinte da ideia de país e decisiva na consolidação do capitalismo brasileiro

ção pessoal dos indivíduos e o estatuto político do liberalismo econômico e seus sistemas de mercados autorregulados. Roberto Schwartz, em ensaio brilhante, diz que:

O teste da realidade não parecia importante. É como se a coerência e generalidade não pesassem muito, ou como se a esfera da cultura ocupasse uma posição alterada, cujos critérios fossem outros — mas outros em relação a quê? Por sua mera presença, a escravidão indicava a impropriedade das ideias liberais; o que entretanto é menos que orientar-lhes o movimento. Sendo embora a relação produtiva fundamental, a escravidão não era o nexa efetivo da vida ideológica (SCHWARZ, 2014, p. 50).

Ou seja, quando se abandona “a relação produtiva fundamental” como o verdadeiro “nexa efetivo da vida ideológica”, o que realmente sobra? Marx já havia denunciado o caráter propriamente ideológico e apoloético de um tipo de liberalismo que oblitera as relações objetivas de produção para fazer preponderarem outras esferas sociais. O liberalismo clássico centrou suas análises na esfera da circulação das mercadorias — que Marx considerava um mecanismo propriamente fetichista etc. —, enquanto o liberalismo colonial traduziu a vida ideológica brasileira como fortemente marcada pela circulação mediadora do favor. A dominação abstrata — que marca as formas de dominação do capital sobre os objetos, ações e sujeitos — é substituída pela dominação pessoal. O problema determinante não seria a escravidão e suas consequências, mas a prática universal do favor e do patrimonialismo como enquadramento ideológico dominante. Podemos lembrar que a escravidão é uma relação marcada pela brutalidade da violência estrutural, enquanto a prática geral do favor é apenas insidiosa.

Poderíamos lembrar as ideias de Joaquim Nabuco, para quem a escravidão constituiria “a nacionalidade brasileira”, e “ela criou uma atmosfera que nos envolve e abafa todos” (NABUCO, 2011, p. 31). A escravidão é constituinte da ideia de país e decisiva na consoli-

dação do capitalismo histórico. Ela é um objeto que se repete através da sua continuidade espectral. O curto-circuito é que a escravidão, paradoxalmente, é negada e afirmada sistematicamente. No museu das nossas misérias, a escravidão se combina com outras dimensões importantes do sistema de dominação herdado do colonialismo, embora, quase sempre, dominada por elas. E por quê? Retomando Roberto Schwarz, “*o favor é a nossa mediação quase universal* — e sendo mais simpático do que o nexos escravista, a outra relação que a colônia nos legara [...] involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção” (SCHWARZ, 2014, p. 51, grifos originais). A questão decisiva é que incorporamos os problemas derivados na explicação dos impasses da formação social brasileira, no lugar das causas.

O espectro é aquilo que permanece, como violência e congelamento da memória — que, pelo avesso, insere-se na acumulação de esquecimento político e subjetivo —, marcando o curto-circuito que define continuidades e descontinuidades. Decerto, quando falamos em espectro, somente pode ser na sua dimensão ampla e aberta, ou seja, há espectros que são decisivos na formação nacional. Diante da complexidade do tema e das circunstâncias, não é possível esgotar o tema aqui, mas o fundamental é pensar os espectros como algo que exprime a inconclusão da realidade brasileira cindida. Ela está aberta porque não pode ser eliminada pela pacificação ideológica. A conjunção é uma solução para os problemas com que nos deparamos. A maneira de não termos nossos impasses expandidos para uma forma de conflito explosivo é através da conjunção do que parece antagônico. Roberto Schwarz diz que “sem prejuízo de existir, o antagonismo se desfaz em fumaça e os incompatíveis saem de mãos dadas” (SCHWARZ, 2014, p. 52). Temos aqui uma boa imagem do país do futuro: nada parece ter como consequência a dissolução das relações antigas, mas, na verdade, experimentamos um processo brutal de transfiguração em que o antigo se repete nas relações modernas.

A espectrologia brasileira ensina que aquilo que não foi resolvido aparece — após longa fermentação no inferno do inconsciente coletivo — mobilizado como desrecale coletivo contra uma realidade absolutamente distorcida. É como se tudo formasse uma coreografia às avessas. A escravidão é tomada pelo mito da democracia racial, a violência institucional derivada da ditadura militar é possuída pela cristalização dos costumes sem conflitos. Isto é, o passado não é apenas resultado do esquecimento ideológico produzido, mas parte dele é distorcido, de tal maneira que no seu lugar apareça apenas a distorção como novo princípio de realidade que fora abandonado. Não é possível pensar apenas nos termos de “uma leitura retroativa do presente” (MBEMBE, 2020, p. 25). Ela é condição necessária, mas insuficiente. Na verdade, temos de produzir uma leitura transpassada da história brasileira. Pensar as razões das irrupções, protestos e dissensões dramáticas experimentadas no nosso tempo exige que o passado seja recuperado, mas vinculado ao horizonte do futuro e aos impasses rebatidos no próprio presente.

Adorno é ainda mais radical. Sugere que a elaboração do passado requer a eliminação das suas causas, ou seja, “o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas.” (ADORNO, 2006, p. 49) É razoável adotar o ponto de vista de Adorno para explicar a permanência e continuidade do passado no presente brasileiro. Não apenas a nostalgia despolitizada, o desejo melancólico do passado idealizado, mas a repetição do passado no presente. A ideia nunca foi superar ou

É provável que uma das causas mais importantes do enfraquecimento das mobilizações tenha sido justamente aquilo que constituiu sua força preliminar, ou seja, a ausência completa de direção política e orientação partidária tradicional

denegar o passado, mas produzir sua repetição em novas modalidades de dominação social ampliada. É importante considerar que a verdadeira luta do futuro é aquela capaz de interditar a repetição do passado. É assim que seríamos capazes de perceber e compreender os problemas que os vários presentes — e seus protestos — relegaram, assim como as próprias razões de seus fracassos.

3. PROTESTOS

A história brasileira é marcada por uma sequência interminável de violências que, dialeticamente, está indissociada da presença espectral de protestos. A lógica do protesto — muitas vezes acuada e acusada de não ser uma lógica aparente, contudo o protesto não é um problema derivado propriamente da lógica — aparece sempre como a única reação possível ao poder social da conjuntura. Há protestos em determinadas conjunturas que em outras situações têm menor poder de reação. Traduzimos a questão identificando que “a conjuntura é antes de mais nada a determinação da instância dominante” e que “a mudança da conjuntura” não pode ser pensada senão “com a mudança de campo dominante” (BADIOU, 1979, p. 21). O consenso, instável pelas disputas ideológicas, é que os protestos de 2013 mudaram o país. Após anos de estabilidade social com o lulismo — e seu reformismo de baixa intensidade —, fomos surpreendidos por uma explosão popular seguida de um golpe de Estado “por dentro do regime” e o surgimento do bolsonarismo como força ideológica decisiva. Nesse caso, o paradoxo não é da lógica, mas dos antagonismos. A diferença fundamental está no significado e nos sentidos dos protestos. Como pensá-los?

