



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E
CULTURA

Yago Barbosa de Araújo

**AS MINORIAS E AS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS:
ANÁLISE DAS MOBILIZAÇÕES IDENTITÁRIAS NOS SITES DE
REDES SOCIAIS**

Rio de Janeiro

2018

YAGO BARBOSA DE ARAÚJO

AS MINORIAS E AS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS:
ANÁLISE DAS MOBILIZAÇÕES IDENTITÁRIAS NOS SITES DE
REDES SOCIAIS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (Mídias e Mediações Socioculturais) da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz.

Coorientadora: Profa. Dra. Monica Machado Cardoso.

Rio de Janeiro

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Bm Barbosa de Araújo, Yago
As Minorias e as Subjetividades Contemporâneas:
Análise das Mobilizações Identitárias nos Sites de
Redes Sociais / Yago Barbosa de Araújo. -- Rio de
Janeiro, 2018.
129 f.

Orientador: Paulo Roberto Gibaldi Vaz.
Coorientador: Monica Machado Cardoso.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de
Pós-Graduação em Comunicação, 2018.

1. Subjetividades. 2. Identidade. 3. Minoria. 4.
Discurso. 5. Testemunho. I. Roberto Gibaldi Vaz,
Paulo, orient. II. Machado Cardoso, Monica,
coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

YAGO BARBOSA DE ARAÚJO

**AS MINORIAS E AS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS: ANÁLISE DAS
MOBILIZAÇÕES IDENTITÁRIAS NOS SITES DE REDES SOCIAIS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (Mídias e Mediações Socioculturais) da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Mônica Machado Cardoso
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Paula Sibília
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2018

RESUMO

BARBOSA DE ARAÚJO, Yago. As Minorias e as Subjetividades Contemporâneas: Análise Das Mobilizações Identitárias Nos Sites De Redes Sociais. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Este trabalho tem como objetivo a genealogia das subjetividades minoritárias contemporâneas, a partir da análise discursiva de mobilizações virtuais ocorridas a partir do ano de 2015. A pesquisa será dividida em três eixos: Inicialmente, abordaremos o conceito de cidadania, desde a concepção grega até a concepção contemporânea, tornando-se uma categoria em constante disputa política. Em seguida, será feita uma genealogia do conceito de identidade, ressaltando sua emergência histórica na modernidade, criando comunidades imaginadas, até os dias atuais em que as identidades cada vez mais são concebidas como minoritárias. O último eixo da pesquisa será a análise discursiva de recentes mobilizações minoritárias em sites de redes sociais. A partir delas, será traçada história da forma testemunhal de protesto, reconfigurando o papel social da intimidade e do sofrimento no espaço público. Em relação às especificidades das mobilizações virtuais, recorreremos à sociologia de Gabriel Tarde para entender seu potencial de imitação. Mais do que analisar eventos específicos, a presente pesquisa busca fornecer pistas sobre os novos regimes de subjetividade contemporâneos e os discursos que os produzem.

Palavras-chave: Subjetividade; identidade; minoria; discurso; testemunho.

ABSTRACT

BARBOSA DE ARAÚJO, Yago. *As Minorias e as Subjetividades Contemporâneas: Análise Das Mobilizações Identitárias Nos Sites De Redes Sociais*. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This work aims to trace the genealogy of contemporary minority subjectivities, based on the discursive analysis of virtual mobilizations. The research will be divided into three axes: Initially, we will approach the concept of citizenship, from the Ancient Greek to the contemporary, which it is now a category in constant political dispute. Next, the genealogy of the concept of identity will be traced, highlighting its historical emergence in modernity, creating imagined communities, up to the present day in which identities are increasingly conceived as minorities. The last line of research will be the discursive analysis of recent minority mobilizations on social media websites. From them, we will draw the history of testimonial form of protest, reconfiguring the social role of intimacy and the role of suffering in the public space. In regard to the specificities of virtual mobilizations, we will turn to Gabriel Tarde's sociology to understand its potential for imitation. More than analyzing specific events, the present research seeks to provide clues about the new regimes of contemporary subjectivity and the discourses that produce them.

Keywords: Subjectivity; identity; minority; discourse; testimony.

AGRADECIMENTOS

Aos que me deram a vida e continuam me dando, Celeste e Raimundo, pelo amor incondicional e por todos os sacrifícios feitos para realizar os sonhos de seus filhos. E ao meu irmão Fábio, por ser uma inspiração diária.

Ao meu orientador, Paulo Vaz, por me inspirar diariamente com sua genialidade e generosidade, e pelo brilho de admiração que desperta em meu olhar a cada encontro.

À minha coorientadora, Mônica Machado, pelo apoio, confiança e generosidade desde os primeiros anos da graduação.

À professora Maria Helena Rego Junqueira, que me acolheu em sala de aula ao seu lado e me deu a primeira experiência do amor pela docência.

A todos os meus amigos, em especial Camilo, Fabrício e Rodrigo, pela potência de vida que despertam em mim.

Ao João, pelo amor, pelo suporte, e por não me deixar desistir de seguir esse caminho.

A todos os funcionários da Escola de Comunicação da UFRJ, que resistem e acreditam na educação pública e universal.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	21
A CIDADANIA NA ERA DAS MINORIAS	21
1.1 O CONCEITO CLÁSSICO DE CIDADANIA	21
1.2 MODERNIDADE E RESISTÊNCIA	25
1.3 A CIDADANIA MODERNA	27
1.4 CIDADANIA NA PÓS-MODERNIDADE	31
1.5 UMA DEFINIÇÃO DE MINORIA	34
1.6 MINORIA, MAIORIA E NORMALIDADE	38
CAPÍTULO 2	47
AS IDENTIDADES CONTEMPORÂNEAS E AS MINORIAS SOCIAIS	47
2.1 EU, IDENTIFICAÇÕES E IDENTIDADE	49
2.2 A IDENTIDADE E MODERNIDADE	55
2.3 A IDENTIDADE COMO COMUNIDADE IMAGINADA	59
2.4 AS IDENTIDADES NACIONAIS E AS MINORIAS	65
2.5 A IDENTIDADE CONTEMPORÂNEA E A VALORIZAÇÃO DAS MINORIAS	71
2.6 AUTOESTIMA E SUAS IMPLICAÇÕES IDENTITÁRIAS	76
2.7 SABERES LOCALIZADOS E LUGAR DE FALA	83
2.8 ESPAÇO PÚBLICO E MEDIATIZAÇÃO: ENTRE O BRASIL E O GLOBAL	85
CAPÍTULO 3	91
O DISCURSO TESTEMUNHAL DA IDENTIDADE MINORITÁRIA EM SITES DE REDES SOCIAIS	91
3.1 O DISCURSO E AS MOBILIZAÇÕES	93
3.2 A RECONFIGURAÇÃO DA INTIMIDADE NO MUNDO VIRTUAL	96
3.3 DA CONFISSÃO AO TESTEMUNHO	103
3.4 O TESTEMUNHO DE VÍTIMA	107
3.5 A VIRALIZAÇÃO DAS MOBILIZAÇÕES VIRTUAIS: A IMITAÇÃO NAS REDES	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

O século XXI nasceu dos escombros da modernidade e suas promessas não cumpridas. *Modernidade líquida, modernidade tardia, alta modernidade, pós-modernidade*, entre outros termos, são utilizados para tentar enfatizar a passagem para aquilo que ainda não tem nome. Todos eles demarcam a realidade anterior como um momento que já não somos mais, e, de certa forma, enfatizam a necessidade de se traçar cartografias para compreender os novos jogos de forças que se enfrentam nos dias atuais.

Entre 1900 e 2001 o mundo assistiu transformações radicais na sua organização político-geográfica. As duas maiores guerras da época moderna aconteceram em um curto espaço de tempo, governos totalitários tomaram o poder e posteriormente foram derrubados, os valores liberais se expandiram em velocidade exponencial, temas como direitos humanos se universalizaram, as tecnologias de comunicação possibilitaram uma globalização sem precedentes e o fluxo de pessoas e capitais entre países nunca foi tão intenso. Consolidou-se um sistema pelo qual os homens e as mulheres do século XX tanto deram a vida: a democracia aparece como um valor em si, inatacável e incontornável, e os delírios totalitários aparecem como um fantasma contra o qual é preciso continuar atento, mas que poucos imaginam que efetivamente possam se tornar dominante novamente. Se a Revolução Americana, de 1776, e a Revolução Francesa, de 1789, inauguraram as primeiras repúblicas democráticas modernas, em 2016 mais da metade da população mundial vive em regimes democráticos, de acordo com o relatório *Democracy Index*, realizado pela revista *The Economist*¹. No entanto, o modelo de democracia representativa é diagnosticado constantemente em crise, incapaz de cumprir suas promessas, enquanto alternativas como o socialismo são vistas mais como marcos históricos do que possibilidades efetivas. Bauman² identifica, na contemporaneidade, um paradoxo: os sistemas políticos nunca defenderam tanto a liberdade individual, mas, ao mesmo tempo, os sujeitos contemporâneos sentem que não podem mudar nada no sistema vigente.

A luta de classes como engrenagem da história, diante de tal cenário, parece ser mais complexa atualmente do que no século anterior. Os partidos políticos não se

¹Disponível em: https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=DemocracyIndex2016
Acesso: 3 de maio de 2017

² BAUMAN, Zygmunt.. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

estabelecem unicamente em relação aos meios de produção. Ser de esquerda ou de direita envolve, hoje, posições em relação a temas como cotas raciais, casamento homoafetivo, direitos das mulheres e *etc.* Os próprios partidos se tornaram fontes de desconfiança, e outras formas de mobilização parecem encontrar solo fértil nesse início de século. A política na contemporaneidade parece se situar cada vez mais fora dos tradicionais espaços representativos, posta sob suspeita constante. Nesse novo contexto, as *minorias* se tornaram atores políticos reconhecidos, com palavras de ordem, pautas definidas e algumas conquistas. Elas não parecem lutar contra o monopólio dos meios de produção, nem pretendem uma ditadura de seus iguais; querem o respeito à diversidade e o pleno reconhecimento de suas singularidades por parte de um Estado contra o qual não objetivam tomada revolucionária de poder, mas uma reforma igualitária em nome dos direitos humanos que torne a democracia efetiva. Não se trata de mudar o sistema político radicalmente, mas de aprimorá-lo para que reconheça o direito à diversidade. Os direitos humanos se tornaram o lugar privilegiado da luta política, como aponta o sociólogo Boaventura Sousa Santos³: “O imaginário da revolução socialista foi dando lugar ao imaginário da socialdemocracia, e este, ao imaginário da democracia sem adjetivos e apenas com o complemento de direitos humanos.” Nos noticiários e análises sociais, direitos humanos muitas vezes aparecem como sinônimo de direitos de *minorias*.

O século XX assistiu o auge e o declínio das mobilizações que buscavam transformar radicalmente o mundo através de revoluções capazes de alterar o sistema produtivo econômico através da tomada dos meios de produção. Desde a queda do muro de Berlim, essa perspectiva parece cada vez menos possível. Paralelamente à queda dos ideais socialistas, a homossexualidade deixou de ser considerada doença, mulheres conseguiram se organizar politicamente e conquistar direitos historicamente negados, o movimento negro conseguiu ter direitos reconhecidos através de intensa mobilização e as *minorias* se tornaram cada vez mais presentes nos debates públicos a ponto de se tornarem um dos temas principais da política contemporânea nas sociedades neoliberais. Os avanços do século XX não devem, entretanto, serem tomados como absolutos: a desigualdade de gênero ainda permanece como traço social forte, o racismo ainda faz parte da paisagem cultural brasileira, e em muitos países a homossexualidade é punida

³ SOUSA SANTOS, Boaventura. *A difícil democracia. Reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016. p.22

de forma extrema. O que está em questão, entretanto, é como esses grupos gradativamente começam a ganhar espaço e visibilidade cotidiana, o que indica uma reconfiguração de forças e a emergência de outros regimes de subjetividade.

A filósofa americana Nancy Fraser⁴ denominou esse período histórico de *neoliberalismo progressista*. Segundo a autora, os movimentos sociais operavam, até o século XX, a partir da lógica de contestação à organização econômica, enquadrada como causa de opressão e marginalização de sujeitos. No entanto, a passagem para a contemporaneidade foi caracterizada pela mudança da demanda de redistribuição para a demanda de *reconhecimento*, reconfigurando as lutas sociais em termos de *movimentos identitários*. Durante as últimas décadas, segundo a autora, o neoliberalismo progressista foi marcado pela aliança de movimentos sociais e setores empresariais e de serviços, transformando a esfera econômica em espaço de expressão de *diversidade, empoderamento e multiculturalismo*. Dessa forma, o *reconhecimento de identidades, direitos individuais* e o *apelo à diversidade* se tornaram demandas viáveis e ganharam espaço porque, apesar de contestarem alguns valores até então consolidados, não representam uma ameaça real ao *status quo*. As identidades que devem ser reconhecidas são as das chamadas *minorias sociais*, e o reconhecimento demandado se traduz na luta contra o preconceito e o assédio, além da inclusão social através do reconhecimento das especificidades sociais – assimetria de gênero, racismo e *etc* — de cada identidade.

Não é sem motivos que *identidade, direitos e reconhecimento* se tornam palavras de ordem nos movimentos identitários contemporâneos. O diagnóstico de Fraser evidencia que direito individual e direito de grupos são cada vez mais articulados, e o respeito ao grupo passa pela valorização das experiências individuais livres de qualquer constrangimento social. A noção moderna de cidadania ainda se baseava na distinção entre interesses privados e interesses públicos, ao passo que contemporaneamente essa distinção não parece mais fazer sentido⁵. Defender uma ordem social justa significava, na modernidade, abstrair-se de suas singularidades e pensar em termos universais. Atualmente, a justiça social está cada vez mais associada ao reconhecimento das singularidades e experiências individuais que antes deveriam ser

⁴ FRASER, Nancy. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Nova Iorque: Verso, 2013. p. 219.

⁵ BELLAMY, Richard. *Citizenship: a very short introduction*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

excluídas dos projetos políticos. O grito de ordem feminista “O pessoal é político”⁶ é sintomático dessa nova concepção de cidadania.

Enquanto os movimentos do século passado operavam em lógicas massificantes universais — o conceito de classe social homogeneizava as características individuais igualando a condição de mulheres, negros, homossexuais e *etc.* — os novos movimentos operam em lógicas mais individuais, ressaltando como os mecanismos de opressão social impedem a livre expressão dos sujeitos e suas possibilidades de acesso à cidadania. Se é verdade que os movimentos se mobilizam através de categorias de identidade e reconhecimento, essa lógica opera por uma valorização das expressões individuais de sofrimento, agora mobilizadas como categorias fundamentais para a transformação política. Em muitos casos, se posicionar como membro de uma *minoría* significa relatar experiências pessoais em que o sofrimento se torna central.

Os relatos de preconceito e assédio se tornam, na contemporaneidade, fortes mobilizadores de mudanças sociais e debates públicos. Essa dinâmica se torna especialmente notável através das organizações minoritárias na internet, em que ações políticas, não apenas virtuais, são deflagradas a partir de relatos individuais de violência.

No ano de 2015, a título de exemplo dessa dinâmica, a revista *Época* cunhou a expressão *Primavera das Mulheres* em sua reportagem de capa, com o enfático subtítulo: “Uma nova geração de ativistas toma as ruas e as redes sociais – e cria o movimento político mais importante do Brasil na atualidade”⁷. O que a revista define como “movimento político mais importante do Brasil na atualidade” partiu especialmente de duas campanhas em sites de rede social, *Twitter* e o *Facebook*. As campanhas, iniciadas com as hashtags *#MeuAmigoSecreto* e *#PrimeiroAssédio*, consistiam em uma série de relatos individuais de assédios sofridos por mulheres, que se iniciaram de forma espontânea a partir de notícias de assédio e machismo. A mobilização, como ressalta a reportagem da revista, não ficou restrita às redes virtuais, gerando manifestações em lugares públicos, reivindicando direitos para as mulheres, como na passeata, do dia 12 de novembro de 2015, contra o então deputado Eduardo

⁶ HANISCH, Carol. “The personal is political”. In: *Radical Feminism: a documentary reader*. Nova Iorque: NYU Press, 1969. p. 113-116.

⁷ Disponível em: <http://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/11/primavera-das-mulheres.html> Acesso: 12 de dezembro de 2016.

Cunha e o projeto de lei que modificava a lei de atendimento às vítimas de violência sexual⁸.