É preciso, primeiro, lembrar que todo protesto político é, antes de mais nada, a produção de uma reclamação social. A reclamação é uma interrupção na circulação da economia política das linguagens e no sistema de falantes. É a própria obstrução objetiva na racionalidade comunicativa de Habermas. Podemos dizer que a reclamação é o que transforma a política em acontecimento capaz de interromper a normalidade da realidade subjacente. A política é sempre uma forma de interdição no mal-estar compartilhado. Na dinâmica do capitalismo, que se move reproduzindo desigualdades substanciais, a política acontece quando o igualitarismo corporifica o objeto da reclamação. Rancière sugere que “a política é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em



Protesto em frente à sede da *Folha de S.Paulo* contra o uso do termo ditabranda em editorial do jornal publicado em 2009. No cartaz, charge de Carlos Lattuf com os dizeres: “Ditadura militar no Brasil, segundo a *Folha de S.Paulo*”. A ilustração se referencia na conhecida foto do jornalista Vladimir Herzog, assassinado na prisão por agentes da ditadura. São Paulo (SP), 7 de março de 2009

repartição das partes de comunidade ao modo de um embaraço” (RANCIÈRE, 2018, p. 9). Isto é, o desentendimento político aparece quando a desigualdade na partilha do que é propriamente comum é objeto de reclamação. O embaraço está no curto-circuito entre o modo de vida dominante e a realidade objetiva das pessoas comuns, cujo dualismo entre igualdade e desigualdade, em vez de representar um choque insolúvel para o funcionamento do sistema, é o próprio substrato de sua reprodução.

No caso da fratura brasileira do mundo, marcada por uma profunda dominação social violenta, as desigualdades sempre foram objeto de acomodação social através da produção de um tipo de consciência amena tolerante. No que diz respeito aos dois esquemas mobilizados aqui — colonialismo e ditadura —, não é estranho que o mito da “democracia racial” tenha sido operado como um sofisticado mecanismo de obstrução de qualquer linguagem que evidenciasse o racismo experimentado como continuidade atualizada da escravidão e, ao mesmo tempo, que a negação dos crimes da ditadura tenha sido mobilizada como tentativa de eliminação da existência da própria ditadura, como podemos observar no caso da noção ideológica de *ditabranda*, criada para classificar o regime político violento que vigorou entre 1964 e 1985.

O que a consciência nacional amena não pode perceber é que o país aparece como um grande sintoma de dramas, frustrações, ressentimentos, déficits, lacunas e obstruções difíceis. Diante de tanta violência fundadora e duradoura — que impõe a ordem política da dominação e das desigualdades permanentes —, o que surpreende não é o aparecimento e repetição de protestos ao longo do tempo. O que impacta é que a gramática dos protestos não tenha ido longe demais, ou seja, que eles tenham sido sufocados por uma captura ideológica agressiva e pelo poder da política como polícia. É por isso que, quando recorremos ao conceito de ideologia para pensar os problemas brasileiros, não podemos ignorar a dimensão de obscenidade que a ideologia cumpre na partilha da mentira, do cinismo e da dissimulação. No limite, o país do futuro é o velho país colonial do passado que precisa manter (através de

modernizações abruptas) seu lugar de país tropical acomodado à integração desigual e mal combinada ao centro do capitalismo global. Pensar os protestos é, pois, tomar o Brasil não apenas por uma essência inalcançável, mas combinando forma e conteúdo, verso e avesso. Benjamin sustentava que a história precisa ser estudada a contrapelo. Talvez tenhamos de pensar que “nem todas as camadas da realidade são simples expressão das camadas abaixo delas” (MASON, 2017, p. 95). A verdade do país está no seu avesso, mas também na sua manifestação mais aparente. Isso é desolador, duplamente: para a crítica bem-pensante e para a consciência amena.

É verdade que os protestos de 2013 não podem ficar desconectados da ampla e perturbadora atmosfera social de crise experimentada pelo capitalismo global no período. Diante da crise de Wall Street de 2008, como ponto culminante do fracasso das políticas de neoliberalização e destruição do poder público e da democracia, Tariq Ali fala em “espírito da época”, ou seja, rejeitando o extremismo absoluto de mercado, uma nova onda de protestos globais — tendo como centro Nova York — desafiou o senso comum dominante e a avassaladora ideologia da “rua de mão única” do capitalismo, apresentado como forma absoluta de vida. É perturbador pensar que os protestos aconteceram sem uma forte preparação política prévia, pois se tratava de uma reação de toda uma geração de “apáticos” contra a dominância do sistema financeiro e as políticas de estabilização do capitalismo global. Estávamos diante de uma época *nonsense*. Não poderia ser mais paradoxal. Tariq Ali descreve com precisão a atmosfera ideológica vigente:

Questionar essa situação, defender o setor público, argumentar a favor da propriedade estatal dos serviços públicos e desafiar a intensa redução dos preços da habitação pública implicava ser considerado uma espécie de dinossauro “conservador”. Todo mundo agora é cliente, mais do que cidadão: os jovens, emergentes, acadêmicos do Novo Trabalho se referiam timidamente àqueles que se viam obrigados a ler seus livros como “clientes”, querendo dizer que todos somos capitalistas agora. As elites do poder econômico e social refletiam as novas realidades. O mercado transformou-se no novo Deus, preferível ao Estado (ALI, 2012, p. 66-67).

Ou seja, a reação política corporificada na *ideia* do Occupy representou novamente o retorno do universal, pois “existem certos momentos na história em que um acontecimento aparentemente localizado, regional, tem a força de mobilizar uma série de outros processos que se desencadeiam em diversas partes do mundo” (SAFATLE, 2012, p. 46). É interessante pensar, nesse caso, que o universal nunca pode ser acessado diretamente, mas somente através de uma posição particular. O que nos importa é saber que a verdade que pode ser alcançada sempre terá uma determinação específica, “pois a verdade é parcial, só acessível quando se adota um dos lados, mas nem por isso menos universal” (ŽIŽEK, 2011, p. 18, grifos originais). Dizer que os protestos globais se insurgiram contra o “semblante” — “aparência falsa que se dá por real” (BADIOU, 2017, p. 12) — do capitalismo financeiro não pode impedir que a crítica seja expandida ao funcionamento impositivo do capitalismo propriamente dito, cujo primado é a atividade produtiva (e reprodutiva) de criação de valor e riqueza. Ao mesmo tempo, a crítica não pode desconsiderar o descontentamento generalizado com a democracia liberal. O que a crise inaugurada em 2008 nos permitiu compreender é que a democracia é parte relativa e importante da crise objetiva do metabolismo do capital. A lógica dos protestos globais que eclodem com o Occupy e dão prosseguimento a

uma série de reclamações políticas que brotam na periferia do capitalismo resulta do “desentendimento” entre a experiência subjetiva das pessoas comuns e os mecanismos objetivos autorreferentes da economia capitalista. Žižek elabora uma interessante argumentação sobre a complexidade do problema:

É aqui que o principal *insight* de Marx permanece válido, talvez mais do que nunca: para ele, a questão da liberdade não deveria ser localizada em particular na esfera política propriamente dita (o país tem eleições livres?, os juízes são independentes?, a imprensa é livre?, e uma lista similar de diferentes questões que as instituições ocidentais “independentes” — e não tão independentes — aplicam quando querem pronunciar um julgamento sobre determinado país). A chave para a verdadeira liberdade, em vez disso, reside na rede “apolítica” de relações sociais, desde o mercado até a família, em que a mudança necessária, se quisermos melhoria efetiva, não é a reforma política, mas a transformação nas relações sociais “apolíticas” de produção. Não votamos em quem deveria ser o dono do quê, nas relações em uma fábrica etc., tudo isso é deixado para os processos de fora da esfera política, e é ilusório esperar que se possa[m] mudar as coisas “estendendo” a democracia para essa esfera, digamos, organizando bancos “democráticos” sob controle popular (ŽIŽEK, 2012, p. 22).

Em seguida, Žižek radicaliza insistindo na democracia como o centro do problema:

Mudanças radicais nesse quesito deveriam ser realizadas fora da esfera dos direitos “legais” etc.: em tais procedimentos “democráticos” (que, é claro, podem ter um papel positivo), não importa quão radical seja o nosso anticapitalismo, busca-se a solução na aplicação dos mecanismos democráticos — os quais, não podemos esquecer, são parte do aparato estatal “burguês” que garante o tranquilo funcionamento da reprodução capitalista. Precisamente nesse sentido, Badiou está certo ao afirmar que hoje o nome do pior inimigo não é capitalismo, império, exploração ou algo similar, mas democracia: é a “ilusão democrática”, a aceitação dos mecanismos democráticos como a moldura fundamental de toda mudança, que evita a transformação radical das relações capitalistas (ŽIŽEK, 2012, p. 23).

O que Žižek parece tentar argumentar é que a crença compartilhada na democracia é não apenas ideológica — no sentido do “semblante” atribuído por Badiou — como impede que a realidade capitalista seja estilizada pela descoberta radical transformadora. A democracia não é antagonista ao capitalismo. Mesmo se adotássemos a distinção entre “mundo da vida” e “sistema” elaborada por Habermas (2012), não poderíamos considerar que o “mundo da vida” é desprovido de processos significativos de dominação, hierarquias e diferenciações. É na democracia que os obstáculos à plena realização da igualdade precisam ser localizados, pois ela faz parte do funcionamento do metabolismo do sistema dominante. Em grande medida, a função da democracia não é apenas evitar que as tensões decorrentes das desigualdades sociais sejam acessadas, politizadas etc. como naturalizá-las ideologicamente. O domínio da desigualdade não pode ser encontrado no âmbito das assimetrias democráticas. Escolher um novo presidente — por mais radical que ele seja —, não interfere em quase nada na estrutura de organização e funcionamento da propriedade privada. Na época do Occupy, o que estava se desenhando era uma espécie de “americanização” dos antagonismos políticos pelas democracias liberais. Tariq Ali diz: “A extrema direita é pequena. A extrema esquerda



Ato do movimento Occupy Wall Street (Nova York, 2011)

praticamente não existe. É o extremo centro que domina a vida social e política.” (ALI, 2012, p. 68) De fato, os antagonismos políticos poderiam ser desenhados como uma disputa quase indistinguível entre direita e esquerda pela conquista do centro político. O neoliberalismo gozou de vitalidade em função do aprofundamento da democracia capitalista — produzindo toda a luta política como moderação ideológica —, que transformou os antagonismos fundamentais em diferenças quase insignificantes.

Dito isso, os protestos que começaram com o Occupy e tiveram rebatimentos nas principais democracias liberais do mundo foram tomando proporções diferentes em cada situação particular. Lembremos que o Brasil era o país do futuro. Gozava de uma experiência social privilegiada com a hegemonia lulista. Tal experiência não apenas permitiu uma reconfiguração do poder público na economia — com a introdução de um social-liberalismo eficaz — como produziu uma série de transformações significativas na conformação da estrutura obscena de desigualdades. Lula governou mantendo a acumulação de capitais a todo vapor, mas foi capaz de criar um conjunto de políticas públicas e sociais de combate à pobreza e à fome; de inclusão de pobres e negros nas instituições públicas de educação superior; e de construção de habitações populares, combinado com uma certa estabilidade econômica que garantiu coesão social e legitimidade aos seus governos etc. Pela primeira vez, a democracia parecia ter algum tipo de entendimento com o sentido de justiça e de igualdade social. Mas, então, a estabilidade lulista é interrompida pelas Jornadas de Junho em 2013. O que não sabíamos é que o “público-alvo” não poderia mais ser governado.

É curioso que Slavoj Žižek tenha conseguido interpretar, com certa precisão, a crise brasileira com base no que chamou de “problemas no paraíso” (ŽIŽEK, 2013b, p. 101). Como pensar que o país do futuro, que havia conseguido passar sem maiores traumas pela crise econômica de 2008 e pela reação política do Occupy, agora estivesse atônito com uma convulsão popular que começara pela rejeição do aumento de 20 centavos na tarifa do transporte urbano em São Paulo? Podemos levantar dois pressupostos importantes antes mesmo da discussão em torno das interpretações: (1) as Jornadas de 2013 são relativamente *progres-*

sivas, já que são o primeiro grande levante popular sem nenhuma mediação do Partido dos Trabalhadores (e dos movimentos sociais tradicionais) desde a transição democrática e (2) possibilitaram o aparecimento *regressivo*, como força política nas ruas, da direita política organizada após a interminável transição de fuga da ditadura militar. Do ponto de vista das interpretações fundamentais, temos basicamente duas linhas argumentativas que tentam traduzir o problema: (1) trata-se de um rebatimento local derivado da erosão e da crise da democracia em escala global, que produziu um refluxo da política tradicional, a perda da confiança na política representativa e o esgotamento da distinção ideológica dos partidos políticos alternativos — no próprio sentido apresentado na noção de *extremo centro* por Tariq Ali; e (2) as Jornadas são uma resposta ao esgotamento do reformismo de baixa intensidade implementado pelo modelo petista de gestão, assentado em políticas redistributivas restritas, mas sem a orientação de mudanças mais estruturais no modelo e de “radicalização da democracia” (MOUFFE, 2019, p. 81).

O mal-estar brasileiro escancarou em 2013 a própria interdição objetiva da vida no capitalismo periférico. A questão do impasse apresentado pelo dualismo aparece como o “retorno do reprimido”. O modelo de desenvolvimento imposto pelo capitalismo brasileiro tinha como objetivo obliterar a dimensão propriamente decisiva da “exclusão”, da “opressão” e das formas de “humilhação” sociais experimentadas pelas pessoas comuns, que é parte funcional da reprodução do capitalismo nos trópicos. Nesse momento, uma certa indistinção entre “progresso” e “desastre” toma o imaginário simbólico compartilhado. É justamente contra a ideologia do desenvolvimento que Chico de Oliveira, no lastro de Celso Furtado e outros críticos importantes, apresenta a *singularidade* do subdesenvolvimento como uma força interpretativa e política fundamental. O novo e o arcaico são partes constitutivas do padrão de capitalismo que temos aqui. Segundo Chico:

A originalidade consistiria talvez em dizer que — sem abusar do gosto pelo paradoxo — a expansão do capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera a força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo *preserva* o potencial de acumulação liberado *exclusivamente* para os fins de expansão do próprio novo (OLIVEIRA, 2011, p. 60, grifos nossos).