Dois anos depois, em abril de 2017, outra campanha feminista baseada na mobilização de relatos pessoais tomou as redes sociais e pautou o noticiário tradicional. A partir do relato da jornalista Su Tonani contra o ator José Mayer, em que a profissional denuncia ter sido assediada verbal e fisicamente durante o horário de trabalho, uma mobilização indignada tomou as redes exigindo da emissora Rede Globo posicionamento em relação ao caso. A indignação nas redes aumentou quando a postagem do relato, feita em um blog do site do jornal Folha de São Paulo, foi apagada poucas horas depois de sua publicação. A censura do jornal apenas aumentou sua dimensão, pois usuárias das redes sociais divulgavam capturas de tela ou reproduziam o texto integralmente em postagens no *Facebook*, ressaltando que a decisão editorial do jornal em apagar a denúncia era ilustrativa do silenciamento diário que as mulheres sofriam, especialmente em casos envolvendo homens superiores hierarquicamente em ambientes de trabalho. Inicialmente com pouco destaque nas mídias tradicionais, a enxurrada de mensagens e compartilhamentos rompeu a barreira de silêncio até então notada nos noticiários, originando inclusive uma campanha de atrizes da emissora, #MexeuComUmaMexeuComTodas, até se tornar pauta principal dos programas da emissora, sendo divulgada oficialmente pela Rede Globo, que após a repercussão afastou o ator dos trabalhos que estavam em curso.

A mencionada campanha ganhou força quando, no mesmo mês, no dia 9 de abril, uma briga entre um casal do *reality show* Big Brother Brasil, em que o médico Marcos Härter gritou e segurou a participante Emily Araujo a ponto de deixar um hematoma em seu braço, gerou indignação nas redes, tendo como reação a expulsão do participante. A edição do programa em 10 de abril apresentou o acontecimento como mais uma das acaloradas discussões do casal e, após a crescente reação das redes e a visita de uma delegada aos estúdios de gravação, apenas no dia 11 de abril o *reality show* enquadrou o acontecimento como uma agressão e expulsou Marcos da edição, justificando o atraso da penalidade em nome da análise criteriosa das imagens afim de evitar injustiças. Sem a mobilização dos usuários nos sites de redes sociais, entretanto, o

⁸ Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/11/protesto-contra-eduardo-cunha-reune-mulheres-no-centro-do-rio.html> Acesso em 12 de julho de 2017.

caso possivelmente não teria maior notoriedade e talvez não gerasse as consequências que teve.

Não apenas as pautas femininas são capazes de gerar mobilizações semelhantes. Os dois casos acima mencionados são ilustrativos de como movimentos identitários conseguem se posicionar no espaço público a partir de casos de violência decorrentes da identidade social que possuem. Outra *minoría* que tem obtido sucesso na mobilização através de redes sociais são os negros. Também em 2015, a atriz Taís Araújo e a jornalista Maju Trindade foram alvos de comentários racistas na internet, gerando imediatamente uma mobilização forte de relatos em defesa das duas, exaltando suas identidades de mulheres negras. Em ambos os casos, a *hashtag* #SomosTodos (#SomosTodosMaju e #SomosTodosTaísAraújo) foi compartilhada por centenas de usuários até se tornar notícia na mídia tradicional. Também em ambos os casos, graças à mobilização das redes, medidas penais, como a condenação carcerária, foram acionadas contra os autores de comentários racistas. As redes mais uma vez mostraram sua força quando a cantora Mallu Magalhães lançou um clipe musical em que apareciam dançarinos negros com partes do corpo à mostra. A enxurrada de relatos de pessoas negras comentando sobre como estavam cansadas do estereótipo de negros sendo apresentados midiaticamente como objetos sexualizados fez com que a cantora tivesse que se desculpar publicamente, ressaltando que em nenhum momento havia sido sua intenção reproduzir esse tipo de mensagem.

Como um último exemplo de mobilização minoritária que encontra nas redes sociais a possibilidade de atuação política, o movimento LGBT encontrou nesse meio uma poderosa forma de articulação contra estabelecimentos que praticam ou permitem práticas discriminatórias. O *beijaço*, como é chamado pelos ativistas, é um ato baseado beijos públicos entre pessoas do mesmo sexo nos locais em que ocorreram episódios de discriminação, acompanhado, geralmente, de palavras de ordens e o compartilhamento de experiências de preconceito. Os *beijaços* geralmente ocorrem a partir de um roteiro comum: alguém relata em sua rede social ter sofrido preconceito dentro de um estabelecimento, em seguida, seu círculo social reproduz o relato através de compartilhamentos entre amigos e grupos, gerando indignação compartilhada. O fato sai da esfera das redes sociais e chega aos noticiários, notadamente os sites de jornais e revistas. A partir disso, é marcado um evento em que pessoas, em grande maioria desconhecidas do autor do relato original, se reúnem no estabelecimento, se beijam,

fotografam, filmam e posteriormente divulgam em suas redes sociais, chamando novamente a atenção dos jornais, que logo em seguida noticiam os atos. A mensagem passada por esses atos consiste em basicamente exigir o respeito e reconhecimento identitário, através da demonstração de que pessoas LGBTs são parte numerosa da sociedade, inclusive tendo a capacidade de afetar economicamente os estabelecimentos por meio de boicotes.

Em todos esses casos apresentados, há evocação de leis específicas que punem atos discriminatórios, de assédio e violência. A própria existência de leis penalidades para cada tipo de violência identitária, das leis referentes a assédios a mulheres até a criminalização do racismo, é ilustrativa de que as *minorias* conseguiram, em alguma medida, se tornar atores políticos influentes.

Outro ponto comum aos casos apresentados, é que a repercussão dos casos na mídia tradicional não traz especialistas ou autoridades sobre o assunto e, quando trazem, geralmente é para confirmar ou dar apoio às vítimas, do que para falar em seu nome ou fornecer alguma explicação sobre o fenômeno. A notícia do relato da atriz Taís Araújo sobre os comentários racistas que sofridos por ela não traz, por exemplo um sociólogo para tratar do racismo como fenômeno social⁹. A realidade da violência racial se baseia na experiência identitária da atriz: antes de tudo, o que importa no episódio é o que ela sofreu por ser uma pessoa negra. A própria revista ao comentar a mobilização das mulheres, recorre a estatísticas e especialistas que confirmam os relatos pessoais, invertendo a antiga hierarquia entre autoridade do especialista e experiência individual.

As mobilizações e enquadramentos gerados por esses episódios só fazem sentido a partir de uma lógica própria do jogo político contemporâneo. Enquanto a homossexualidade não era concebida como uma das possíveis orientações sexuais e sim como uma doença socialmente perigosa e objeto de conhecimento científico, o que hoje é considerado um ato de intolerância homofóbica poderia ser apenas a resposta adequada a um elemento capaz de perturbar a ordem social saudável. Nesse caso, homossexuais se conceberiam como doentes, buscariam a cura ou se reprimiriam, mas dificilmente organizariam *beijaços*. Se a concepção de que as mulheres são regidas mais pela natureza do que pela cultura ainda prevalecesse, assim como a ideia de que o desejo masculino é perturbado por esse ser de pura sexualidade, a experiência do

⁹ Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/11/atriz-tais-araujo-e-alvo-de-comentarios-racistas-em-rede-social.html> Acesso em 23 de junho de 2017.

assédio sexual não ganharia as manchetes, pois a concepção contemporânea de assédio depende da mudança da concepção do que é ser mulher. O mesmo se poderia dizer dos casos de racismo: se há uma ciência objetiva capaz de provar a inferioridade das raças, as críticas em relação ao profissionalismo de Maju e aos traços físicos de Taís Araújo seriam apenas expressões de regimes de verdades estabelecidos. Mesmo que houvesse a possibilidade de compartilhamento instantâneo de relatos, enquanto esses regimes de poder-saber durassem, essas campanhas não ocorreriam.

Portanto, para compreender o fenômeno das mobilizações de minorias nas redes sociais, é necessário cartografar esse novo regime de poder. É preciso identificar os fluxos de forças envolvidos que tornaram possíveis que sujeitos que antes eram e se concebiam como objetos de ciência e disciplina que deveriam se dirigir a uma autoridade — masculina, médica, racial —, agora se concebiam como sujeitos de disputa de *cidadania*. Quando esses sujeitos vêm a público exigir reconhecimento e proteção na forma de *direitos*, eles estão mobilizando a categoria de cidadania, exigindo serem reconhecidos em suas diferenças como não inferiores e negando a possibilidade que alguém hierarquicamente superior possa tratá-los como objeto de conhecimento..

Para cartografar esse fenômeno, o trabalho aqui proposto seguirá três eixos, a serem divididos em três capítulos: *cidadania*, *identidade* e *discurso*. A partir desses eixos, será possível traçar as linhas de força da cultura que tornam as mobilizações minoritárias em sites de redes sociais possíveis. O que a pesquisa objetiva é encontrar as condições de possibilidade desse fenômeno, isto é, as condições que permitem atualmente um discurso que não tinha lugar em meados do século passado. Por que, no atual momento histórico, é possível que indivíduos assumam uma identidade minoritária e se posicionem a partir dela, ao passo que em outros momentos históricos essa categoria não estava disponível aos sujeitos? O que se busca é analisar quais acontecimentos, acasos e acidentes permitiram que as subjetividades contemporâneas se penssem como identidades locais e grupais, em contraposição às identidades nacionais modernas.

A luta pela queda das hierarquias sociais e a conquista de direitos é a luta pelo reconhecimento como cidadão. Para que possamos entender a quem nos referimos quando falamos de *minorias*, é preciso compreender, antes, qual é o significado atual da cidadania. É preciso compreender geneologicamente o significado desse conceito e identificar nos discursos atuais sobre a cidadania a mudança de uma concepção clássica

da cidadania – o cidadão como aquele capaz de tomar decisões coletivas ignorando seus interesses particulares em nome do interesse geral– para uma concepção de cidadania definida pela afirmação de interesses particulares a grupos distintos, isto é, de identidades. Buscaremos, inicialmente, fazer essa análise relacionando a concepção contemporânea de cidadania com os grupos minoritários. Para se perguntar o que significar ser minoria é necessário antes se perguntar o que significa ser cidadão.

No primeiro capítulo, analisaremos o conceito de cidadania através da história, a partir da comparação entre o conceito de cidadania grega e o de cidadania imperial romana. A partir dessa comparação, o que se busca é enfatizar a cidadania como uma construção histórica cujo sentido varia em diferentes contextos. Em seguida, será analisado como a concepção de cidadania pôde se desenvolver na modernidade, a partir de novas concepções de poder e resistência. O povo, antes entendido como ator passivo diante da vontade do rei, agora passa a ser concebido como capaz de agir e reagir. À medida que passa a ser reconhecida como fonte das leis, que deve ser protegida, a população passa a ser objeto de preocupação especial dos regimes de poder, que agora devem garantir a sua existência. Esse fenômeno foi acompanhado pelo desenvolvimento dos *direitos humanos universais*, que devem garantir a liberdade e a dignidade do ser humano. No entanto, o desenvolvimento do direito como forma de regulação e proteção da sociedade foi acompanhado por um *contradireito*, isto é, discursos que limitam o horizonte de possibilidade do sujeito, através das *normas*. A modernidade que garantiu a liberdade e o poder ao povo também criou mecanismos disciplinares em que os sujeitos devem estabelecer práticas seculares de cuidado de si e de submissão a pastores laicos, tornando-se corpos dóceis. Na contemporaneidade, porém, as *normas* não ocupam mais o lugar central de outrora, e agora os indivíduos que eram *anormais* devem ser reconhecidos em sua *identidade*. Enquanto o sujeito moderno deveria se vigiar para não se tornar um *anormal*, os sujeitos contemporâneos são instados cada vez mais a não se tornarem *intolerantes* ou *preconceituosos*.

A passagem da *norma* à identidade só pôde ser possível quando a própria noção de identidade havia se modificado historicamente. O argumento que será traçado no segundo capítulo consiste em reconduzir a identidade à modernidade. Nos períodos pré-modernos, a identidade não era uma questão para o sujeito ocidental, que se concebia como membro da cristandade. Com a passagem para a modernidade e o surgimento dos Estados nacionais, a identidade nacional surge como forma de os sujeitos se pensarem e

criarem vínculos entre si, uma vez que as explicações teológicas aos poucos perdem a influência de antes. Segundo o argumento de Benedict Anderson¹⁰, as identidades nacionais são *comunidades imaginadas*, isto é, criações mentais capazes de fazer indivíduos desconhecidos entre si se pensarem como semelhantes e com um vínculo em comum, capaz de diferenciá-los de outros indivíduos. Mesmo no caso da identidade nacional, cabe ao indivíduo *assumi-la* e ser *reconhecido*. Segundo Appadurai, a criação de um *ethnos* nacional é a criação da ilusão sobre as identidades fixas e, para funcionar, precisa canalizar a hostilidade dos sujeitos para as minorias. De forma análoga à lógica da anormalidade, as minorias são compostas pelos sujeitos que encarnam o fracasso de se criar uma identidade homogeneizada da nação, e passam a ser objeto de ódio por evidenciar o caráter ilusório do funcionamento da identidade, sendo aquilo que não se deve ser.

A genealogia da identidade buscará mostrar uma descontinuidade entre a identidade moderna e as identidades contemporâneas. Enquanto o modelo descrito acima persistiu até meados do século XX, contemporaneamente a homogeneização propiciada pelas identidades nacionais e pelo desenvolvimento do consumo em massa passou a gerar preocupações sobre a morte da singularidade dos indivíduos. Nesse sentido, críticas como a da Escola de Frankfurt passam a cada vez mais destacar o papel em que o consumo estaria servindo como forma de controle social, igualando todos e gerando pessoas alienadas. Segundo o argumento que será traçado nesse capítulo, o mal-estar causado por esse contexto encontra uma saída no imperativo da singularidade e da autenticidade. Nesse momento, os sujeitos cada vez mais buscam, através do consumo, serem diferentes e autênticos. Segunda mudança ocorrida neste período: a repressão dos desejos cada vez mais é enquadrada negativamente, e a busca pela felicidade deve ser constante e irrestrita dentro do mundo do consumo, e as empresas passam a vender, no lugar de produtos, *mundos possíveis*. A valorização da identidade individual encontrou nos sujeitos até então marginalizados a possibilidade de uma vida autêntica, e aqueles que eram concebidos como anormais agora podem vir à público exigir reconhecimento e assumir sua condição como identidade, como indivíduos que devem ser respeitados em sua singularidade. Como combinação entre a valorização identitária e a felicidade imperativa, o sofrimento passa a ser concebido como algo

¹⁰ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 2016.

inaceitável, e é a partir da afirmação do sofrimento psíquico que as lutas minoritárias passam a ser articular, com reivindicações como o direito à autoestima. A pesquisa concluirá que essa relação é um campo fértil para o ressentimento, pois é na afirmação constante do sofrimento causado pela intolerância contra a identidade que as minorias passam a se conceber cada vez mais como vítimas que devem ser reparadas, e cuja vitória moral consiste em não ser como seus opressores.

No terceiro capítulo, será analisado o elemento discursivo, a partir das campanhas de minorias nos sites de redes sociais, da identidade minoritária. O discurso não é apenas uma forma de expressão, mas aquilo que cria uma *função de sujeito* e delimita aquilo que pode e não pode ser expresso. O discurso das minorias nos sites de redes sociais será analisado de forma a responder à pergunta: por que, apesar de fazer parte de um contexto que remonta ao século passado, somente recentemente foram possíveis tais mobilizações? Mais do que resultado do avanço tecnológico que possibilitou o compartilhamento em massa de relatos, para que essas mobilizações sejam possíveis, é necessário uma nova relação com a *intimidade*. Em todos os casos apresentados, os detalhes mais íntimos das vidas dos membros dos participantes são revelados em tom de denúncia, como ilustração da cotidianidade e do sofrimento decorrente do abuso/assédio identitário. A partir da obra de Sibília¹¹, argumentaremos que os sujeitos contemporâneos se constroem na visibilidade da rede, são *alterdirigidos*, isto é, atribuem sentido à própria existência a partir da espetacularização da vida cotidiana, transformando-a em imagens a serem consumidas (e curtidas) por outros. Com essa reconfiguração, o pessoal se torna, enfim, político, pois agora pode ser expresso no espaço público.

Como discurso, os relatos das campanhas apresentam uma outra descontinuidade. Não é mais a confissão, mas o *testemunho* a forma privilegiada de narração de si na contemporaneidade. Como discurso endereçado ao espaço público, dispensa hierarquias, e por enfatizar aquilo que o sujeito sofreu, tende a ser um discurso de *vítima*, o que coloca a audiência, segundo argumento de Vaz¹², diante de um impasse moral: ou acolhe o testemunho e se solidariza, ou o recusa e assume o papel de intolerante/preconceituoso. O que está em questão na posição de vítima é a

¹¹ SIBÍLIA, P. *Show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contratempo, 2016.

¹² VAZ, P. “A vida feliz das vítimas”. In: *Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 135-164.

reconfiguração do papel do sofrimento: se antes ele buscava fornecer umnexo causal entre passado e presente a partir do que o sujeito fez/desejou, agora o sofrimento é aquilo que um outro faz ao sujeito e que deve ser denunciado.

Essas condições históricas tornam possíveis o acontecimento das mobilizações identitárias. No entanto, ainda resta uma questão específica a ser respondida: o que faz com que, de uma hora para outra, mobilizações contra abuso/assédio identitário tomem conta dos sites de redes sociais de forma espontânea e desorganizada? Para poder compreender um pouco essa dinâmica e aprofundar a análise das mobilizações identitárias testemunhais, recorreremos ao arcabouço teórico tardeano. Segunda a teoria da *imitação*, é nas conversações cotidianas que as mudanças sociais ocorrem e que processos de semelhança social podem tomar lugar. Para o sociólogo francês Gabriel Tarde, todos os sujeitos são diferentes mas, no entanto, são afetados uns pelos outros, propiciando fluxos e influências em termos de desejo e crença. Como forma de responder aos desejos e crenças, fluxos imitativos permitem que soluções encontradas individualmente possam ser replicadas de sujeito a sujeito até gerar semelhanças e atuações em conjunto. Os fluxos imitativos, por sua vez, se encontram, gerando novas invenções e possibilitando outros arranjos. De acordo com a análise das mobilizações em sites de redes sociais, concluiremos que são frutos do cruzamento de fluxos imitativos que possibilitam que as formações discursivas identitárias possam ser replicadas e gerarem mobilizações virais, sem depender de influenciadores ou da exortação dos meios de comunicação ou de figuras de liderança.

A partir dessa genealogia, o objetivo desta pesquisa é mais do que estudar os movimentos identitários contemporâneos. Ao reconduzi-los à história, é inevitável tomar esse processo como um estudo da cultura e dos mecanismos de produção subjetiva. Dessa forma, a relevância do trabalho consiste em, tomando como sintoma as mobilizações em sites de redes sociais, propiciar um diagnóstico sobre os imperativos culturais atuais, além de identificar as linhas de força das subjetividades contemporâneas.

CAPÍTULO 1

A CIDADANIA NA ERA DAS MINORIAS

1.1 O CONCEITO CLÁSSICO DE CIDADANIA

A imprecisão da expressão *minorias sociais* alimenta debates sobre a pertinência do uso dessa terminologia e eventuais propostas de novas conceituações, como a noção de *grupos vulneráveis*. Embora essa imprecisão resulte numa multiplicidade de sujeitos que ela visa designar, por outro lado, ela enfatiza a necessidade de inclusão de determinados grupos dentro da sociedade. Pensar a *minorias* é pensar aqueles que estão fora do sentido imediato da democracia, uma vez que esse sistema político está vinculado, ao menos no senso comum, na perspectiva de um poder orientado pela vontade majoritária de uma comunidade. Dessa forma, a *minorias* se apresenta como uma demanda de inclusão. A inclusão nos sistemas democráticos está vinculada à perspectiva de cidadania, esta entendida contemporaneamente como privilégio de membros pertencentes a uma comunidade política, possuidores de direitos e deveres e capazes de tomar decisões coletivas¹³. A capacidade de tomar decisões coletivamente e assim garantir direitos e deveres está relacionada a um privilégio de *pertencimento* a determinada comunidade, estabelecendo uma dinâmica necessária de exclusão e inclusão¹⁴.

Dentro de um país, não são todos que podem ser considerados cidadãos e, via de regra, ao menos a comprovação de residência ou de nascimento em determinado local é exigida para que a cidadania seja concedida. A perspectiva de cidadania como privilégio é especialmente útil pois desnaturaliza a visão de uma suposta cidadania universal, fixa e fora da história. Pelo contrário, a cidadania é uma categoria em construção em que se determina, historicamente, quais sujeitos podem ser reconhecidos como aptos a participar das tomadas de decisões.

¹³ BELLAMY, Richard. op. cit.; GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. *Conceitos essenciais de sociologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

¹⁴ BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. *Cidadania, um projeto em construção: Minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2013. p. 12

Em seu percurso histórico, a concepção de cidadania está ligada inicialmente à Antiguidade Clássica grega, preocupação especial de Aristóteles em suas obras *Ética a Nicômaco* e *Política*. Dentro dessa visão, o homem é definido como um ser essencialmente político inserido numa comunidade que teria o papel educacional de formar bons cidadãos. Segundo Aristóteles, o homem é um animal perfectível apenas em seu caráter social, pois é na organização política que ele atingiria seu fim último. A finalidade educacional da comunidade não seria formar um bom cidadão visando apenas ao bem comunitário; a finalidade da política é dupla, pois envolveria a melhoria da sociedade e a melhoria do homem, em uma relação de dependência em que um objetivo é inseparável do outro. A lei, estabelecida politicamente, seria o veículo pelo qual os seres humanos atingiriam o bem e agiriam de acordo com a *ortho logos*. A cidadania grega estabelecia uma relação direta entre cidadão e legislador. Nessa configuração política, os cargos eletivos tinham curta duração e se baseavam em revezamentos constantes, de forma a possibilitar ao máximo que todo cidadão tivesse acesso a cargos políticos sem, no entanto, poder criar uma carreira neles. O objetivo seria de que o cidadão vivesse *para a política*, e não *de política*¹⁵.

Nessa perspectiva, como a realização do homem é dependente da ação virtuosa aprendida pelo hábito da participação política, há uma relação entre esfera pública e privada em que esta última deve ser excluída ao máximo. Dentro da dinâmica de inclusão/exclusão da cidadania grega, todos aqueles que não tinham independência em relação às necessidades materiais e/ou sociais estavam automaticamente excluídos – de fato, apenas homens acima dos vinte anos, nobres, donos de escravos e aptos a lutar poderiam ser cidadãos. Como a ênfase da cidadania política grega era no caráter *legislador*, só poderia legislar aquele que estivesse completamente livre de interesses pessoais.

Uma outra concepção de cidadania pode ser evocada, ilustrando como a cidadania é fruto de relações históricas e, portanto, pode ser definida em outros termos. Enquanto a cidadania grega clássica se estabelece como a possibilidade de o cidadão ser legislador, a cidadania romana imperial, por sua vez, era definida em termos de *igualdade perante a lei*. O que a definia era o direito de todo cidadão romano ter direito a um julgamento justo, e a lei regulava especialmente questões de propriedade. Nessa

¹⁵ COLLINS, Susan D. *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

concepção, o desprestígio da esfera privada é desfeito, pois é a partir dela, na defesa dos interesses privados de posse, que a cidadania passa a ser definida. A própria definição de cidadão, nesse momento, passa a designar aquele que tem a posse de si. Como Bellamy¹⁶ salienta, a configuração da cidadania romana, mesmo em seu período republicano, surgiu da necessidade de balancear os interesses entre patrícios e plebeus, de forma que se tornava impraticável, naquele contexto, erguer a mesma repulsa à esfera privada que os gregos nutriam em sua concepção de cidadania. A dinâmica de exclusão e inclusão romana se baseava na posse e na naturalidade romana: *Civitas*, que depois deu origem a cidadão, designava o direito dos nativos.¹⁷

Na modernidade, o conceito de cidadania está diretamente relacionado às emergentes teorizações da relação entre governo e indivíduo, com pensadores como Étienne de La Boétie, Rousseau, John Locke e Thomas Hobbes. Esses pensadores, que inauguraram a reflexão política moderna, cada um a seu modo, questionam o princípio do poder governamental, atribuindo-o aos governados como uma forma de concessão. Nessa perspectiva, a teoria política se torna menos normativa e mais descritiva. O que esses autores buscam fazer é apreender como se dá a relação de poder, descrevendo sua dinâmica mais do que impor um regime ideal de cidadania. Mesmo no caso da servidão, fora de um sistema republicano em que o poder é concentrado nas mãos de um tirano, La Boétie argumenta em seu clássico *Discours de la servitude volontaire* que haveria um consentimento: em relação ao tirano, para destituí-lo, “Não há necessidade de combatê-lo, não é preciso derrotá-lo, ele está derrotado por conta própria se o país não lhe consente a servidão; não é preciso depô-lo, mas não lhe conceder nada” e, sobre a liberdade, “se os homens a desejassem, eles a teriam”.¹⁸

Para La Boétie, a liberdade é a condição natural, uma vez que todos nascem iguais dotados da mesma capacidade. Se os animais, ao serem capturados, demonstram grande resistência contra a perda da sua liberdade, a passividade humana em relação ao seu tirano só pode ser voluntária, pois não haveria tirano forte o suficiente para submeter, sozinho, toda uma população, assim como uma população não se submeteria docilmente se contra ela fosse utilizada apenas a força. Mesmo que uma geração tenha

¹⁶ BELLAMY, Richard. op. cit. p, 36.

¹⁷ BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. op. cit.

¹⁸ LA BOÉTIE, Etienne. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Hachette Livre, 2012., p. 65. Tradução nossa: “il n’est pas besoin de le combattre, il n’est pas besoin de le défaire, il est de soi-même défait, mais que le pays ne consente à servitude; il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien”, “s’ils [les hommes] la désiraient, ils l’auraient”.”

sua servidão estabelecida via coerção, o filósofo observa que as gerações seguintes servem sem rancor e com voluntarismo àqueles a quem a geração anterior servia por ameaça. A servidão é voluntária porque o poder dos governantes tem sua fonte na vontade dos governados.

John Locke, Rousseau e Thomas Hobbes, por sua vez, tematizaram o próprio Estado como objeto de contrato, sendo classificados como *contratualistas* ou *jusnaturalistas*. Nessa concepção, o governo é fruto de um acordo entre os indivíduos que aceitam se limitar tendo em vista a não destruição mútua ao buscarem seus prazeres privados. Enquanto para Hobbes¹⁹ o Estado é a garantia da liberdade humana (pois protege o homem de si mesmo), ao passo que para Locke o Estado seria um mal necessário, o que está em jogo não é tanto a descrição histórica – se em algum período indivíduos realmente se puseram de acordo sobre a construção de um Estado —, mas a concepção de que os cidadãos são agentes da instituição de um poder desfeito de justificações metafísicas. Na teoria hobbesiana, o homem persegue seus interesses de forma agressiva e sem levar em consideração o interesse dos outros. A vida fora do Estado é marcada pela brutalidade e pela curta duração, pois os homens tendem a se destruir mutuamente quando não há regulação que limite sua ação em relação a seus semelhantes na busca de sua satisfação individual. O Estado surge como um contrato que garante segurança, limitando a possibilidade de destruição ao diminuir as oportunidades de satisfação individual para garantir a convivência comum. A *soberania* estatal se torna um tema central na obra de Hobbes: o Estado estaria acima de todas as formas de organização, inclusive a Igreja, e essa soberania decorre de sua legitimidade como fruto de um acordo entre os governados.

A visão hobbesiana carrega em si um paradoxo, pois ao mesmo tempo que defende um poder absoluto, em que o Estado tem a soberania de tomar todas as decisões acima de todos os outros atores políticos, também fundamenta o pensamento liberal de oposição ao absolutismo, razão pela qual em sua época ele foi rejeitado tanto pelos monarquistas quanto pelos republicanos. Ao falar do governo, ele não se refere ao príncipe, ao rei ou a alguma figura política pessoalizada, mas à *soberania*, um poder artificial criado por contrato. A filosofia política de Hobbes se apresenta como um contraponto à filosofia política de Aristóteles (chamado por Hobbes de *vain philosopher*). Enquanto no pensamento aristotélico, o homem é um ser orientado por

¹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Nova Iorque: Penguin Books, 2012.

um *telos*, com o objetivo de se tornar perfeito em sua condição humana como ser político, em Hobbes a política nasce da necessidade de proteção à vida contra a morte, em uma concepção muito mais material e menos idealista. A pergunta central de *Leviatã* é: qual é a fonte do poder e o que o torna legítimo? Essa pergunta é sintoma de uma passagem histórica para aquilo que Giddens²⁰ define como *autorreflexividade da modernidade*, isto é, o questionamento contínuo dos fundamentos sociais a partir de uma metodologia experimental. Uma outra forma de caracterizar essa mudança histórica que se expressa no questionamento do poder é a descrição de Foucault²¹ da passagem de um tipo de poder baseado no *corpo do rei* que se exercia sobre a terra e seus produtos para um regime de poder despersonalizado que se exerce sobre corpos, através de uma microfísica em que a produção científica se torna um discurso de poder.

É a partir desse novo contexto que os direitos dos homens [*droits de l'homme*] se tornam objeto de preocupação teórica na temática do poder. O Estado como regulador é concebido para permitir o bem-comum e limitar os interesses privados em nome da convivência humana a partir dos direitos humanos que começam a ser teorizados. É importante ressaltar que esse imaginário do Estado regulador reafirma a fronteira entre interesses públicos e privados, contrapondo bem comum aos interesses individuais e tendo como fundamento último a legitimidade de um poder oriundo do povo. As revoluções americana e francesa foram as primeiras a levar a cabo essa concepção moderna de poder legitimado pelo povo.

1.2 MODERNIDADE E RESISTÊNCIA

As emergentes concepções que desnaturalizavam as teorias de um poder inato e divino foram acompanhadas de uma ressignificação dos conceitos de *ação* e *resistência*. Ao fazer a genealogia da *resistência*, Joel Birman²² argumenta que esse termo pressupõe um jogo de forças em que uma ação se opõe a outra a partir do exterior, delimitando *oposição de forças* e *espaços de pertencimento*. Os *espaços de*

²⁰ GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

²¹ FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: A vontade de saber – volume 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

²² BIRMAN, Joel. “Genealogia da resistência”. In: *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 323.

pertencimento designam fronteiras entre *interior*, que resiste, vs. *exterior*, de onde vem a força à qual é preciso resistir. Essa concepção de resistência, entretanto, é estritamente moderna. A resistência, na modernidade, é compreendida como o contraponto à *ação*, e pensar a resistência exige fazer a genealogia das oposições à ação.

Como argumenta o autor, durante a Antiguidade e a Idade Média, a *ação* tinha como seu negativo a *paixão*, o padecimento passivo de um corpo por outro corpo. Como exemplo, a própria ideia aristotélica de movimento pressupunha uma ação inicial em que os corpos, padecidos pela imposição de uma força primeira, atingiam um estado de desequilíbrio a ser restaurado. Essa semântica está ambientada numa concepção cósmica hierárquica, concepção esta que serve de fundamento para os regimes de poder dessa época – Deus, por exemplo, seria o primeiro motor do movimento.

Apenas na modernidade é que a ação passou a ser contraposta não à passividade da paixão, mas à atividade da resistência. Essa forma de conceitualizar a ação eliminava a concepção cósmica hierárquica e trazia um novo enquadramento do cosmo, que passa a ser, cada vez mais, concebido como um jogo de forças em equilíbrio. A física newtoniana suplanta a física aristotélica: o *cosmos aberto* agora é um *universo fechado*, regido por partículas materiais dotados de força e que reagem umas às outras. A eliminação da concepção hierárquica de mundo para uma visão em que o mundo é concebido como um jogo de forças reativas operou uma mudança na governabilidade do poder. O povo, conforme argumenta Birman, passa a ser concebido como uma força que pode *reagir* e, portanto, resistir ao governante. A obra de Maquiavel é sintomática dessa passagem, pois exorta o bom príncipe à virtude de saber se preparar estrategicamente levando em consideração a reação dos súditos. Se estes últimos não mais *padecem*, mas *resistem*, o príncipe deve se antecipar para manter o jogo de forças a seu favor. A partir dessa ontologia de um universo fechado habitado por resistências, a *violência* deixa de ser considerada uma marca de degenerescência e passa a ser positivada como marca da condição humana e estruturante das organizações políticas. A servidão voluntária de La Boétie troca o padecimento do servo pelo consentimento, uma vez que consentir é o negativo de reagir, ao passo que o contratualismo de Locke, Hobbes e Rousseau transforma o Estado em fruto de uma negociação política em que as forças que compõem os governados atingem um equilíbrio.

É ambientado nessa nova ontologia que a cidadania começa a ser elaborada. A *resistência*, como já dito anteriormente segundo a esquematização de Birman,

estabelece *oposições de força e espaços de pertencimento*. Por sua vez, a cidadania, conforme modelo proposto por Bellamy²³, delimita a articulação entre *pertencimento a uma comunidade, tomada coletiva de decisões e direitos e deveres* resultantes de suas duas primeiras características. Dessa forma, o status de cidadão concede ao indivíduo o reconhecimento legal de sua capacidade de resistência: o cidadão é a força que o Estado reconhece como aquela que deve ser levada em consideração e, portanto, cabe ao governo criar meios adequados de expressão para que essa força possa se manifestar.