Assim, a hegemonia lulista colapsou com os protestos, menos pelos seus fracassos, mais pelas suas virtudes. Ou seja, estávamos diante de um processo de inclusão relativa de “parte dos sem parte” (RANCIÈRE, 2018, p. 26) no processo de democratização de baixa intensidade social. O paradoxo é que o país do futuro chegara. E, com ele, o desastre como horizonte ideológico, já que o resultado imediato foi a destruição da vida comum que as políticas de neoliberalização impuseram. É por isso que a revolta é prioritariamente urbana. Como o Brasil passara a ser uma sociedade fundamentalmente urbana, a lógica do funcionamento das atividades econômicas, políticas e culturais gravitava em torno da cidade. David Harvey lembrara naquele momento que “vivemos, na maioria, em cidades divididas, fragmentadas e tendentes ao conflito” (HARVEY, 2013, p.28). A experiência lulista permitiu melhoramentos substanciais no nível de vida imediato do proletariado urbano, mas sem alterações estruturais no funcionamento desigual e mal combinado da economia brasileira. É por isso que a liberdade alcançada sob os governos petistas foi insuficiente. Harvey sugere que

Num contexto de crise social e expectativas frustradas, seria razoável deduzir que as distorções derivadas dos protestos de 2013 resultaram da colonização do imaginário radical e da vampirização da revolta. A imaginação radical dos protestos não conseguiu elaborar um projeto de autonomia política capaz de levar adiante a reclamação social que sacudiu o país, ao mesmo tempo que parte significativa da energia psíquica e libidinal que explodiu com as revoltas foi vampirizada pelo fascismo brasileiro. O desejo de liberdade e autonomia experimentado como sentimento comum compartilhado transformou-se — pela distorção ideológica — em liberdade para que o ressentimento recalcado pudesse aparecer como violência contra a democracia e os setores mais vulneráveis da população

“a liberdade da cidade é, portanto, muito mais que um direito ao acesso àquilo que já existe: é o direito de mudar a cidade mais de acordo com o desejo de nossos corações” (HARVEY, 2013, p. 28). Diante de uma sociedade fraturada, dividida entre uma elite rica e uma camada significativa de trabalhadores de baixa renda, marginalizados e desempregados, o que poderia ocorrer com o país do futuro senão o regresso aos seus impasses básicos irresolvidos?

O que o *slogan* “Tarifa zero!” representava não era apenas uma necessidade de mudança no negócio da mobilidade urbana. A questão talvez fosse uma causa deslocada, ou seja, ela assinalava pela força popular autêntica de um proletariado urbano marginalizado (explorado, oprimido e humilhado) que ele, diante da melhoria de vida e do acesso a oportunidades inéditas, teve seu horizonte de expectativas e suas exigências políticas concretas desenvolvidos. O paradoxo era que, embora o lulismo representasse o “novo”, estava carregado do “velho”, no sentido de que as demandas reprimidas transcendiam muito a mera administração da catástrofe. O impasse é que a política de “pacificação permanente” (ARANTES, 2014, p. 432) que marca a formação social brasileira estava esgotada. Diante de um modelo

impositivo de capitalismo predatório, violento e desigual, o que esperar do sentimento compartilhado entre as pessoas comuns que não seja ressentimento preparado para a explosão?

Sem dúvida, as mobilizações de Junho tiveram efeito paralisador sobre os poderes instituídos, acomodados que estavam à resolução dos conflitos decisivos através de seus principais agentes políticos: PT e PSDB. O que temos após a transição democrática pactuada é uma conversão do dualismo obscuro em um programa integrado de antagonismo, em que poderíamos ter governos mais à direita ou mais à esquerda, mas com o centro dominante do poder intocado e suas instituições democráticas fundamentais preservadas. Isso funcionou até a irrupção das grandes mobilizações. Poderíamos dizer que foi o fim da hegemonia do “extremo centro” no país. Na ausência de vínculos orgânicos entre o poder instituído e os movimentos de massa, não havia qualquer possibilidade de pacificação por cima. Não se tratava de negociação de uma pauta tradicional entre governo e proletariado. Quem mesmo estava nas ruas? O problema era mais complexo e, portanto, desgovernado.

É provável que uma das causas mais importantes do enfraquecimento das mobilizações tenha sido justamente aquilo que constituiu sua força preliminar, ou seja, a ausência completa de direção política e orientação partidária tradicional. Os não garantidos que estavam nas ruas reclamavam tudo. Não havia propriamente uma corporificação da representação política para quem a reclamação pudesse ser delegada. Assim, não podemos dizer que foi a ausência dos partidos de esquerda que definiu o vazio político das derivações dos protestos, mas podemos insistir que a presença dos partidos significaria a presença de um programa mínimo — mesmo que constituindo o que estamos chamando de programa integrado do antagonismo etc. — de encaminhamento das demandas populares. A horizontalidade e ausência de centro político estratégico, a difusão acelerada de demandas políticas descoordenadas, a primazia da comunicação hegemônica através do Twitter, Facebook, Instagram e WhatsApp permitiram que outros agenciamentos políticos pudessem disputar a legitimidade da reclamação popular autêntica, inclusive com a utilização da distorção ideológica para muitas das pautas decisivas que surgiram nas mobilizações: a negação das instituições democráticas não é o mesmo que a defesa da ditadura, a rejeição aos partidos políticos não poderia significar a privatização da política, a legítima denúncia da corrupção não poderia ser corporificada automaticamente em políticos corruptos da direita violenta brasileira etc.

Refletindo retrospectivamente sobre Maio de 1968 — acontecimento balizador de revoltas populares dessa magnitude —, Félix Guattari retoma uma discussão importante sobre o significado das lutas empenhadas em tentar mudar o mundo. Ela serve como modelo metodológico imprescindível, pois a sensação generalizada de que multidões nas ruas são em si mesmas um acontecimento radical e progressivo pode ser apenas um engano decorrente do “otimismo da vontade”. Sartre elabora seu método de compreensão da realidade social “progressivo-regressivo” para justamente por meio dele compreender a situação concreta, seus impasses e projetos, mudanças e distorções dos objetos e das ações em campo. Discutindo o problema do projeto, “simultaneamente, fuga e salto para [a] frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera” (SARTRE, 2002, p. 77). Não é possível compreender a força e a fraqueza dos protestos de 2013 sem considerar a tensão dialética entre “recusa e realização” do objeto da reclamação política. A ausência de uma perspectiva insurrecional e de um programa político radical permitiu o cansaço e esgotamento dos projetos



Protesto em Paris, maio de 1968. Para Félix Guattari, a sensação generalizada de que multidões nas ruas são em si mesmas um acontecimento radical e progressivo pode ser apenas um engano decorrente do “otimismo da vontade”

transcendentes para que o “princípio de realidade” do capitalismo brasileiro prevalecesse. Guattari elabora uma imagem importante:

Porque, no fundo, o fracasso das teorias relativas àquilo que você definiu como ruptura insurrecional é evidente, e é evidente também na prática, porque as forças repressivas estão organizadas em um nível tão alto que muito dificilmente se poderia imaginar uma tomada do poder através de um método insurrecional que consista na ocupação da prefeitura, do correio etc. Hoje, pode-se imaginar muito facilmente que um grupo revolucionário ocupe todos os centros importantes e, no entanto, as pessoas [o] olhem com indiferença. Foi um pouco o que aconteceu em [19]68, na França; sim, foi interessante, mas depois é necessário sair de férias, fazer outras coisas. Evidentemente há algo neste esquema que não funciona na prática, não funciona na teoria, não funciona evidentemente em nenhum lugar, apenas em algumas capelas, alguns grupelhos (GUATTARI, 2022, p. 22-23).