É importante ressaltar que isso não implica de jeito nenhum que só é possível resistir a partir do reconhecimento como cidadão. Pelo contrário, o cidadão é a força *reconhecida* pelo governo e, portanto, *controlada*, pois este estabelece limites, na forma de leis e deveres, para capacidade de resistência daquele. O estatuto de cidadania moderno é, ele mesmo, fruto de resistências a sistemas de poder anteriores que não reconheciam a possibilidade de sujeitos participarem da tomada coletiva de decisão, sendo a cidadania a síntese do confronto entre poderes que desejavam se estabelecer contra insurgências fortes o suficiente para serem ignoradas. A cidadania se torna, então, uma categoria baseada em direitos e deveres. Os deveres do cidadão devem garantir o funcionamento pleno das maquinações sociais. Os direitos servem para tornar esse cidadão neutralizado em sua resistência, garantindo condições básicas de subsistência e controlando suas formas de pensamento através dos discursos científicos de maneira que, mesmo tendo acesso à educação, ele reproduza os regimes de poder imbuídos nesses discursos.

1.3 A CIDADANIA MODERNA

Por ser fruto de um jogo de forças, a cidadania é uma categoria em expansão, não tendo uma forma definida. O que atualmente é compreendido como cidadania precisa ser inscrito em um caminho tortuoso e aberto a modificações. T. H. Marshall²⁴ traçou uma história da cidadania moderna baseada em três tipos: *cidadania civil*, *cidadania social*, e *cidadania social*. Em sua concepção de cidadania, Marshall a define como a capacidade de participação integral na comunidade. Nessa perspectiva, ela surge

²³BELLAMY, Richard. *Citizenship: a very short introduction*. op. cit.; p. 32.

²⁴MARSHALL, Thomas H. *Citizenship and Social Class*. Londres: Pluto Press, 1987.

como uma forma de lidar com a desigualdade, preocupação das sociedades industriais, pois não pressupõe uma igualdade absoluta de condições materiais – a desigualdade se torna aceitável com a condição de que a cidadania seja reconhecida.

Assim sendo, segundo o autor, as formas de participação na comunidade seguiram um percurso em que cada etapa possibilitou as condições para a próxima, a partir do elemento *civil* (liberdade individual), elemento *político* (participação no exercício do poder) e elemento *social* (garantia de um mínimo de bem-estar). Nas sociedades pré-modernas, estes elementos estavam fundidos em um só, no *status*, mas apenas um seletivo grupo poderia tê-lo: “Não havia, nesse sentido, nenhum princípio sobre a igualdade dos cidadãos para contrastar com o princípio da desigualdade de classes”.²⁵ Com o desenvolvimento dos Estados nacionais, os três elementos da cidadania presentes no *status* passam a ser separados funcionalmente. As instituições – do parlamento ao tribunal – passam a ser configuradas não mais em bases locais, mas em bases nacionais. A ideia de igualdade que fundamenta a identidade nacional propiciou a separação dos elementos da cidadania, uma vez que não mais recaíam sobre privilégios de *status*.

Dessa forma, argumenta Marshall, cada elemento pôde traçar um caminho próprio e em etapas. O século XVIII foi o século em que os direitos *civis*, como a liberdade de expressão e *habeas corpus*, se consolidaram. Esses direitos se ambientaram em um sistema de produção competitivo, pressupondo atores independentes na concorrência econômica, que se tornavam indispensáveis em uma economia de mercado. Em seguida, no século XIX, se consolidaram os direitos políticos, decorrentes das resistências possibilitadas pelos direitos *civis*, que igualaram, em certa medida, liberdade e igualdade. Essa passagem também se dá em correlação a um novo modelo de produção econômica capitalista, em que o *status* pré-moderno não fazia mais sentido. O *status* dependia de um monopólio fechado, isto é, ninguém poderia entrar nesse grupo por seus esforços próprios e a admissão depende da vontade dos membros. O desenvolvimento do capitalismo, que agora vinha se industrializando, exigia um monopólio do tipo aberto. Dessa forma, o que permite a inserção ao sistema político não é mais a titulação, mas a inserção no sistema econômico, afinal, os direitos políticos se restringiam aos homens com renda. Inicialmente a igualdade era mantida ao lado das

²⁵ Ibid., p. 64.

limitações de direitos políticos aos homens de renda, baseando-se na visão de que todos poderiam, por seus próprios meios, se tornar proprietários e construir patrimônio.

A inserção aos direitos políticos de grupos que até então estavam apartados deles possibilitou a etapa seguinte, a dos direitos *sociais*, levada a cabo no século XX, abrangendo a regulamentação de salários, direito à educação e *etc.* Marshall enfatiza o papel do direito à educação, que passa a se tornar obrigatória, pois essa etapa de desenvolvimento exige mentes maduras para a produção técnico-científica e um eleitorado qualificado. Para Marshall, a cidadania é uma forma de lidar com a desigualdade em um sistema desigual. Ela funciona como uma espécie de ideal em relação ao qual o sucesso de uma organização social pode ser medida. Nesse sentido, o autor argumenta que a legislação passa a ter um novo papel: mais do que ter uma execução imediata, ela adquire o sentido de uma *declaração política* que deve entrar em vigor. Desta forma, a lei assume uma dimensão de representação de demandas sociais, mesmo que ela não tenha condições de ser executada. Não é coincidência que a busca pelo reconhecimento de direitos civis de *minorias* muitas vezes se dê na forma de criação de leis de proteção e também pela criminalização de agressores – machistas, racistas, homofóbicos e *etc.*

O idealismo presente na cidadania não é apenas em relação às suas metas, mas também em relação aos cidadãos. Ela exige uma identificação comum, “uma lealdade a uma civilização que é um patrimônio comum”²⁶, razão pela qual só pôde advir dentro do contexto do nacionalismo, constituindo aquilo que Benedict Anderson chama de uma *comunidade imaginada*²⁷, isto é, uma unidade imaginária de ligação entre indivíduos desconhecidos entre si, que imaginam um laço delimitador de uma identidade grupal comum em contraposição a outras sociedades. Conforme abordaremos no próximo capítulo, o Estado nacional exigiu a criação de vínculo entre pessoas desconhecidas entre si, delimitador de um *nós vs. eles*. Nesse contexto, a comunidade imaginada nacional atua como uma identidade massificante, em que pessoas de um mesmo território são reconhecidas como iguais e se sentem ligadas umas às outras. O nacionalismo propiciou esse tipo de ligação, permitindo que o estatuto de cidadania moderno fosse relacionado diretamente a seu desenvolvimento: apenas por acreditar que

²⁶ Ibid., p.84.

²⁷ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 2016.

têm algo em comum é que indivíduos podem se reconhecer como sujeitos aptos a tomar decisões coletivas e participar politicamente.

A visão de Marshall recebe críticas por considerar a história da cidadania apenas o que é o desenvolvimento histórico da Inglaterra, criando uma condicionalidade evolutiva entre os três direitos dentro de uma perspectiva de progresso ascendente. Giddens e Sutton²⁸ observam que a história contada por Marshall é uma descrição *post hoc*, não propriamente explicativa. O fato de os acontecimentos terem se desenvolvido dessa forma não significa uma relação de causa e efeito. Botelho e Schwarcz²⁹ argumentam, por exemplo, que no Brasil os direitos sociais tiveram precedência em relação aos outros, tendo maior ênfase do que os direitos políticos e civis. No entanto, a narrativa proposta por Marshall tem o mérito de conceber, ainda que numa sequência linear, o desenvolvimento da cidadania a partir de batalhas internas dentro do Estado nacional. Os direitos seguem-se uns aos outros não por determinismo, mas porque, na visão do autor, cada etapa permitiu que certas resistências pudessem emergir para modificar a situação daquele período, gerando novas acepções de cidadanias como forma de resolver os problemas locais das limitações sofridas pela configuração do sistema capitalista em cada um dos séculos considerados em sua narrativa da cidadania.

Além disso, ele aponta como o conceito de cidadania foi desenvolvido de forma estratégica para o regime capitalista industrial que se consolidou nos séculos XIX e XX. Esse regime demandava cidadãos dóceis — através da escola, agora obrigatória, e da família —, aptos à livre concorrência, e portadores de uma identidade comum, pois um regime baseado na *produção* exige uma sociedade homogeneizada para o consumo de massa. Dessa forma, é possível ler em Marshall, apesar de sua ambição de tentar remontar a cidadania a uma origem sequenciada, uma espécie de genealogia rudimentar, em que o conceito aparece como resultante de um jogo heterogêneo de forças, com múltiplos significados ao longo da história, sempre se modificando de acordo com as exigências do contexto em que emergiu.

²⁸ GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. Op. cit.

²⁹ BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. O. cit.

1.4 CIDADANIA NA PÓS-MODERNIDADE

Escrito em 1950, a perspectiva de Marshall refletia a concepção de cidadania própria de sua época. A ideia de direitos sequenciados, progressistas, que tende à consolidação de um regime de bem-estar social não parece adequada aos tempos neoliberais contemporâneos, em que os direitos obtidos no século XX muitas vezes são publicamente atacados por não caberem nos orçamentos públicos, por limitarem a liberdade de investimento e restringirem fluxos de pessoas e de capitais. Mais do que isso, se o sistema anterior de cidadania se adequava a um regime capitalista industrial, a passagem para um capitalismo *empresarial*, segundo a descrição de Deleuze³⁰ e Lazzarato³¹, exige um novo cidadão. O cidadão dos séculos passados era formatado para ser dócil para o trabalho e garantir a produção. O cidadão da contemporaneidade é formatado para ser um bom *consumidor*.

É nessa relação com o consumo que Canclini³² vai pensar a cidadania contemporânea. O autor diagnostica que muitas das perguntas próprias do cidadão, como a busca por uma identidade e pela representação de seus interesses, são respondidas de forma mais eficaz pela esfera do consumo de bens privados e meios de comunicação do que pela democracia participativa. O avanço neoliberal e a criação de organizações internacionais capazes de regular o fluxo financeiro mundial tornam cada vez mais distante a possibilidade efetiva de participação popular, gerando um descrédito na política representativa, entendida como algo a que não se tem acesso. Os órgãos locais e políticos cedem espaço aos grandes conglomerados transnacionais. A perspectiva de participação e tomada coletiva de decisões parece em declínio quando os governos são incapazes de definir a própria política econômica e são obrigados a se submeterem a instituições como Banco Mundial e FMI. A globalização não foi eficaz em criar alternativas políticas para a participação coletiva, aumentando o descolamento entre cidadãos e instituições tradicionais. A tentativa de criar organizações de participação política transnacional parece gerar ainda menos engajamento, como argumenta Bellamy³³, a partir do exemplo do Parlamento Europeu, que consegue

³⁰ DELEUZE, Gilles. "Post-scriptum sobre as sociedades de controle". In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

³¹ LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

³² CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

³³ BELLAMY, Richard. Op. cit., p. 112.

convocar menos eleitores da União Europeia do que as eleições locais. Segundo Bellamy, quanto mais distante o indivíduo se sente das esferas de participação, maior a chance de sentir que sua participação é irrelevante e assim se abster. Embora para Canclini a esfera do consumo e da produção cultural possa ser um espaço para exercício da cidadania, a assimetria entre os poderes instituídos e os monopólios dos meios de comunicação impedem a realização de uma cidadania plena baseada no consumo.

Ainda segundo Canclini, globalização e distribuição internacional do trabalho ajudam a erodir parte da base nacional na qual a cidadania se baseia, corroendo as fronteiras entre o *próprio* e o *alheio*. O consumo de produtos nacionais atendia à racionalidade econômica em que o território das culturas nacionais coincidia com o território da circulação de bens de consumo, sendo mais barato consumir produtos produzidos no próprio país. Canclini argumenta que o consumo é uma forma de participação política, pois consumir é, em certa medida, escolher quais signos serão postos em circulação em detrimento de outros. Durante o auge do Estado nacional moderno, consumir um produto nacional, além de ser mais barato, servia como forma de reafirmação da identidade nacional, facilitada pelo baixo custo em relação aos produtos vindo de fora. Aderir a um padrão de vida estrangeiro era economicamente mais custoso. A contemporaneidade, por sua vez, é marcada pela divisão internacional do trabalho, em que um produto pode ter suas peças fabricadas em diferentes países e é produzido visando circulação global. Dessa forma, as sociedades contemporâneas incorporam bens culturais e simbólicos de outras sociedades em velocidade exponencial, e a cultura se torna um processo de montagem multinacional. Essa nova dinâmica de circulação de bens e capitais altera a cidadania pois esta, mais do que apenas direitos reconhecidos pelos Estados, depende das práticas que lhe conferem sentido de pertencimento. A valoração positiva de consumir o nacional deixa de existir, pois cada dia menos há um produto verdadeiramente nacional. O sentimento de pertencimento se torna menos nacionalizado e mais cosmopolita, buscando raízes em identificações com mundos além do ideário nacional.

Como demonstra Lazaratto³⁴, a distinção de um capitalismo baseado na *fábrica* para um capitalismo baseado na *empresa* consiste no fato de que a primeira produzia produtos, enquanto a segunda produz *mundos possíveis*. Dessa forma, a lógica empresarial consiste em criar uma série de mundos possíveis para serem consumidos,

³⁴ LAZZARATO, Maurizio. Op. cit., p. 62.

através de serviços e produtos, como forma de agenciamento das potências humanas ou, como o autor define, da cooperação entre cérebros. O sentido de pertencimento do qual Canclini fala é oferecido pelo mundo empresarial, através dos meios de comunicação e do marketing, tornando a cidadania cada vez mais fragmentada e identitária dentro dos mundos possíveis criados pelas empresas contemporâneas. Com a perda da força da identificação nacional, que se torna apenas uma das identidades assumidas pelo sujeito contemporâneo, esse sentido de pertencimento se dá através da adesão a identidades desterritorializadas e transnacionais, dentro do reconhecimento propiciado pelas empresas.

A consequência dessa nova dinâmica é a queda da ênfase no caráter participativo da cidadania para o caráter de *reconhecimento*. Ser cidadão, na contemporaneidade, é ser reconhecido como “sujeito de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas”³⁵. Nessa lógica, os meios de comunicação se tornam instrumentos privilegiados, pois oferecem a atenção e o reconhecimento que a burocracia da máquina estatal não possibilita e, mesmo que não ofereçam soluções efetivas, fascinam. A ênfase dos meios de comunicação no papel dessa nova cidadania caminha ao lado de outra torção em uma das questões bases da cidadania moderna. Enquanto o cidadão moderno distinguia o *público* e o *privado*, a nova cidadania contemporânea faz do privado lugar privilegiado cujas fronteiras são incertas. A preocupação se torna menos a de ser um representante da opinião pública e mais a de desfrutar uma boa qualidade de vida. Bauman³⁶ define esse processo como a *colonização do público pelo privado*, “expulsando o que quer que não possa ser expresso inteiramente, sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas”. O consumo de bens, serviços e produtos midiáticos atende às demandas sociais de forma privatizada, oferecendo soluções individuais a problemas coletivos. Enquanto vigorava a concepção moderna de cidadania, todos se concebiam como virtuais legisladores; na contemporaneidade, em que todos são consumidores, a produção dos bens em circulação não está à mão de todos, de forma que ao cidadão cabe apenas escolher um dos *mundos possíveis* oferecidos pelo capitalismo empresarial, razão pela qual Lazzarato vai definir as sociedades contemporâneas como totalitárias.

³⁵ CANCLINI, Néstor García. Op. cit., p. 32

³⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 56.

O acesso à cidadania não é mais garantido pela participação efetiva da tomada de poder de decidir os rumos da sociedade em termos de projetos políticos, mas de lutar pelo reconhecimento do Estado de identidades e de direitos humanos. Uma das características dos tempos atuais é demanda do *direito à diferença*, que o sociólogo polonês vai diagnosticar como um verdadeiro *direito à indiferença*³⁷. Não são mais as identidades nacionais, que buscavam a eliminação das diferenças, que mobilizam os sujeitos, mas identidades locais, compartilhadas, desterritorializadas e transnacionais. O Estado atua nesse ambiente como uma forma localizada de gestão da convivência, necessário para garantir a existência e proteção dessas identidades, não sendo mais as fontes delas. Os direitos humanos se reconfiguram como o direito de não sofrer coerção na busca de ser quem se é. O *assédio* e o *abuso* se tornam categorias centrais para as queixas políticas como denúncia de interferência externa na autonomia do sujeito.

A queda dos ideários nacionais homogêneos não implicou no fim dos Estados nacionais, apenas em sua reconfiguração. Nesse contexto, temas como *multiculturalismo* e *minorias sociais* se tornam incontornáveis, tendo seus atores políticos em destaque a partir dessa configuração de poder. A cidadania contemporânea, diferente da cidadania moderna, descarta a presença de um sujeito que abstrai seus interesses privados em nome do interesse público. Através da ambientação da esfera do consumo e do marketing, que oferecem a possibilidade de pertencimento e de reconhecimento que falta cada vez mais às estruturas burocráticas estatais, a cidadania contemporânea é definida como colonizada pela esfera privada, pela afirmação individual de não ser limitada por forças externas, e pela afirmação de múltiplas identidades dentro de um mesmo território. As *minorias sociais*, conforme argumentaremos, encontram nesse panorama a possibilidade de se conceberem como *identidades*, através da valorização das possibilidades de identificação via sofrimento.

1.5 UMA DEFINIÇÃO DE MINORIA

Uma vez que a cidadania contemporânea enfatiza a demanda de reconhecimento na cena política, as *minorias* encontram um terreno comum para poderem articular suas

³⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

demandas. Dessa forma, a luta por inserção política encontra na mídia, e em especial nas tecnologias digitais e nos sites de redes sociais, uma arena em que a presença das identidades se torna cada vez mais possível a partir do compartilhamento de relatos de sofrimento e sua articulação com a construção identitária de *minorias*, isto é, os discursos que permitem que sujeitos se concebam e sejam reconhecidos a partir dessa categoria.

Os relatos de assédio e preconceito, conforme detalharemos nos capítulos seguintes, articulam sofrimento individual e características identitárias: que está em questão é denunciar o que *mulheres, negros, homossexuais*, entre outros, sofrem por serem quem são. A primeira demanda minoritária, por tanto, é o reconhecimento do sofrimento por meio da possibilidade de fala. Muitos dos relatos das campanhas aqui mencionadas enfatizam um silenciamento de uma voz que não é ouvida (FIG 1).

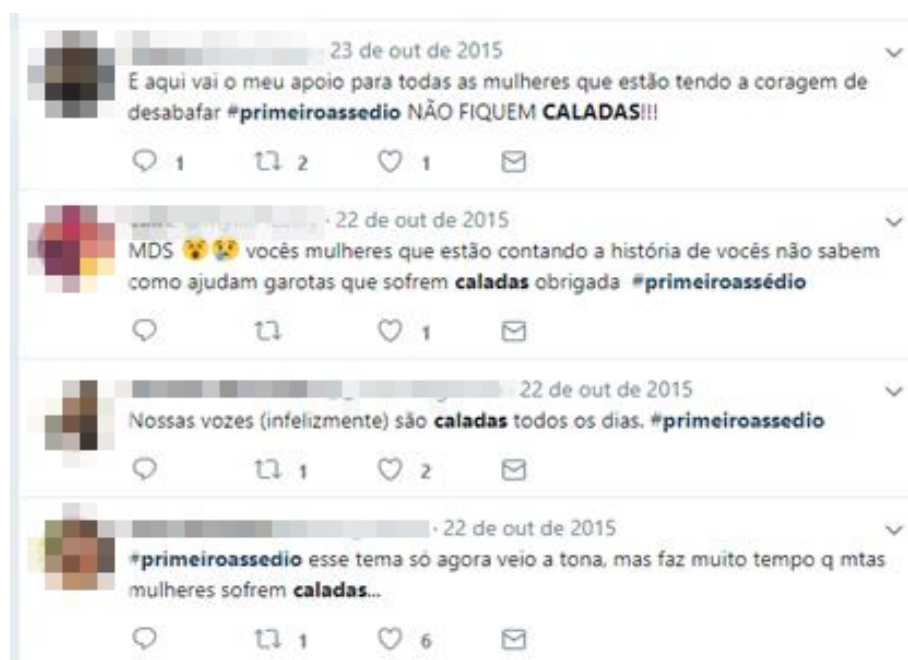


Figura 1: Mulheres ressaltam o silenciamento cotidiano

A internet possibilita espaços de fala fora dos meios tradicionais de mediação. Se as minorias se reconhecem como vítimas de um sistema de poder que as colocam em posição secundário, uma expressão desse sistema é a incapacidade de atingirem papéis de decisão nos meios de comunicação, o que inviabilizaria a denúncias de situações sofridas. Se a cidadania contemporânea está ligada ao reconhecimento midiático de experiências individuais, uma primeira definição de minoria pode ser estabelecida como aqueles que se concebem como incapazes de se fazer ouvir dentro de uma determinada organização social.

É dentro dessa perspectiva que Muniz Sodré³⁸ define as *minorias*: elas são sujeitos que não tem fala dentro do discurso hegemônico. A minoridade pode ser compreendida, segundo o autor, em relação ao conceito kantiano de maioridade. Segundo Sodré, maioridade na língua alemã (*Mündigkeit*) implica literalmente a possibilidade de falar, enquanto que menoridade (*Unmündigkeit*) implica aquele que não tem acesso à fala plena. A relação entre minoria e democracia se estabelece, segundo o autor, uma vez que democracia é um regime de minorias, porque só no processo democrático a minoria pode se fazer ouvir. A *minoria*, na concepção do autor, não é uma identidade fixa, mas um lugar de transformação. Lugar porque propõe novas articulações de pontos de forças dentro do discurso hegemônico e estabelece um fluxo de mudanças ético-políticas. Dessa forma, o conceito de *minoria* é sempre um conceito relacional. Mesmo constituindo mais da metade da população brasileira, negros são considerados minorias pelo fato de que sua fala não pode ser ouvida em decorrência de um regime de poder racista. Apesar de serem forças que se afirmam como exploradas e subjugadas dentro do sistema econômicos, os trabalhadores, por exemplo, não podem ser considerados *minorias*, pois têm lugares de fala (sindicatos, partidos e *etc*) institucionalizados.

A centralidade da fala na possibilidade de atuação política decorre não apenas da possibilidade de se manifestar publicamente, mas na própria possibilidade de falar autenticamente, isto é, de ser um sujeito capaz de enunciar. Spivak³⁹, em um de seus mais reconhecidos trabalhos, se pergunta se pode alguém, na condição de subalternidade, falar. A tradução “Pode o subalterno falar” perde a camada de sentido fornecida pela pergunta na versão original (“Can the subaltern speak?”), em que o verbo *can* pode significar tanto o questionamento sobre se o subalterno teria a permissão de fala – e, portanto, de se fazer ouvir –, quanto a possibilidade de que essa fala seja realmente sua. A pergunta “pode o subalterno falar?” pode ser traduzida como “Quando fala, o subalterno é o autor de sua enunciação, ou ele está apenas reproduzindo o discurso dominante?”

Na tentativa de responder essa questão, a autora assume uma postura ambivalente: à medida que há uma impossibilidade permanente, é necessário criar

³⁸ SODRÉ, Muniz. “Por um conceito de minoria”. In: *Comunicação e cultura das minorias* (Org. Alexandre Barbalho e Raquel Paiva). São Paulo: Paulus: 2009, p. 10.

³⁹ SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

espaços para que o subalterno se expresse. Os Estudos Subalternos têm início na década de 1970, a partir da busca, por parte de intelectuais indianos, de uma historiografia que rompesse com os paradigmas europeus de nação e colônia, enfatizando o caráter heterogêneo e de relações complexas de dominação⁴⁰. Spivak, quando se refere aos subalternos, tem em mente a sociedade indiana, especialmente as mulheres e camadas pobres. A perspectiva dos estudos subalternos, ao tentar superar os parâmetros clássicos de Estado Nação, evidencia a heterogeneidade e as relações internas de diferenciação social. Segundo a autora, a subalternidade constitui sujeitos excluídos dos mercados e da possibilidade de representação política e legal, incapazes de se tornarem membros plenos no estrato social. Essa definição de subalternidade articula classe, gênero, raça e relações internacionais de poder. No caso da população indiana, a subalternidade se expressaria na diferença demográfica entre a população total e a elite⁴¹. Em relação à possibilidade de fala, a subalternidade é associada ao sentido que Gramsci fornece ao termo proletário, que é definido como aquele cujo acesso à organização da cultura é limitado.

Spivak pensa a capacidade de fala ao analisar a relação entre fala e representação, a partir da forma como esses termos aparecem em Marx. Representação, em Marx, teria dois sentidos: “falar por” (*vertretung*) e “re-presentação” (*darstellung*), este último termo em relação a representação cênica. A autora retoma Marx para fazer essa diferenciação a partir da noção de consciência de classe, tendo como base a obra *O 18 brumário de Luis Bonaparte*, em que o socialista alemão aborda o fenômeno de camponeses franceses escolherem representantes de uma classe com interesses opostos aos seus, ilustrando um modelo de sujeito dividido e deslocado. Esses indivíduos não tinham a possibilidade de falar por si mesmos, e, por isso, estavam condenados a serem representados (representação como *vertretung*). A mudança política só seria efetiva a partir da criação de um sentimento de comunidade e sua expressão por meios de organizações políticas.

No entanto, argumenta a autora, mesmo que haja possibilidade de organização política autônoma, essa capacidade de fala está sempre impossibilitada pela ideologia dominante. A autora exemplifica sua argumentação a partir da prática indiana de sacrifício de viúvas, o *sati*. A condenação pública ao *sati*, na sociedade indiana,

⁴⁰ GUHA, Ranajit. *The Subaltern Studies Reader*. Minnesota: Minnesota University Press, 1997.

⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

aconteceu à medida que os valores ocidentais, vindos da Inglaterra penetraram na mentalidade local, de forma que se subentende dessa influência que homens brancos estariam salvando mulheres de pele escura. No entanto, as mulheres que se jogavam para a morte expressavam o desejo de cumprir a sina religiosa, atirando-se às chamas por iniciativa própria. Nesse caso, seria possível argumentar que não havia de fato o desejo da mulher e que ela repete apenas a subalternidade que sua cultura local lhe impôs. Em ambos os casos, tanto na defesa do *sati* quanto na sua condenação, a mulher indiana está privada de uma real possibilidade de fala. O subalterno estaria ontologicamente impossibilitado de ser sujeito de enunciação; ao falar, ele está sendo falado pelo discurso dominante, o qual apenas pode reproduzir por ser incapaz, por conta de sua subalternidade, de produzir um discurso realmente seu. Essa dominação se perpetuaria inclusive quando boas intenções intelectuais tentassem conquistar direitos para o subalterno, papel que Spivak atribui ao intelectual que, ao invés de permitir a fala do subalterno, fala por ele, sustentando, apesar de suas intenções, a própria lógica dominante.

1.6 MINORIA, MAIORIA E NORMALIDADE

A crítica de Spivak é acusada de criar um impasse de saída impossível: o subalterno não pode falar, mas não se pode falar em nome dele sob o risco de manter sua subalternidade. Perspectiva radicalmente diferente é a que é colocada por Deleuze e Guattari⁴² ao mobilizarem o conceito de *devir-minoritário* e para quem a impossibilidade da fala é a condição essencial para a resistência contra o poder majoritário.

Antes de nos aprofundarmos na perspectiva dos pensadores franceses, é preciso enfatizar que, segundo a perspectiva abordada nesse trabalho que será detalhada nos próximos capítulos, a minoria hoje se apresenta como *identidade*. Por hora, buscaremos enfatizar que *devir* e *identidade* são categorias distintas e antagônicas. O *devir* abre o acontecimento para possibilidades não concebidas previamente. Por sua vez, o

⁴² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs – volume 4*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

capitalismo contemporâneo opera de forma a criar *mundos possíveis* cujas possibilidades são antecipadas e condicionadas pela maquinaria do marketing das empresas. Se a cidadania contemporânea, como argumentamos, cria bons consumidores dentro de uma lógica de reconhecimento, a vinda ao espaço público como membros de *minorias* é entendida mais como agenciamento de uma potência política sob a forma de uma *identidade* apta a ser reconhecida pelo reino do consumo. A mudança social dentro dessa nova cidadania contemporânea busca o questionamento da maioria apenas na medida em que esta impede às *minorias* o acesso pleno ao mundo do *direito à indiferença* propiciada pelo ingresso na categoria de consumidor que o reconhece como sujeito de demandas e interesses válidos. A relação de *minorias*, *cidadania* e *consumo* tem como finalidade, nos tempos atuais, a *inserção* no *status quo*, mais do que o seu questionamento. A possibilidade de se identificarem com uma categoria como a de *minorias* permite um lugar de fala, a partir do qual esses grupos podem se posicionar. O *dever-minoritário*, por sua vez, opera por outra lógica. Conforme argumentaremos nas páginas seguintes, as maquinarias sociais conseguiram, ao menos parcialmente, neutralizar as diferenças ameaçadoras oferecidas pelos sujeitos à margem do capitalismo através da valorização de um *dispositivo da identidade*, distanciando o *dever-minoritário* das *minorias sociais*. A emergência desses atores sociais na cena contemporânea decorre da passagem da *norma* para a *identidade*, em que a inquietação propiciada pelo *dever* se torna enfraquecida. Mas, antes de definir a *norma* e a *identidade*, em que consistem um *dever-minoritário* e seu negativo, *maioria*, dos quais falam Deleuze e Guattari?

Enquanto Spivak definia a subalternidade em termos de impossibilidade estrutural de falar, Deleuze e Guattari vão utilizar essa impossibilidade como condição última para pensar o *menor*. Longe de isso impedir ou limitar sua capacidade de contestação, é justamente essa característica que transforma sua fala em resistência, perspectiva explorada pelos autores na obra *Kafka: Por uma literatura menor*⁴³. Nessa obra, os autores exploram as cartas, romances e novelas de Kafka em uma perspectiva que o considera como um escritor político em detrimento da visão tradicional que o classifica como um autor intimista. A qualidade *menor* da literatura kafkiana consiste em ela ser aquilo que a literatura *maior* – o cânone, a referência maior de uma cultura –

⁴³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. São Paulo: Autêntica, 2014.

não é, a literatura menor é “aquilo que uma minoria faz em uma língua maior”(id., 2014, p. 35).

Kafka é um judeu tcheco que escreve na “ língua alemã de Praga, tal como ela é, em sua pobreza mesmo”⁴⁴, sem tentar florear a linguagem ou melhorá-la; pelo contrário, a impossibilidade de falar o alemão padrão é o que faz com que o autor possa explorá-lo a fim de desterritorializá-lo, esgarçar seu sistema de representação e a partir disso forçá-lo até os seus limites. Com isso, Kafka se porta como um estrangeiro em sua própria língua. Os filósofos estabelecem uma comparação atual com outra minoria: o que Kafka faz com a língua não é diferente com o que os negros americanos fazem com o inglês.

A língua majoritária é um elemento de dominação que obriga os dominados a falarem através dela, entretanto, também coloca os dominados diante de uma linha de fuga, pois são os que mais podem identificar as limitações dessa língua e explorá-la em novos usos políticos. Deleuze e Guattari ainda afirmam que nesse regime de fala minoritário tudo é político, uma vez que cada caso individual está necessariamente ligado à política. Os personagens de Kafka, desde Gregor, de *A Metamorfose*, até K., de *O Processo*, não retratam dramas individuais, e sim enunciam maquinações e agenciamentos em funcionamento na sociedade. Deleuze e Guattari ressaltam a ausência de crítica no texto kafkiano, porque a crítica ainda está no domínio de representação própria à lógica dominante, enquanto a literatura de Kafka faz um uso intensivo assignificativo da língua. Mais do que metáforas ou representações, suas obras expressam enunciados coletivos, em que as descrições valem mais pelo que não se diz, onde a linguagem tropeça e falha, do que pela riqueza linguística representacional.

A desterritorialização operada no discurso minoritário é uma desterritorialização baseada no *devoir*. Falar em uma língua que não é sua desnatura as verdades essencialistas, expõe novas articulações de força dentro de um regime dominante, possibilita resistências até então imprevistas. O *menor* não se refere a sujeitos definidos, mas a regimes de subjetividades que operam fluxos de transformação social. Nesse sentido, é uma mínima variação que não se encaixa na permanência de uma diferença no tempo, é um elemento diferenciador de uma maioria, um vetor que movimenta um corpo em direção a possibilidades que ainda não foram concebidas. Em *Mil Platôs*, os

⁴⁴ Ibid., p. 34.

autores citam um filme em que o protagonista é instado a matar uma matilha de ratos, mas o encontro entre os ratos e o protagonista é mobilizador de uma movimentação do personagem em direção ao não-humano: uma relação é construída entre o personagem e alguns ratos, num vínculo afetivo que transpassa a fronteira homem-animal. Nesse caso, os autores falam do *devoir-animal*, isto é, um vetor desejante que direciona o homem ao não-homem, a uma nova possibilidade de subjetividade que emerge no contato das diferenças entre homem e animal, em que essas fronteiras se dissolvem e uma nova possibilidade de ser surge: no contato com o rato, o protagonista não é mobilizado a se tornar um rato, mas a se tornar algo que ele ainda não é.