No limite, a despeito das diferenças contextuais com a descrição elaborada por Guattari, o que houve com as mobilizações de 2013 foi um certo curto-circuito expresso pelo fato de que as cidades estavam ocupadas, havia uma plethora de reivindicações caóticas e confusas, havia muita energia revolucionária, e aparece logo a vampirização reacionária da libido política popular, mas, no fundo, o que não há é uma solução para o impasse ontológico dos protestos. Amar uma ideia é um primado decisivo, mas não é razão suficiente para transformar a ideia em realização. É por isso que a principal virtude “progressiva” tão logo se transforma em obstáculo “regressivo” para o destino dos protestos. Cornelius Castoriadis é um pensador que formula o impasse do nosso tempo nos termos de uma crise do imaginário radical. A dimensão cindida da realidade carrega processos internos conflitantes, antagônicos, discordantes. Deveríamos pensar os protestos de 2013 como um corpo político com ritmos e temporalidades distintas. Eles se voltaram contra uma realidade brutal, marcada pela permanência da obscenidade da desigualdade e da violência.

Havia um esgotamento do modelo de reformismo de baixa intensidade implementado pelo lulismo, associado à hegemonia do neoliberalismo como forma de subjetivação

Como a política é um problema de instituição imaginária criadora, não é irrelevante que Castoriadis insista na coexistência da criação e do objeto que se quer eliminar, ou seja, que “a instituição da sociedade também visa a recobrir esse caos, e a criar um mundo para a sociedade, e ela o cria, mas nesta criação é impossível evitar a existência de grandes buracos, de grandes condutos através dos quais o caos se torna evidente” (CASTORIADIS, 2004, p. 139). As desigualdades são os grandes buracos que produziram o caos nacional como processo de repetição dos seus próprios fundamentos.

Pode-se dizer que os protestos de 2013 carregavam a força da instituição radical de uma realidade que fosse diferente da realidade capitalista brasileira. Mas, diante da dimensão conflitiva e antagônica da mesma realidade, ou seja, das subjetividades em curto-circuito na disputa pela hegemonia dos significados dos protestos, eles não podem ser avaliados considerando-se *apenas* uma dimensão que seja conveniente ideologicamente. É necessário considerar o caráter ambíguo e desfuncionalizado da sua ontologia própria. Num contexto de crise social e expectativas frustradas, seria razoável deduzir que as distorções derivadas dos protestos de 2013 resultaram da colonização do imaginário radical e da vampirização da revolta. A imaginação radical dos protestos não conseguiu elaborar um projeto de autonomia política capaz de levar adiante a reclamação social que sacudiu o país, ao mesmo tempo que parte significativa da energia psíquica e libidinal que explodiu com as revoltas foi vampirizada pelo fascismo brasileiro. O desejo de liberdade e autonomia experimentado como sentimento comum compartilhado transformou-se — pela distorção ideológica — em liberdade para que o ressentimento recalçado pudesse aparecer como violência contra a democracia e os setores mais vulneráveis da população.

Com efeito, não é menor num país de herança colonial violenta e da experiência de uma ditadura militar traumática que milhares de jovens, proletários e desempregados (não garantidos) tenham assumido o protagonismo da reclamação universal, expondo a cidade dividida, a vida danificada, o caráter inconcluso e insuficiente da conciliação de classes integrada ao capitalismo periférico. O problema é o que realmente ainda não havíamos identificado. Vimos o lulismo como apenas uma traição à causa maior da revolução brasileira. Não percebemos que ele funcionou como “redução de danos”, ou seja, “o lulismo foi um anteparo para essa destruição inerente ao capitalismo nessa sua fase atual destrutiva, em que ele destrói o seu próprio fundamento, que é a fonte do valor, o trabalho vivo” (ARANTES, 2023). Em retrospectiva, a dimensão “progressiva” de 2013 foi solapada pela vampirização “regressiva”. Estávamos diante de um ressurgimento da extrema direita e do fascismo, aparentemente desfardado. Tratava-se de pessoas comuns, pobres, negros, mulheres, entre nós indistinguíveis.

4. CONJUNÇÕES

Uma das lições mais importantes que é possível apreender da relação entre as esferas econômicas e sociais — evitando todo tipo de esquematismo de determinação e sobreposição — é que o “capitalismo é obrigado a propor formas de engajamento compatíveis com o estado do mundo social no qual está incorporado e com as aspirações dos seus membros que consigam expressar-se com mais força” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 199). No entanto, não se pretende dizer que os protestos de 2013 são compatíveis com uma orientação política bem definida, capaz de garantir que se tratava de manifestações à direita. Eles foram, fundamentalmente, processos políticos ambíguos e tomados por temporalidades e ritmos conflitantes.

A questão é mais problemática. Trata-se de pensar o ponto de saturação da integração do capitalismo brasileiro e seus limites absolutos. É por isso que a reação de fúria, raiva, ódio que pudemos perceber em 2013 precisa ser considerada como um componente ideológico importante da atmosfera política do curto-circuito brasileiro. Havia um esgotamento do modelo de reformismo de baixa intensidade implementado pelo lulismo, associado à hegemonia do neoliberalismo como forma de subjetivação. O elemento econômico deve ser pensado como forma deslocada de uma crise psíquica mais profunda. Assim, o que precisamos considerar é que, mesmo com todos os esforços reformistas do lulismo, a dimensão estrutural da exploração e das hierarquias e diferenciações manteve-se relativamente estável. Os espectros estão sempre funcionando como o “retorno do reprimido”. Christian Dunker sugere um esquema psicanalítico interessante:

Entende-se que o ódio emerge em uma situação na qual o espaço público e o espaço privado estão sujeitos a uma indeterminação progressista de fronteiras: sejam elas corruptíveis ou incorruptíveis. Isso é pontuado pelas telas de televisão que mostram, irônica, cínica ou pornograficamente, o que deveria ficar escondido: as coxias, os bastidores, o atrás do palco. Quando a alternância entre público e privado se dissolve, temos um ingrediente explosivo para a emergência de formações paranoicas (DUNKER, 2017, p. 72).