O *devoir* é *minoritário* porque coloca um sujeito em mobilização a partir de um modelo definido, a *maioria*, em direção a subjetividades ainda não existentes. É em relação ao modelo definido que Deleuze e Guattari definem a maioria:

Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. Não se trata de saber se há mais mosquitos ou moscas do que homens, mas como "o homem" constituiu no universo um padrão em relação ao qual os homens formam necessariamente (analiticamente) uma maioria. (...) É nesse sentido que as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. É talvez até a situação particular da mulher em relação ao padrão-homem que faz com que todos os devires, sendo minoritários, passem por um *devoir-mulher*. No entanto, é preciso não confundir "minoritário" enquanto *devoir* ou processo, e "minoria" como conjunto ou estado.⁴⁵

O *devoir* faz o sujeito se questionar se ele é aquilo que ele pensa que realmente é – ou seja, se ele está adequado às normas definidoras –, e é *devoir* porque esse questionamento já faz com que a sua identidade, sua forma de conceber a si mesmo, seja abalada em seu estatuto de verdade. Dessa forma, o *devoir-mulher*, por exemplo, não busca tornar o homem uma mulher, nem fixar uma identidade sobre o que é o feminino. O *devoir-mulher* faz o homem se questionar se ele é de fato um homem e, ao estabelecer essa inquietação, empurra-o em outra direção:

⁴⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Op. cit., p. 77.

O devir-mulher afeta necessariamente os homens tanto quanto as mulheres. De uma certa maneira, é sempre "homem" que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito, ao entrar num devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior. Como no romance de Arthur Miller, *Focus*, ou no filme de Losey, *M. Klein*, é o não-judeu que se torna judeu, que é tomado, levado por esse devir, quando ele é arrancado de seu metro padrão. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 77)

Dessa forma, a *menor* é um fluxo de transformação que coloca a maioria num estado ininterrupto de questionamento, abrindo caminho ao intempestivo e às mudanças sociais. O *devir minoritário* se estabelece sempre em relação a uma posição já dominante, hegemônica, atuando de forma a dissolver fronteiras e como espaço de abertura a novas experimentações político-subjetivas. Os sujeitos *menores*, na concepção dos autores, não são, então, grupos pré-definidos, identidades fixas, mas momentos temporais e espaciais em que as linhas de força do mecanismo social se esgarçam e se movimentam. Mudam-se os modelos de conformidade, surgem novos *devires* que deem conta deles. O indivíduo *menor* na sociedade brasileira não partilha da mesma identidade *menor* de uma nação religiosa periférica reprimida em algum lugar do mundo, mas ambas operam a mesma lógica de colocar os sistemas vigentes em questão e direcioná-los para uma possibilidade que não se encerra. É necessário enfatizar, na perspectiva dos dois filósofos, que se o *menor* é um processo que se constitui a partir *de* e *no* contato com a *maioria*, então é sempre um processo relacional entre agentes: o *devir-mulher* afeta necessariamente os homens, o *devir-negro* afeta necessariamente os brancos, o *devir-homossexual* afeta necessariamente os heterossexuais e assim por diante. O que está em questão no pensamento do devir é a potência de inquietação das diferenças.

Se Deleuze e Guattari definem a *maioria* como um padrão a partir do qual as diferenças serão consideradas minoritárias, é especialmente útil retomar as considerações de Foucault em relação ao duplo negativo *normal/anormal* para designar o papel que as diferenças exercem no processo de subjetivação moderna. Como padrão regulador das diferenças, a *maioria* se estabelece numa relação com a *norma*, que condiciona um exame contínuo dos desejos e descreve um tipo ideal de sujeito a partir do qual os sujeitos reais buscaram se enquadrar. Ao definir o sujeito ideal, isto é, o *normal*, cria-se, dessa forma, sujeitos *anormais*, aqueles que são o que não se deve ser.

Canguilhem⁴⁶ observa que “normatizar é estabelecer uma exigência a uma existência”, uma forma de lidar com a anormalidade, isto é, com aquilo que precisa ser corrigido.

É importante notar que a *norma* se torna predominante nas sociedades disciplinares ao mesmo tempo em que as leis se tornam paulatinamente mais abrangentes e universais, garantindo um ideal de cidadania e de soberania cada vez mais focado no indivíduo. O indivíduo que agora se crê dono de si mesmo e fonte do poder é subjugado não mais pela lei baseada no corpo do rei, mas pelas normas disciplinares baseadas em regimes de saber. As disciplinas normalizadoras, conforme Foucault, atuam como um *contradireito*, anulando as potencialidades trazidas pelas mudanças das concepções modernas de cidadania que buscam centrar no indivíduo a fonte dos regimes de poder:

De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um “contradireito”. E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arpejo do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados.⁴⁷

Enquanto a lei opera em uma dualidade (*legal* e *ilegal*) e sua ação se restringe à prática do delito, afetando a condição legal do indivíduo, a *norma* atua nos corpos, não mais em uma dualidade, mas em um espectro em que cada conduta é examinada, afetando a condição existencial do sujeito. Nesse sentido, conforme a conceituação de Vaz⁴⁸, o sujeito moderno se pensava e se produzia *na distância do anormal*. Isto é, ao examinar sua conduta, ele o fazia através de um espectro em que, de um lado, havia uma figura de identificação positiva, o pastor laico, e uma figura de identificação negativa, o *anormal*. O indivíduo passava a estabelecer uma relação de cuidado consigo baseado na tentativa incessante de controle do desejo, a partir do temor de ser um *anormal*. O anormal, portanto, longe de ser uma exceção à norma, é aquilo que a torna

⁴⁶ CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 109.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 184.

⁴⁸ VAZ, Paulo. “Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea.”. In: *Galáxia*. v. 14. ed. 28, 2014.

possível:

é a anterioridade histórica do futuro anormal que provoca uma intenção normativa. O normal é o efeito obtido pela execução do projeto normativo, é a norma manifestada no fato. Do ponto de vista do fato há, portanto, uma relação de exclusão entre o normal e o anormal. Essa negação, porém, está subordinada à operação de negação, à correção reclamada pela anormalidade. Não há, portanto, nenhum paradoxo em dizer que o anormal, que logicamente é o segundo, é existencialmente o primeiro.⁴⁹

Enquanto o *anormal* oferecia uma identificação negativa a partir da qual o indivíduo pode se conceber e agir sobre si mesmo, o *pastor laico* é a figura de autoridade à qual era dirigido o amor e que poderia oferecer a cura caso o indivíduo fosse habitado pelo desejo socialmente rejeitado. O sujeito moderno era, portanto, efeito de uma prática de cuidado destinada a criar corpos dóceis, capazes de serem disciplinados a partir de uma consciência que introjetava uma figura de autoridade que lhe dizia o que fazer e uma figura negativa que lhe dizia o que não fazer. A produção de *corpos dóceis* se dava, portanto, mediante a produção de um indivíduo *culpado* por ter desejos que não poderia ter (pois eram signos da anormalidade) e que buscava aliviar sua culpa recorrendo ao pastor laico.

No entanto, conforme argumenta Vaz, a contemporaneidade é marcada pela crise do poder pastoral, em que as figuras de autoridade, cedem lugar a figuras marcadas pela exibição do gozo, dentro de uma cultura pautada pelo imperativo da felicidade. Enquanto o corpo dócil exige a valorização das limitações, o consumidor contemporâneo exige a valorização da busca de prazer, na forma de consumir cada vez mais, e o enquadramento negativo das limitações dessa busca. Essa reconfiguração resulta na mudança da figura de identificação negativa. A negatividade do *anormal* consistia na encarnação dos desejos que eram proibidos pelas culturas ocidentais. Na contemporaneidade, em que os desejos devem ser realizados de forma autêntica em detrimento da coerção social, a figura negativa passa a ser aquela que impede a realização dos desejos individuais: o preconceituoso. A subjetividade contemporânea se concebe *na distância do preconceituoso*, conforme conceituação de Vaz.

⁴⁹ CANGUILHEM, Georges., Op. cit., p. 11.

O *anormal* propiciava uma relação de *culpa* com o desejo: ao sentir, por exemplo, um desejo homoafetivo, o sujeito moderno se culpava e recorria ao pastor. O *preconceituoso*, por sua vez, propicia uma relação de *vergonha*. O preconceituoso é aquele que impede a busca de prazer ao fazer com que o indivíduo tema o que os outros pensarão dele. Não há uma inquietação com o desejo, mas com a forma como ele será percebido pelo olhar do outro. A autenticidade, valor privilegiado na época contemporânea, consiste em se pensar como aquele que venceu os preconceitos e soube se afirmar contra as demandas sociais por homogeneidade. Vaz propõe que *vergonha reflexiva* é a emoção experimentada pelo indivíduo ao se pensar na distância do preconceituoso: não se trata mais de um sujeito culpado, mas de um sujeito que sente vergonha de um dia ter tido vergonha de quem se é.

No caso das campanhas de minorias na internet, a *vergonha reflexiva* é mobilizada constantemente. Tanto nas campanhas de mulheres, pessoas negras e LGBT estão presente relatos de sofrimento em que a experiência do indivíduo foi limitada pela ação de um outro, que fazia os membros de minoria sentirem vergonha de serem quem são. As campanhas se tornam espaços terapêuticos em que esses indivíduos podem finalmente vir a público e relatar seu sofrimento e a partir disso se libertarem a vergonha inicial causada pelos ataques preconceituosos. A distância do preconceituoso, como descrição de subjetividade contemporânea, permitiu aos indivíduos de grupos minoritários a possibilidade de posicionamento na esfera pública a partir da lógica em que cada um tem o direito de buscar a própria felicidade sem sofrer limitações externas.

As autoridades, antes fontes dos regimes de saber responsáveis, utilizando a conceituação foucaultiana, pela *psiquiatrização do prazer perverso, da histerização do corpo da mulher* e pelo *racismo de estado* não podem mais suportar essa visão. Esses indivíduos se afastam, portanto, da anormalidade e passam a se conceber e a se colocar publicamente como *identidades* que devem ser respeitadas, na condição de cidadãos, uma vez que toda busca de prazer é válida. A historicidade da identidade será detalhada no próximo capítulo a partir do cenário delimitado nas páginas anteriores.

Em relação à cidadania, a passagem da *norma* à *identidade* se traduz na reelaboração do *contradireito* que impedia os membros dos grupos de minorias o acesso à cidadania. As normas funcionavam como ferramenta de exclusão política desses sujeitos, pois estes eram produzidos subjetivamente com a função estratégica de

estabelecer relações de cuidado de si nos sujeitos ditos normais. Com o estabelecimento da *distância do preconceituoso*, os membros de minorias não mais estão sob o jugo desse contradireito e agora demandam participação e reconhecimento social.

CAPÍTULO 2

AS IDENTIDADES CONTEMPORÂNEAS E AS MINORIAS SOCIAIS

Conforme argumentamos no capítulo anterior, a contemporaneidade apresenta como características distintivas novas concepções de cidadania e participação política, ambientadas na crise do poder pastoral e em um sistema capitalista marcado pelas empresas, pela ênfase na produção de consumidores e pelo declínio das figuras modernas de anormalidade. Nesse cenário, a figura do *preconceituoso* passa a ser o eixo de identificação negativa dos sujeitos contemporâneos, que devem ser reconhecidos em suas identidades e lutar contra os obstáculos na luta cotidiana pela felicidade.

Esse processo exigiu uma mudança na configuração do papel do cidadão: no lugar de um legislador potencial que deve abrir mão de suas singularidades, agora é o reconhecimento das dimensões particulares da vida que o define. Conforme argumentamos a partir de Bellamy⁵⁰, Canclini⁵¹ e Marshall⁵², a cidadania está relacionada a espaços de pertencimento e criação de um *nós*, portando, ligada à identidade. Se o cidadão moderno era um cidadão vinculado à *identidade nacional*, conforme enfatiza Marshall, o cidadão contemporâneo está ligado às *identidades individuais* e também à *identidade minoritária*. No primeiro capítulo, traçamos a emergência do conceito de cidadania para se pensar as *minorias sociais*. Neste capítulo, enfatizaremos a emergência histórica da *identidade* e suas transformações ao longo do tempo. A modernidade e a emergente sociedade disciplinar propiciaram o advento do *nacionalismo* e da *identidade nacional*, enquanto a contemporaneidade é marcada pela ênfase na *identidade individual* e pela emergência das *identidades minoritárias*.

Segundo Stuart Hall⁵³, a contemporaneidade é marcada pela proliferação de discursos sobre o conceito de *identidade*. Ao mesmo tempo, termo é submetido a numerosas críticas, em especial a partir das perspectivas feministas e psicanalistas, o que leva o autor a perguntar aquilo que está no título de seu texto: *Quem precisa da*

⁵⁰ BELLAMY, Richard. Op. cit.

⁵¹ CANCLINI, Nestor. . Op. cit.

⁵² MARSHAL, T. H. . Op. cit.

⁵³ HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (org. Tadeu Tomaz Silva). Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

identidade?. Hall argumenta que o termo *identidade* ainda não foi superado e, apesar de não “servir mais”, ainda não existem outros conceitos inteiramente diferentes para que se permita pensar com eles: seguindo Derrida, Hall argumenta que a identidade é uma ideia que “não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem sequer ser pensadas”.⁵⁴

O autor propõe que um dos termos preferíveis, embora menos trabalhado na teoria social, em relação à identidade é o conceito de *identificação*. No senso comum, identificar significa reconhecer semelhanças e origens comuns e, a partir desse reconhecimento, funda-se o fechamento do grupo de semelhantes, que cria entre si práticas de solidariedade e fidelidade. No entanto, a abordagem construtivista adotada por Hall argumenta que o processo de *identificação* pressupõe não a semelhança, mas a *diferença*. Isto porque a identidade é uma prática discursiva, que articula sujeitos, práticas e processos de subjetivação: nunca está acabada e pressupõe, inescapavelmente, alteridade e incorporação do outro: “ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.”⁵⁵.

Por ser um processo, ela está diretamente oposta à ideia de um núcleo idêntico a si mesmo e unificado, e está sempre historicamente enraizado, baseado em mudança e transformação ao longo do tempo. Hall afirma que os processos de identificação não têm a ver com a definição do que somos, mas com os horizontes de possibilidades a partir de onde viemos e em direção para quem podemos nos tornar. Nessa perspectiva, a *identidade* funciona dentro de uma lógica narrativa, de caráter ficcional, o que, entretanto, não diminui sua força política e material. Ao articular identidade e identificação, Hall está argumentando que a *identidade* se apresenta como um núcleo que singulariza o sujeito e o opõe ao outro, mas isso só ocorre de forma fantasmática e, portanto, imaginária.

Por ser uma prática discursiva, Hall retoma o argumento de Laclau, segundo a qual ela também é um ato de poder. Segundo Foucault, o poder se dá na ordem do governo, que consiste em “estruturar o eventual campo de ação dos outros”⁵⁶. Como prática discursiva e narrativa, a identidade delimita *quem* podemos ser e o *que* podemos

⁵⁴ Ibid., p.104

⁵⁵ Ibid., p.106

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (Org. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.

fazer, e, portanto, quem *não* se deve ser e o que *não* se pode fazer e, portanto, o que se pode ou não dizer.

A *homogeneidade interna* e o *fechamento* que a identidade propõe fantasmaticamente servem para excluir e deixar de fora aqueles que identifica como diferentes – apesar de, paradoxalmente, necessitar deles. Ela se afirma, portanto, a partir da repressão daquilo que a ameaça. É a partir desse paradoxo que Hall propõe que as identidades devem ser lidas a contrapelo: pressupondo a exclusão da diferença e do exterior, é justamente apenas a partir desses dois pontos que elas podem existir. É a através da perspectiva a contrapelo que iremos abordar a identidade a partir da perspectiva psicanalítica para, então, abordarmos os significados contemporâneos da identidade e sua implicação na abordagem dos grupos minoritários. Para entender como a identidade se tornou historicamente um ponto a partir do qual o sujeito deve pensar a si mesmo, buscaremos na psicanálise uma visão de como se dá a produção de subjetividade e dos traços de personalidade a partir das *identificações*. Em seguida, compararemos a perspectiva psicanalítica com o debate contemporâneo sobre identidades, ao mesmo tempo em que traçaremos uma linha histórica para uma tentativa de genealogia das identidades contemporâneas. O objetivo de apresentar a perspectiva psicanalítica, mais do que propor uma teoria com valor de verdade, é apresentar como a identidade está longe de ter um sentido objetivo, ressaltando como os regimes históricos condicionam sua leitura.