É curioso pensar que o esquema montado pela transição sem fim foi desmontado em poucos meses. A conjunção política tinha como zona de compromisso compartilhado a alternância de poder entre PSDB e PT, tendo o PMDB como o pêndulo institucional que garantia a governabilidade de coalizão. Ou seja, o extremismo aparecia como uma impossibilidade tácita. A irrupção da revolta desgovernada pôs abaixo todo o esquema de montagem da pacificação sem traumas dos problemas nacionais. De repente, tínhamos a “desconstrução” da democracia de coalizão, da lógica de neoliberalização dos bens públicos, do formato autorizado da oposição política e de uma série de outras instituições e valores pactuados na longa transição democrática. Percebeu-se logo, de maneira impressionante, que apenas o ódio tem força mobilizadora e transformativa: todavia, no decurso dos acontecimentos explosivos, fomos perceber que o ódio mobilizado (e despolitizado) tinha uma dimensão profundamente regressiva. Em 2007, a relativa distância da convulsão brasileira, Paulo Arantes havia sentenciado o sinal dos tempos:

Novamente é como você diz, “política como ódio”, mas, levando-se em conta os novos atores não estatais que entraram em cena no mundo, seria melhor dizer “o ódio como

política”. Ao que parece, só o ódio mobiliza hoje. Bem no fundo do tacho, o que se vê é [sic] perdedores atirando contra perdedores, tanto nas zonas desconectadas do mundo como nos guetos da normalidade capitalista [...]. Alguém observou que o eclipse de uma alternativa pós-capitalista intensificou exponencialmente o ódio como vínculo social preponderante — se é que se pode falar assim. Como se, na ausência da regulação moral associada às ideias socialistas, as pessoas se sentissem livres para odiar, como num desrecalque coletivo, enfim, descarregar em novas vítimas a expiação da crise (ARANTES, 2007, p. 240).

Seja como for, o Brasil de 2013 representava a paradoxal inserção e visibilidade de grupos historicamente massacrados, explorados e humilhados. A irrupção dos protestos permitiu que uma série desconectada de reclamações políticas legítimas pudesse formar uma imagem do país, sobretudo no que diz respeito aos seus impasses e antagonismos latentes. *Grosso modo*, o modelo de pactuação “normal” na história brasileira foi o acerto entre as elites dominantes. Dessa vez, estávamos diante de um predomínio *antiestablishment*, tão logo transformado numa máquina de guerra contra o PT e os valores democrático-republicanos mais fundamentais. Como a racionalidade democrática havia sido rapidamente erodida, o engate reacionário mobilizou o ódio como afeto político fundamental. A nova gramática social sufocou qualquer medida mínima de racionalidade para a circulação do ódio despolitizado como o principal vínculo na formação da consciência política imediata.

Trata-se de uma liberação do ódio como valor moral. Estar livre para odiar os inimigos ideológicos passa a ser o novo léxico político. Mas o que o ódio encobre? Na verdade, trata-se de uma operação ideológica típica do fascismo do nosso tempo, que atua deslocando as causas decisivas da crise experimentada para causas deslocadas. Como o capitalismo brasileiro não podia ser identificado como o objeto primordial dos nossos problemas, a operação ideológica como mecanismo de poder produziu a identificação arbitrária de inimigos — não mais externos, mas entre nós, no corpo social abrangente —, que encarnavam a culpa daquilo que foi o impulso mobilizador da reclamação política. A corrupção era dada como monopólio do PT, o caos sistêmico era rejeitado em nome do retorno da ditadura militar, a inserção social e simbólica de negros e mulheres era traduzida como destruição dos modos de vida tradicionais etc. Não se trata de uma operação simples, ou de fácil explicação. O que explica a regressão dos desdobramentos dos protestos de 2013 é sua captura ideológica.

As conjunções mobilizadas em 2013 inauguram um outro país, agora com a “normalização” do fascismo brasileiro como uma alternativa que funciona “por dentro” do regime político vigente. No lugar da racionalidade, a mentira em estado puro, complementada pela complexificação das redes sociais, que passam a ser redes totais de controle, repressão e mobilização da subjetividade colonizada. A experiência da esquerda no poder foi sistematicamente distorcida, de modo que as pequenas conquistas sociais foram substituídas pela imagem de uma casta corrupta de integrados ao sistema dominante de colonização permanente. Arriscando o palpite, creio que a conjunção adotada pela dominação brasileira foi a de colonização do ódio — inserida na ideia de que “só o ódio mobiliza hoje” —, impedindo que as aspirações legítimas do movimento de 2013 pudessem ser canalizadas em direção à verdadeira democratização do país:

Porque a condição dos mais abastados suscita sobretudo a paixão amarga de parecer com eles, porque o orgulho de ser pobre, alimentado pela esperança de revanches futu-

ras, deu lugar a uma vergonha agressiva, porque a mensagem veiculada por toda parte é que só tem sentido viver se for no consumo desenfreado, deixando-se aspirar pelo presente numa fruição fácil. Por essas e outras razões, a cólera justa de uma maioria explorada contra a minoria entra em curto-circuito e é distribuída em ódio dos pequenos exploradores e medo dos pequenos delinquentes (GROS, 2018, p. 13).

O que se quer dizer é que a “normalização” da realidade, através da inclusão de um agente político coletivo capaz de confrontar o monopólio da esquerda e dos setores progressistas no que diz respeito à legitimidade da reclamação social (das ruas, das redes sociais e do ódio), aparece como a inovação do novo capítulo das conjunções nacionais. Num ensaio elucidativo, Anselm Jappe antecipa um desdobramento do fascismo brasileiro (ou seja, do bolsonarismo) sentido dramaticamente apenas hoje com maior dose de realismo. Ele sugere que “o sentimento de humilhação, a impressão de ter que se submeter sem poder reagir podem levar tanto à subversão inteligente quanto também aos massacres nas escolas ou nas câmaras municipais” (JAPPE, 2013, p. 47). É por isso que os protestos não podem ser definidos pelas suas boas intenções — embora não podendo estas ser ignoradas —, mas propriamente pelo decurso dos acontecimentos políticos, sociais e ideológicos.

Nesse sentido, “o que ecoa na maioria dos protestos atuais é acima de tudo o medo de se encontrar excluído da sociedade e, assim, o desejo de ainda fazer parte dela” (JAPPE, 2013, p. 47). Os protestos são absolutamente regressivos quando analisados pela ótica do desejo de fazer parte do mundo em decomposição. As conjunções atuam buscando evitar que os protestos acelerem a decomposição social do capitalismo. É por isso que funcionam colonizando o conteúdo crítico e emancipatório de suas dinâmicas imprescindíveis, distorcendo-o e produzindo uma orientação voltada para a catástrofe em câmera lenta. Christian Dunker lembra que todo o ressentimento mobilizado pelo fascismo brasileiro objetiva restituir as divisões fundamentais contra qualquer possibilidade de universalismo. Em grande medida, a operação que produz conjunções atua no sentido de “normalização” das assimetrias arraigadas. É importante anotar que, quanto à conjunção decisiva, sua atuação não

Percebeu-se logo, de maneira impressionante, que apenas o ódio tem força mobilizadora e transformativa: todavia, no decurso dos acontecimentos explosivos, fomos perceber que o ódio mobilizado (e despolitizado) tinha uma dimensão profundamente regressiva

prescinde do uso da violência. Ao contrário, no caso brasileiro, a conjunção intenta garantir a reprodução da violência no seu estatuto de normalidade. O paradoxo é que as divisões não podem ser patologizadas — a não ser mediante uma operação ideológica decisiva —, mas elas são parte constitutiva da própria “normalidade”:

Um discurso que pregue que *só existem* homens e mulheres, loucos e normais, judeus e gregos, ricos e pobres, nordestinos e sulistas, para em seguida perguntar: *De que lado você está?*, incidirá em todas as psicopatologias, transversalmente, extraindo de cada uma delas o que há de pior. Este efeito *soma de todos os males* acontece porque identificamos nossa própria divisão subjetiva com uma divisão objetiva no mundo, de tal forma que se torna tentador eliminar um dos polos do conflito, que tanto nos assedia e nos faz sofrer. Silenciando o outro, tornando-o irracional, louco e desprezível, nós nos “normalizamos”. Aderindo a um dos dois lados no qual o mundo se simplificou, nos demitimos do trabalho e da incerteza de ter que escolher, como meros indivíduos, dotados de almas inconstantes, em meio a uma geografia indeterminada. E assim esquecemos que o universal que nos constitui é exatamente essa divisão, que nos torna paulineamente seres capazes de loucura (DUNKER, 2017, p. 283, grifos originais).