2.1 EU, IDENTIFICAÇÕES E IDENTIDADE

A teorização do *eu* pelo pensamento freudiano se afasta muito da ideia de uma *identidade* capaz de atribuir uma verdade ao sujeito a partir de uma posição: identidade feminina, LGBT, racial e *etc.* Mesmo que esses fatores estejam longe de serem irrelevantes para a definição de uma personalidade, como observa Lunbeck⁵⁷, o termo *identidade* aparece raríssimas vezes em Freud, e nunca no sentido de algo que determina o sujeito. Pelo contrário, na perspectiva da psicanálise o *eu* é apenas uma das instâncias psíquicas que surgem a partir do confronto do mundo pulsional (definido pelo *isso*

⁵⁷ LUMBECK, Elizabeth. *The americanization of narcissism*. Harvard: Harvard University Press, 2014. p. 123.

freudiano e regido pelo *princípio do prazer*) com o mundo exterior, que ocasionará a formação do *princípio de realidade*⁵⁸. Inicialmente, o bebê é incapaz de distinguir a separação entre o seu ser e o mundo externo. Imerso em seu narcisismo primário, as pulsões do lactante encontram-se desorganizadas e caóticas, regidas pelo *princípio do prazer*. O prazer, na visão freudiana, consiste na descarga de tensões, sentidas como desprazer. Esse princípio se organiza junto à *pulsão de morte*, em que ambos buscam a meta de um retorno a um estado anterior em que as tensões internas estão em seu nível mais baixo – o retorno ao inorgânico.

Ao longo do desenvolvimento, a criança se depara com um mundo exterior indiferente aos seus desejos. O seio materno que lhe sacia a fome não está sempre disponível, o que desencadeia uma exigência de adequação ao *princípio de realidade* que obriga ao indivíduo a criação de uma economia libidinal que dê conta da falta. A fantasia de uma satisfação máxima passa a reger a economia libidinal do indivíduo a partir da qual ele atribuirá aos objetos dignos de amor a esperança de reencontro com essa satisfação, ontologicamente impossível de ser atingida em sua completude. A esse objeto impossível a que o aparelho psíquico busca, Freud denominará de *Das Ding*. Como essa experiência é antes de tudo uma experiência *fantasiada* e sem possibilidade de acontecer realmente – a satisfação máxima proveniente do encontro com *Das Ding* pressuporia um estado zero de tensões, que só seria possível através da morte —, o aparelho psíquico funciona a partir de uma lógica desejante da *falta*, em que as experiências de satisfação são sempre parciais e incompletas.⁵⁹

É a incompletude das relações de desejo que mantém o sistema desejante, pois assim sempre está presente a possibilidade de um gozo maior a que o aparelho psíquico perseguirá⁶⁰. Como forma de reação à incompletude inerente aos investimentos objetais, e como reação à perda desses objetos, o *eu* emerge a partir da identificação da criança com aquilo que deveria saciar seus desejos mas que não pode estar presente a todo momento. Como forma a evitar o caos pulsional, aos poucos vai se precipitando no *isso* um *eu*, que consiste na introjeção de traços dos objetos perdidos e que se oferece ao *isso* como objeto de investimento, operando a transformação da *libido objetal* em *libido*

⁵⁸ FREUD, Sigmund. “O eu e o id”. In: *O Eu e o Id. “Autobiografia” e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁵⁹ Perspectiva oposta é adotada por Deleuze e Guattari, que argumentam que o desejo é da ordem da produção e não da falta, e que acaba sendo submetido, pela lógica psicanalista, a uma triangulação edípica. C.f. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Editora 34: Rio de Janeiro, 2012.

⁶⁰ NASIO, J.D. *L'inconscient, c'est la répétition!*. Paris: Payot, 2012. p. 45.

narcísica. Dessa forma, o *eu* não é uma essência estável e definida, pelo contrário, é uma instância em formação, fragmentada e originada de múltiplas identificações.

O *eu* freudiano é fruto do resto dos desejos não satisfeitos, o precipitado de diversas identificações investidas pelo *isso* como forma de organizar suas pulsões. A fragmentação se torna ainda mais radical ao considerar um outro tipo de identificação anterior ao processo de reação à perda dos objetos de amor. Além do *eu*, emerge no aparelho psíquico um *ideal do eu*, que seria a identificação imediata e mais antiga do que qualquer investimento objetal. O *ideal do eu* consiste na identificação com o pai, ou em termos lacanianos, com a figura que encarna a *lei*. Essa identificação ocorre tanto pelo anseio erótico proveniente da bissexualidade própria das crianças, isto é, pelo amor, quanto pela hostilidade motivada por essa figura ao impor a interdição do desejo pela mãe, dito de outra forma, pelo ódio. A introjeção da figura paterna na forma de *super-eu* é sintetizada por Freud nos seguintes termos: “Assim como pai, você deve ser”⁶¹. Somado a isso, além do *ideal do eu*, ainda há no indivíduo a presença de um *eu ideal*⁶², isto é, uma criação imaginária de um ideal baseado naquilo que o sujeito acredita ser o que os seus pais esperam que ele seja. Diante do confronto com o princípio de realidade, a criança descobre que não é capaz de ser o objeto completo dos investimentos parentais, e assim cria um *eu ideal* a que direcionará sua libido narcísica e buscará seguir como modelo de modo a estar inscrito no desejo dos pais.

Como elemento organizador dos destinos das pulsões, o *eu* se encontra em posição precária: deve atender às exigências do *isso*, reprimir os desejos não permitidos pelo *super-eu*, e deve ao mesmo tempo buscar se aproximar ao máximo de seu *eu ideal*, de forma a organizar o conjunto de identificações precipitadas ao longo da vida sem permitir o caos pulsional proveniente da expressão de pulsões contrárias entre si. Freud compara o *eu* a um monarca constitucional, de cuja sanção é necessária para que cada lei seja aprovada, mas que deve considerar muito seriamente antes de vetar uma proposta do parlamento.

A estabilidade do *eu* é apenas aparente e só é possível como como a superfície de processos inconscientes desordenados que cedem ao controle de um precário *eu* formado a partir de camadas de identificações diversas. O *eu* é decorrente do confronto

⁶¹ FREUD, Sigmund. op. cit. p. 67

⁶² Adotamos aqui a diferenciação feita por J. Lacan, no *Seminário VI*, em que o autor argumenta que o *eu ideal* e o *ideal do eu* correspondem a conceitos diferentes na obra freudiana.

do indivíduo com a insatisfação proveniente do *princípio de realidade*. Ele atua como uma síntese dialética das pulsões, que culminam em um direcionamento das pulsões formando aquilo que Freud denomina de *caráter*⁶³. Como oposição ao *caráter*, Freud utiliza o exemplo das *múltiplas personalidades*. Estas decorreriam, segundo o autor, de várias identificações que se excluem umas às outras mediante resistências, de forma que, na impossibilidade de uma síntese, várias delas tomam a consciência alternadamente. Por oposição, o *caráter* seria a ordenação das identificações de maneira razoavelmente coerente, em que os elementos que se excluem mutuamente ficam reprimidos ou sublimados de forma a não oferecer prejuízos para o *eu*. Longe de compreender uma essência idêntica a si mesma, delimita muito mais uma organização do jogo de forças presente em cada pessoa.

Freud não foi o primeiro a pensar a subjetividade como um jogo de forças que escapa à ideia de uma unidade essencial. Como admitiu mais de uma vez⁶⁴, sua concepção de sujeito foi influenciada pelo pensamento de Nietzsche, apesar de manter distâncias consideráveis com o filósofo alemão. Para Nietzsche, conforme Ferraz:

O bom funcionamento do corpo como “edifício de muitas almas” (*Além do bem e do mal*, § 19) depende do domínio de poucas forças – daquelas momentaneamente mais potentes – sobre as demais, que passam a se subordinar à orientação e à determinação das primeiras. O efeito sempre provisório dessas lutas e dessa hierarquização temporária é o “eu”. Entretanto, em nossa história política, filosófica e cultural, esse *eu*, que não passa de efeito cambiante de lutas entre forças múltiplas que atravessam nosso corpo, passou a arvorar-se como senhor e monarca absoluto.⁶⁵

Ainda na perspectiva psicanalítica, é interessante trazer ao debate o clássico texto *O estádio do espelho como formador do eu tal qual nos revela a experiência psicanalítica*⁶⁶. Segundo Roudinesco e Plon (1998, p. 213)⁶⁷, as concepções freudianas

⁶³ FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

⁶⁴ C.f. FREUD, Sigmund. *Um estudo autobiográfico, Inibições, Sintomas e Ansiedade, Análise Leiga e outros trabalhos (1925-1926)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; e também FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁶⁵ FERRAZ, Maria Cristina Franco. “A atividade plástica do esquecimento: perspectiva nietzschiana”. In: *Homo deletabilis. Corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 115.

⁶⁶ LACAN, Jacques. “El estádio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela em la experiência psicoanalítica”. In: *Escritos: volumen I*. Madri: Siglo XXI, 2009. p. 97.

⁶⁷ ROUDINESCO, E; PLON, M. Op. cit.

em torno do *eu* deram margem a diversas interpretações no movimento psicanalítico. Uma dessas interpretações é a *Ego psychology*, que entendia que o *eu* era o estágio final do desenvolvimento psíquico, e a meta do tratamento psicanalítico seria fortalecer seus mecanismos de defesa de forma que o *eu* pudesse controlar plenamente as pulsões do *isso*, tornando o sujeito mais adaptado à realidade. Perspectiva oposta é oferecida pelo psicanalista Jacques Lacan, que criticava os rumos adaptacionistas que a psicanálise tinha tomado, alegando que ela não poderia ser a fiadora dos devaneios burgueses. Segundo Roudinesco e Plon, enquanto a *Ego psychology* desejava retirar o *eu* do *isso*, Lacan o reconduziu ao inconsciente ao argumentar que ele era uma instância *imaginária*, formada por etapas em função de *imagos* tomadas do exterior. Sua visão, presente no texto sobre o estágio do espelho, complementa a teoria freudiana do narcisismo ao estabelecer que o investimento narcísico sobre o *eu* é um investimento sobre uma figura *imaginária*, formada em um processo de alienação, em que o *eu* é uma instância de desconhecimento da realidade dentro de um modelo paranoico.

Lacan parte das experiências da psicologia comparada para compreender como se dá a formação do *eu*. A criança, antes do primeiro ano de idade, quando ainda é superada em inteligência por outros animais, manifesta uma reação singular à sua imagem no espelho. Nessa fase, que Lacan situa a partir dos seis meses de idade, a criança ainda não tem coordenação motora, está em fase autoerótica e não tem experiência unificada do próprio corpo. Ela o sente como algo desfragmentado, sem ordenação, fonte de múltiplos estímulos incapazes de se coordenarem em uma direção única. É na experiência com a sua imagem que ela poderá construir para si uma estrutura unificada de sua experiência, um *eu [je]*. É através dessa identificação com a imagem que ela vê no espelho que poderá forjar para si a unificação das bordas de seu corpo de forma imaginária, e essa imagem servirá de base para as identificações posteriores.

Apesar de a experiência da criança no espelho, como o próprio Lacan reconhece, não ser uma observação nova, até então ela era tratada como uma prova que demonstrava que a criança já estava plenamente capaz de reconhecer a realidade. Em Lacan, o pensamento é radicalmente contrário: a imagem à qual a criança se identifica é uma imagem *virtual*, exterior, que, por definição, não é sua. No primeiro contato com o espelho, a imagem não demonstra qualquer distinção em relação às outras imagens às quais a criança tem acesso. Em um segundo momento, a imagem seria entendida como

um *outro*, é o momento em que a criança começa a reagir ao exterior – sorri quando reconhece alguém, imita algum gesto e *etc.* Apenas em um terceiro momento, ela se identifica com essa imagem, em um processo de *alienação*. A desfragmentação sentida pela criança é contraposta ao sentimento de unidade que a criança percebe na imagem exterior: é através do desejo dessa unidade não atingida que ela se identificará. Nesse ponto, o conceito de *transitividade* se faz presente: quando o indivíduo se confunde com o *outro*, cujo exemplo se dá na criança que acredita ter sofrido a agressão que ela mesmo aplicou a um colega. A dinâmica da identificação permite que ela tome posse, e procure ocupar o lugar daquele outro que a seus olhos parece tão estruturado e coerente.

A alienação da formação do *eu* se estabelece, em parte, porque primeiro é preciso que aquela imagem esteja inscrita em uma ordem simbólica para então a criança se identifique com ela e, assim, possa constituir seu *eu* a partir dessa alteridade. A imagem no espelho não é um reflexo da realidade, mas fruto da própria distorção (como a inversão esquerda-direita propiciada pelo espelho) do meio pelo qual a imagem é transmitida de fora. A partir dessa experiência, o indivíduo é convocado através de um horizonte de alteridade que o coloca em uma posição dentro da *estrutura simbólica* a partir do qual o *eu* se constitui como “*sintoma*” e como “*ficção irredutível*”⁶⁸.

Como Lacan observa, o ser humano é um animal que nasce prematuro, sem possibilidade de estabelecer relações fisiológicas suficientes com o seu meio. Diferente de outras espécies, o homem nasce incapaz de se sustentar e de se coordenar motoramente. A centralidade da imagem decorre do contraponto de uma dinâmica de antecipação em relação ao atraso do desenvolvimento fisiológico: a criança antecipa, no nível imaginário, a coordenação muscular que ainda não tem. É através da dinâmica das identificações que o homem pode estabelecer relações com o mundo, suprimindo a deficiência de seu corpo. A identificação com a *imago* de um *eu*, que em realidade é um *outro*, baseia-se em uma experiência alucinatória de atribuição de realidade às imagens, razão pela qual Lacan aproxima a formação do *eu* às formações alucinatórias do psicótico.

A partir da influência da leitura de Hegel feita por Kojève, Lacan articula a formação dessa ficção com o *desejo do outro*. De acordo com perspectiva hegeliana,

⁶⁸ LACAN, Jacques. *ibid.*, p. 102.

ainda segundo Kojève⁶⁹, é a partir da busca por ocupar a posição do desejo alheio que o homem se constitui, diferente de outros seres cujo desejo volta-se a objetos positivamente dados. Para que ele possa ocupar essa posição, ele precisa ser reconhecido pelo outro, razão pela qual o processo de subjetivação é necessariamente um processo intersubjetivo. Identificar-se com uma imagem de si é também identificar-se com o objeto do desejo alheio, razão pela qual é necessária, entre a criança e o espelho, um terceiro, capaz de lhe reconhecer também como um outro. No pensamento lacaniano, esse terceiro não necessariamente é encarnado em uma figura específica, mas é o outro que confere o reconhecimento dentro da estrutura simbólica – o *Grande Outro* da linguagem, princípio de alteridade radical. O espelho, portanto, não é apenas o suporte físico, mas tudo aquilo que devolve ao indivíduo *uma imagem invertida dele mesmo*. A experiência do espelho, é uma experiência em que um corpo desfragmentado é convocado à *posição de sujeito* através do reconhecimento como integrante da totalidade da estrutura simbólica.

O *eu* que se precipita pelos processos descritos por Freud e Lacan é uma imagem ilusória e alienada capaz de atribuir uma suposta estabilidade à organização pulsional do indivíduo, que passa a incidir narcisicamente sobre a imagem exterior que é introjetada nos processos de identificação. Essa imagem propicia um sentido e uma descrição a partir das quais ações podem ser comparadas e que serve de orientação para as escolhas morais. Nesse aspecto, essa instância alienada se assemelha àquilo que Giddens⁷⁰, a partir do pensamento de Winnicott, define como *auto-identidade*, e àquilo que Taylor, a partir de outro arcabouço teórico, vai definir como uma *posição no horizonte moral*. É a partir dessa dimensão e sua relação com o *reconhecimento social* que tanto Taylor quanto Giddens pensarão a identidade moderna.

2.2 A IDENTIDADE E MODERNIDADE

Descobrir a própria identidade se tornou palavra de ordem das sociedades contemporâneas, algo que o indivíduo deve ter para poder viver uma vida verdadeira em

⁶⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1980.