É assim que, no lugar de uma interpretação que permita uma crítica ao capitalismo brasileiro e suas consequências, temos o ressurgimento de um deslocamento do problema. O ressentimento é objeto do desrecalque como forma política que vai se insurgir contra o mínimo de igualdade e solidariedade. O que vem depois dos protestos de 2013 é a insistência na divisão da reclamação política, desmonopolizada pela direita política nas ruas. É curioso que, num país “acostumado” com a condição assimétrica de grupos historicamente subalternizados, explorados e humilhados, qualquer diminuição relativa da exclusão e da desigualdade seja motivo de horror e pânico político das classes médias e classes dominantes. Por isso que a derrota nas ruas da esquerda para agrupamentos como MBL, Vem pra Rua, Revoltados Online etc. representou uma conjunção política regressiva e defensiva, que atuou para impedir que os protestos fossem demasiadamente longe, ao mesmo tempo que permitiu o aparecimento de uma força/alternativa política radical à direita. A democratização brasileira é ainda um projeto não apenas inconcluso, mas impensável para o “país do futuro”.

5. CONCLUSÃO: O FIM DA REPETIÇÃO

Repetindo Badiou, observamos que nosso tempo é profundamente privado de mundo. A experiência compartilhada é cindida, cortada, fraturada por um tipo de descontro objetivo que nenhuma ideologia é capaz de recompor. Frédéric Gros diz que “o desaparecimento da classe média é a existência de um mundo comum que se perde”, uma vez que, segundo ele, sua existência social “impunha limites à extrema miséria e à extrema riqueza” (GROS, 2018, p. 13). Noves fora qualquer tipo de exagero na proposição de Frédéric Gros — já que o antagonismo típico no capitalismo se dá através da constituição de extremos opostos e não por uma camada média alargada —, o que importa é que ela assinala a dimensão problemática de um mundo que não existe mais como mundo compartilhado. Não parece estúpido dizer que a privação de mundo é uma das fontes originárias do mal-estar contemporâneo, cujas implicações psíquicas são desconcertantes. Slavoj Žižek, numa passagem paradoxal brilhante, insiste no impasse do mundo e do “des-mundo”:



A derrota nas ruas da esquerda para agrupamentos como MBL, Vem pra Rua, Revoltados Online etc. representou uma conjunção política regressiva e defensiva; na foto, protesto pelo impeachment de Dilma na avenida Paulista, em São Paulo (SP), março de 2016

Este é um sinal muito claro dos limites da abordagem multiculturalista “tolerante” que apregoa a abertura das fronteiras e a aceitação dos outros. Se nos preparássemos para abrir as fronteiras, as primeiras a revoltar-se seriam as classes trabalhadoras locais. Assim, fica cada vez mais claro que a solução não é “derrubem os muros e deixem todos entrar”, nos termos da exigência fácil e vazia dos liberais “radicais” de coração mole. A única verdadeira solução é derrubarmos o *verdadeiro* muro — não do Departamento da Imigração, mas o social e econômico: transformar a sociedade de maneira que as pessoas deixem de tentar desesperadamente fugir de seu próprio mundo (ŽIŽEK, 2014, p. 89, grifos originais).

Embora Žižek esteja refletindo sobre a cisão que todo tipo de *apartheid* social produz, independentemente da vítima que a conjuntura cria — judeus, imigrantes etc. —, sua preocupação real está em estabelecer o problema do “des-mundo” em que nosso mundo íntimo se transformou. É óbvio que as pessoas não experimentam de maneira semelhante a privação do mundo. Os mais vulneráveis estão na linha de frente da barbárie neoliberal capitalista e suas consequências. A questão decisiva é que não há futuro na forma de mundo existente, ou seja, não estamos diante de um tipo de civilização que faça algum sentido, com sua repetição infernal. Temos de pará-lo. Por isso que a questão política fundamental é impedir que o fim desse mundo seja o recomeço de sua repetição.

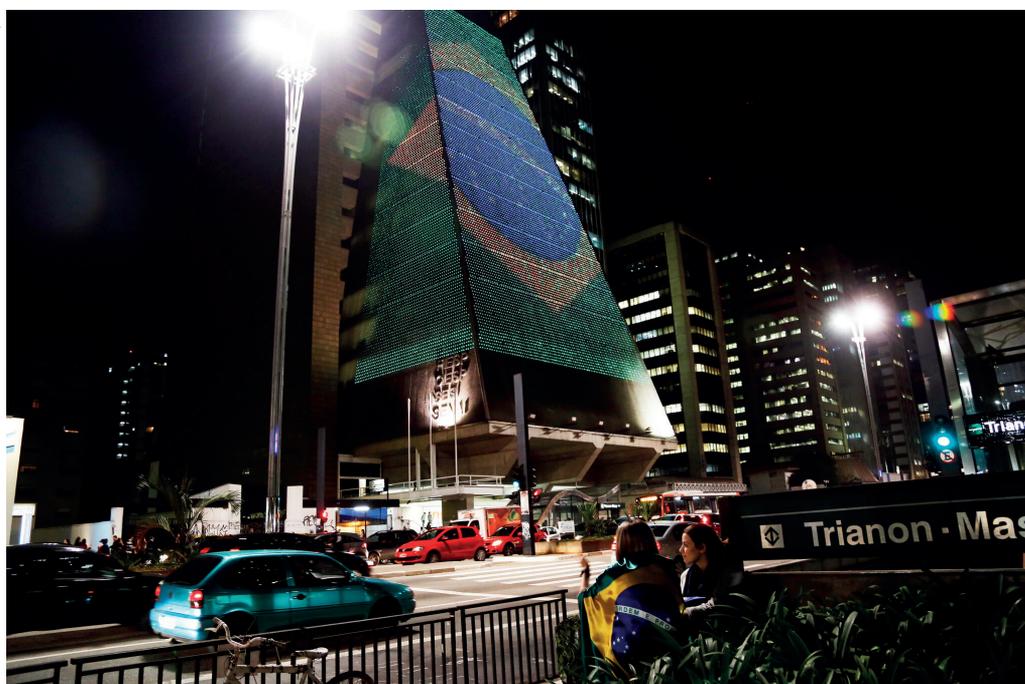
Daí que é absolutamente importante retomar o impasse da “repetição do fim” e do “fim da repetição”, como apresentado por Alenka Zupančič. Para ela, da mesma maneira que a repetição do fim implica que o fim estaria contido no metabolismo da repetição, o fim da repetição carregaria em seu funcionamento mais substancial a implicação da repetição no estado do fim. É possível e provável, pela própria natureza inconsistente da dinâmica do capitalismo — não apenas através de um mecanismo axiomático independente dos processos sociais mais abrangentes, mas ele é “sempre organizado por formas de racionalidade

política” (BROWN, 2019, p. 32) —, que a repetição esteja submetida ao seu próprio fim. Retomando Alenka Zupančič, ela sugere que:

Diferentemente da configuração anterior, na qual o fim (como possibilidade) era inerente à repetição, o que está em jogo aqui é, em vez disso, que a repetição *é inerente ao fim*; há algo sobre o próprio fim em si mesmo que impulsiona a repetição, e a repetição é essencialmente repetição do fim. Então, ao olhar para a repetição a partir dessa perspectiva, nós acabamos com dois tipos de fins: o fim que está se repetindo (e portanto é um com a repetição) e o fim que poderia eventualmente pôr fim a essa repetição (do fim). Parece que há um fim em ambos os lados da repetição; e que há repetição de ambos os lados do fim, já que pôr um fim à própria repetição (como repetição do fim) não só significaria pôr fim a este (repetido) fim, mas também equivaleria [a] repetir este fim, “alcançá-lo”, por assim dizer (ZUPANČIČ, 2017).

Ou seja, a luta dos que estão privados de mundo é para evitar que a repetição do fim se estabeleça como “normalidade” do impasse brasileiro. O fim da repetição não pode significar algo diferente do que diretamente “fim” da repetição do fim. A derrota dos protestos de 2013 significou a repetição do fim, com o acréscimo de que esse fim continuado fora vampirizado e colonizado pelo fascismo brasileiro, em combinação com o neoliberalismo. A situação piorou drasticamente, pois o fascismo instalado agora não aparece mais como um antagonista tão completamente visível. Ele se confunde com o conjunto ocupado pela democracia burguesa, assumindo o lugar de alternativa política e ideológica legítima. Não há mais nenhum constrangimento em adotar o fascismo como horizonte de expectativas.

Julia Moraes/Fiesp



Projeção da bandeira do Brasil na fachada do prédio da Fiesp, durante o sexto ato contra o aumento das passagens do transporte público. São Paulo (SP), 18 de junho de 2013

É pior. Não há mais nenhuma interdição em assumir o campo de experiência do fascismo como modo de vida compartilhado. Tomar os protestos de 2013 pelos desdobramentos da conjuntura política é uma exigência inegociável para, inclusive, sermos capazes de libertar os protestos de seus espectros.

Max Horkheimer discute o que leva determinadas pessoas e grupos delas a encontrarem linhas de fuga de uma determinada situação existente. Ele diz que “não basta apenas uma decisão pessoal” (HORKHEIMER, 2022, p. 44), embora toda decisão política seja delimitada por uma decisão pessoal. O paradoxo é que somente pode produzir rupturas quem se encontra dentro do sistema de “normalidade” dominante. Não há nenhuma relação política fora-fora, mas o dentro-fora é que define a capacidade da subversão em impor um tipo de transição necessária de dessublimação libertadora não repressiva. Esse é o ponto cego da dominação presente. Os protestos atuam na tentativa de forçar a marcha da transição social. O dentro-fora não é composto apenas por quem está garantido, mas está expandido aos não garantidos. Nesse sentido, o lulismo foi, na prática, um tipo de hegemonia que incluiu parte significativa dos não garantidos na dinâmica de acumulação. Não foi suficiente. A obscuridade da desigualdade brasileira não pôde conter a elaboração de experiências subjetivas radicais, mesmo quando o “país do futuro” era o negócio da vez: exemplo de pacificação global.

É possível dizer que “eles” estavam prontos para cruzar a fronteira. Mas não cruzaram. O verdadeiro problema dos protestos não é entender sua dinâmica própria — contradições e impasses —, mas as razões que impediram que quebrassem os muros que bloqueiam uma outra vida. O fim da repetição dos protestos não pôde interditar a repetição do passado e sua espectrologia, mas, de alguma maneira, a partir do fracasso deles, permitiu uma reconstrução vigorosa da extrema direita e do fascismo brasileiro. Não sendo criadores do fascismo, os protestos e seus fracassos foram ultrapassados por um radicalismo de direita agressivo, violento e paranoico. O problema agora é que não sabemos mais protestar, tampouco temos sido capazes de compreender a confusão dos nossos tempos regressivos. Não basta termos um bom retrovisor, precisamos de um caleidoscópio que nos permita enxergar a realidade para além da “normalidade” que insiste em nos manter em plena colaboração.

* Doutor em Políticas Públicas pela UFMA. Professor do Departamento de Economia e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

► Texto recebido em 26 de abril de 2023; aprovado em 21 de junho de 2023.

- ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado?. In: _____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. p. 29-49.
- ALI, Tariq. O espírito da época. In: HARVEY, David et al. **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 65-71.
- ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. Mesmo sem projeto, Lula terá sucesso se frear extrema direita. **Folha de S.Paulo**, 11 mar. 2023. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/mesmo-sem-projeto-lula-tera-sucesso-se-frear-extrema-direita-diz-paulo-arantes.shtml>. Acesso em: 11 mar. 2023.
- _____. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. O (re)começo do materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979. p. 7-32.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Politeia, 2019.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Figuras do pensável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade: políticas de sofrimento cotidiano**. São Paulo: Ubu, 2017.
- GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu, 2018.
- GUATTARI, Félix. Desejo e revolução. In: _____. BERARDI, Franco Bifo; BERTETTO, Paolo. **Desejo e revolução**. São Paulo: Sobinfluença, 2022. p. 14-97.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 2: Sobre a crítica da razão funcionalista.
- HARVEY, David. A liberdade da cidade. In: MARICATO, Ermínia et al. **Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 27-34.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- HORKHEIMER, Max. **Crepúsculo: notas alemãs (1926-1931)**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- JAPPE, Anselm. **Violência, mas para quê?**. São Paulo: Hedra, 2013.
- MASON, Paul. **Pós-capitalismo: um guia para o nosso futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MOUFFE, Chantal. **Por um populismo de esquerda**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- NABUCO, Joaquim. **O que é abolicionismo?**. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2011.
- NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. **As verdades nômades: por novos espaços de liberdade**. São Paulo: Autonomia Literária; Politeia, 2017.
- OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica da razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Editora 34, 2018.
- SAFATLE, Vladimir. Amar uma ideia. In: HARVEY, David et al. **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 45-55.
- SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SCHWARZ, Roberto. **As ideias fora do lugar: ensaios selecionados**. Penguin; Companhia das Letras, 2014.
- ŽIŽEK, Slavoj. **El acoso de las fantasías**. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.
- _____. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- _____. **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. Problemas no paraíso. In: MARICATO, Ermínia et al. **Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 101-108.
- _____. **Violência: seis reflexões laterais**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ZUPANČIČ, Alenka. O fim. **LavraPalavra**, 30 jan. 2017. Disponível em: <www.lavrapalavra.com/2017/01/30/o-fim>. Acesso em: 15 fev. 2023.