⁷⁰ GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

oposição a uma existência desinteressante e sem distinções. Paradoxalmente, todos são instados a se renovarem constantemente, adequando-se à expectativa social de se afirmarem contra as expectativas sociais, inventando um modo inédito e singular de ser e estar no mundo. Afirmar uma identidade é tanto um lugar comum quanto uma necessidade para ser reconhecido e admirado. De tão desgastado, o termo adquiriu um sentido óbvio, aparentemente dado e cujo questionamento não parece fazer muito sentido, uma vez que está arraigado no registro social sob as aparências de verdade. No entanto, a identidade tem um sentido historicamente determinado e certamente não é possível aplicá-lo a outras épocas. A identidade, como afirma Charles Taylor⁷¹, é um conceito essencialmente moderno.

Taylor define a identidade moderna a partir da afirmação de *posicionamento a partir de um horizonte moral*. É a partir dela que alguém pode decidir o que é bom e ruim, qual escolha deve valorizar e qual deve ignorar. Ela é a fonte da segurança existencial: sem ela, sentimo-nos diante da crise, como um naufrago que não consegue encontrar terra à vista, segundo ilustração do filósofo. A partir da elaboração de Erik Erikson, um dos primeiros psicólogos a pensar a identidade como categoria psicológica central da subjetividade contemporânea, Taylor observa a identidade e sua relação com a *crise de identidade*. Inicialmente, Erikson partiu da experiência adolescente para pensar a identidade individual⁷². A crise de identidade adolescente é a crise de alguém que não sabe quem é, não sabe como se posicionar em um horizonte moral, e que se encontra incapacitado de agir socialmente dentro de um padrão de normalidade. Essa crise é ultrapassada a partir do desenvolvimento em direção à fase adulta, em que cabe ao indivíduo forjar uma definição de si mesmo que será redefinida e remodelada no curso da vida. O que está presente na *crise de identidade* descrita por Erikson é a incapacidade de saber como agir, a imprecisão dos valores pelos quais se guiar em um mundo que exige um posicionamento.

É nesses termos que, indo além da crise de identidade do adolescente, Erikson vai definir a crise de identidade a partir da experiência religiosa de Lutero. O reformador se encontrava incapaz de se posicionar moralmente a partir de sua condição como sacerdote católico, de forma que sua doutrina protestante teve o caráter de

⁷¹ TAYLOR, Charles. "Identidad y Reconocimiento". In: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1996.

⁷² LUNBECK, E. op. cit. p. 234; TAYLOR, C. id.

libertação pois propiciou a possibilidade de uma identidade própria. No entanto, Taylor observa que classificar a experiência de Lutero a partir da categoria de *identidade* é cometer anacronismo. O pai do protestantismo jamais poderia conceber a sua experiência como a busca de um horizonte *pessoal*. O que está em jogo na dinâmica da identidade contemporânea é a ideia de cada indivíduo ter uma *maneira própria* de ser. É a partir dessa concepção da identidade como um horizonte moral pessoal que Taylor estabelece a sua relação com a modernidade. Não é possível enquadrar as experiências subjetivas pré-modernas sob esse conceito, uma vez que elas dependiam de um posicionamento *universal*, estavam previamente dadas e não havia espaço para invenção.

Como visto anteriormente, é na modernidade que os ideais igualitários e concepções como a de *cidadania* ganham terreno. Em uma sociedade igualitária, o posicionamento moral dos indivíduos não é mais um destino proveniente de seu nascimento. Agora, ele passa a ser fruto da negociação do sujeito com o entorno e com a sua história individual. A esse fenômeno, o filósofo canadense vai denominar *Revolução expressivista*: nesse momento histórico, as pessoas são instadas a criar seu próprio modo de ser e utilizar a criatividade e a originalidade para se posicionarem ao invés de adotar um modelo vindo do exterior. Esse processo tem como consequência o nascimento do discurso do *reconhecimento*. As identidades pré-modernas não precisavam ser validadas pela demanda de reconhecimento do outro, uma vez que toda organização social já estava delimitada de forma prévia ao indivíduo. Na modernidade, por sua vez, a realidade do indivíduo depende do reconhecimento alheio de que ele realmente está no lugar onde deveria estar, de que aquela posição foi realmente conquistada por ele.

Giddens⁷³ argumenta que um dos elementos básicos da *auto-identidade* é a *segurança ontológica*. Essa segurança decorreria, resgatando as formulações de Winnicott, das primeiras experiências infantis em que a criança é confrontada com o mundo exterior e com as rotinas que lhe dão a possibilidade de prever e compreender o mundo, colocando os riscos em parênteses e proporcionando descrições mais ou menos estáveis a partir do qual é possível formular ações e crenças sobre a realidade. O mundo da criança é um mundo em formação, caótico, constantemente ameaçado pela intensidade de estímulos incompreensíveis. A partir das primeiras experiências infantis

⁷³ GIDDENS, A. op. cit. p. 40.

com as pessoas que cuidam dela, a criança é capaz de começar a organizar o mundo e prever os acontecimentos: a partir das rotinas às quais é submetida, ela sabe que a mãe, quando está ausente, voltará, o que diminui a sua ansiedade e lhe permite o sentimento de *segurança ontológica*. Essa segurança tem sua base na *confiança* construída nas relações de espaço e tempo, estabelecida pelas rotinas que permitem a diminuição das ansiedades através da formulação de espaços potenciais. Os riscos e perigos passam por uma triagem, possibilitando uma espécie de casulo protetor para que o indivíduo siga com seus assuntos cotidianos. Uma vida em que o indivíduo se deparasse constantemente com todos os riscos e tivesse que lidar com todos os perigos oferecidos por todas as experiências que enfrenta em seu dia a dia o colocaria em estado de imobilidade e de incapacidade de ação. O que o autor ressalta é que o processo de estabelecimento dessa segurança é, necessariamente, um processo que só pode ocorrer a partir de uma alteridade, que se constrói a partir das dinâmicas de *presença* e *ausência* daqueles capazes de suprir as necessidades básicas iniciais do indivíduo, dentro de uma *rotina* que confere previsibilidade ao mundo exterior. A partir dessa dinâmica, a criança pode dar sentido ao mundo e criar noções de permanência e identidade às coisas e a si mesma.

A auto-identidade, na visão de Giddens, é a segurança ontológica da própria existência baseada na *descrição prévia* que alguém tem de si mesmo. Agir de acordo com uma identidade é agir de acordo com uma *descrição*, um conjunto de ações previamente selecionadas que dizem em qual direção alguém deve se guiar. Essa segurança consiste em poder ter respostas prontas para responder questões existenciais básicas, como *quem sou eu?*. De acordo com essa perspectiva, a identidade é a ausência do questionamento sobre quem se é: aquele que tem uma convicção de sua existência não se questiona mais sobre si, pois já está com respostas prévias que lhe dizem o seu lugar no mundo.

Nas épocas pré-modernas, o sentimento de identidade era moldado pelas rotinas familiares e sociais fixas, em que cada um tinha um lugar demarcado desde o nascimento, de forma que ele coincidia com a identidade do grupo à cada pessoa participava. O horizonte moral estava previamente dado pelo grupo, não cabendo ao indivíduo o papel de descobri-lo e tampouco de inventá-lo. Mesmo no caso das

identidades grupais modernas, cabe ao indivíduo o papel de *assumi-las*⁷⁴, o que não acontecia anteriormente. Assim como na ressalva feita por Taylor à interpretação ericksoniana da experiência de Lutero, não havia espaço para pensar essa identidade como algo *individual*, o que garantia uma *segurança ontológica* duradoura e estável, com a qual o indivíduo não precisava se angustiar: na visão religiosa das sociedades pré-modernas, todos sabiam quem eram. Dessa forma, apenas quando a modernidade passa a colocar em questão visões eternas e universais, que delimitavam posições subjetivas fixas e imutáveis, que a identidade pode emergir como o dever de construir a si mesmo. Como bem sintetiza Taylor, através da *Revolução expressivista*, a identidade se desgruda do *destino* e adere à *negociação* e à luta pelo *reconhecimento*.

2.3 A IDENTIDADE COMO COMUNIDADE IMAGINADA

Em um horizonte moral universal, todos devem compartilhar os mesmos valores, tentando abstrair ao máximo as contingências sociais. A dinâmica identitária é justamente a oposta: por não haver uma horizonte *universal*, as diferenças devem ser valorizadas e elas justificam porque determinados grupos têm determinados valores e outros não. Assim sendo, uma forma de tratar a identidade é através do conceito forjado por Benedict Anderson⁷⁵ sobre as *comunidades imaginadas* e sua relação com o nacionalismo.

O nacionalismo é o paradigma da *identidade moderna* pois é uma de suas primeiras formas, nascendo na transição para o período moderno e trazendo uma forma singular de se pensar o sujeito e sua vinculação com a sociedade. Segundo o autor, a base da identidade nacional é a crença em um vínculo *imaginário* entre indivíduos desconhecidos entre si: há um corpo social homogêneo composto por pessoas que não se conhecem diretamente. A comunidade é *imaginada* porque ela é uma *criação mental*, baseada em vínculos emocionais, na crença de uma história em comum e em traços distintivos que torna determinada pessoa singular em relação à população de outras nacionalidades. Como *identidade*, ela nega a ideia de sujeito universal, ao mesmo tempo

⁷⁴ TAYLOR, C. op. cit. p.14

⁷⁵ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Nova Iorque: Verso, 2016.

em que demarca fronteiras e cria para si uma narrativa que a torna distinta, gerando um *nós vs. eles*. As *comunidades imaginadas* operam, portanto, através de espaços de demarcação e fronteiras (*dentro vs. fora*) e de *soberania*, em que dentro do espaço demarcador a *identidade* é governada por suas próprias regras sem intervenção externa. Dessa forma, desde o início a *identidade nacional*, que, conforme argumentaremos, servirá de base para as concepções atuais de identidade, traz em si uma demanda de autodeterminação e de enquadramento negativo a tudo que exerce efeito coercitivo vindo do exterior.

Como Anderson argumenta, o nacionalismo é um tema que suscita incompreensão dos historiadores devido a três paradoxos: a *objetividade histórica do conceito*, de forma que é possível determinar quando esse fenômeno nasce, *versus* a antiguidade subjetiva que os indivíduos pertencentes às nações atribuem, capazes de pensarem uma história nacional milenar; a universalidade da *nação* como conceito sociológico *versus* suas manifestações que sempre são particulares; e a força política do conceito *versus* sua pobreza teórica – como o autor afirma, enquanto os outros *ismos* tem grandes teóricos, o nacionalismo não produziu nenhum Hobbes ou Maquiavel. Anderson inicia sua abordagem descrevendo esse fenômeno como uma *nuvem irracional acompanhando o avanço do Iluminismo*.

Como é possível que, enquanto o Iluminismo ganha terreno, uma noção tão obscura quanto a de *nação* se torne determinante para as subjetividades modernas? Não é sem razão que o declínio das crenças religiosas foi acompanhado pela ascensão do *nacionalismo*, e o avanço do Esclarecimento trouxe consigo um desamparo: o mundo não é mais regido pela fé e pela crença em Deus. Em um mundo em que Deus ainda está vivo, não há espaço para *identidades*: a concepção cósmica da religião é *universalizante*. Não havia como estabelecer uma relação entre *identidade pessoal* e *identidade nacional*, uma vez que o cristão era o microcosmo da cristandade, que não somente desconhecia fronteiras, mas desejava intensamente eliminá-las. Os não cristãos não deviam ser excluídos ou mantidos à distância: deveriam ser convertidos, pela força da espada, a uma assimilação forçada.

O declínio da cosmologia religiosa colocou o homem diante de um universo em que Deus cada vez mais se tornava um assunto interior. O nacionalismo supriu uma lacuna que havia sido privilégio, até então, da religião: a transformação da *fatalidade* em *continuidade*, da *contingência* em *sentido*. No processo de secularização do mundo,

o nacionalismo tem sua raiz cultural na crença de um passado imemorial e de um futuro glorioso, fornecendo sentimento de pertencimento e atribuindo significado à existência. O declínio da visão religiosa também foi acompanhado por uma característica comunicacional decisiva: a queda das línguas religiosas.

Até então as línguas sagradas não eram compreendidas dentro da lógica da arbitrariedade do signo. Elas não codificavam, por exemplo, um conteúdo sagrado. Elas *eram*, elas mesmas, a própria manifestação do sagrado. Durante muito tempo, os escritos religiosos não podiam nem sequer ser traduzidos, e as línguas locais eram formas vulgares e contingentes de comunicação. Se a língua é uma manifestação do sagrado, que é universal, há a possibilidade de conversão e assimilação.

A reforma protestante e o pastorado de todos os fiéis puseram em questão a crença de uma interpretação inequívoca da palavra divina, colocando as autoridades tradicionais sob suspeita. A invenção da imprensa, por sua vez, andou de mãos dadas com a reforma luterana. As teses de Lutero não apenas puderam se fazer lidas em um vasto território, mas sua tradução da Bíblia ao alemão possibilitou que pessoas passassem a interpretar a Bíblia intimamente numa língua que elas identificavam como sua. Lutero se tornou um reformador linguístico, além de religioso. A tradução da Bíblia impactou a língua alemã, pois esse traço unificador tão crucial para a identidade nacional nem sequer existia. A língua alemã, antes da Reforma Protestante, não tinha uma unidade, e consistia em uma variedade de dialetos locais sem uma estrutura bem definida. Lutero andava pelas cidades, falava com os cidadãos de diferentes estratos e extraiu daí elementos comuns que permitiram a tradução do latim bíblico para uma língua que pudesse ser compreendida em território vasto e por diversas camadas. Uma língua que não tem pretensões universalistas deixa de ser a manifestação divina e passa a ser um recurso identitário, um primeiro delimitador de *nós*. Lutero, em certo sentido, foi precursor de Bismarck, criando a unificação de uma comunidade imaginada alemã antes mesmo de sua unificação territorial.⁷⁶

A reforma luterana, por sua vez, deve parte de seu sucesso ao desenvolvimento do primeiro bem de consumo em massa do capitalismo: o livro. A conjunção desses

⁷⁶ LOBENSTEIN-REICHMANN, Anja. “Martin Luther, Bible Translation and the German Language”. In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2017. Disponível na internet: <<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-382>>. Acesso em 13 de Julho de 2017.; SANDERS, Ruth. *German: Biography of a language*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

fatores históricos foi essencial para o desenvolvimento da identidade nacional, uma vez que as línguas sagradas não possibilitavam um mercado consumidor lucrativo, tanto pelo baixo desenvolvimento tecnológico da imprensa, quanto pela restrição de somente um número pequeno de pessoas falarem latim. Inicialmente, as primeiras obras eram escritas nessa língua, mas a necessidade de expansão comercial logo percebeu uma oportunidade na exploração das línguas nacionais. O desenvolvimento da imprensa encontrou solo fértil, um meio de aumentar seus lucros. Ao mesmo tempo, exercia o poder de *normalizar a língua* e estabelecer um padrão para suas variantes, e assim retroalimentar o fortalecimento da comunidade linguística imaginada, cada vez mais tomada como comunidade nacional. Línguas como francês e o inglês, por exemplo, só passaram a ter estatuto de linguagem administrativa a partir do século XVIII, e o reconhecimento como dignidade literária veio só após esse período. Como bem resume Anderson:

O que, em um sentido positivo, fez as novas comunidades imagináveis foi uma fortuita, mas explosiva, interação entre o sistema de produção e relações produtivas (capitalismo), uma tecnologia de comunicação (imprensa) e o fatalismo da diversidade linguística humana.⁷⁷

A correlação entre línguas nacionais, capitalismo e o desenvolvimento da imprensa foi essencial para que as primeiras comunidades imaginadas em tempos modernos pudessem surgir. Soma-se a isso a mudança na lógica de pensamento, que substituía a simultaneidade histórica (como na concepção religiosa) por uma relação de causa e efeito, a partir da qual é possível pensar um povo determinado pelo passado e com uma perspectiva de futuro. Dentre outras, essas mudanças históricas permitiram ao povo de determinadas regiões se sentirem singulares, com história, língua e identidade próprias.

A expansão do comércio de livros e do surgimento dos jornais possibilitou às suas audiências pensar em relações entre pessoas sem que elas necessariamente se conhecessem. Se o livro permitia que um leitor conectasse personagens que estavam na história, mas não interagiam diretamente, o jornal delimitava o que era uma notícia referente à *minha* nação e o que se referia a *outra* nação. Nessa perspectiva, o *fator comunicacional* – livro e jornal – foi indispensável para essa nossa forma de ser e estar

⁷⁷ ANDERSON, Benedict. op. cit. P. 42

no mundo, e a materialidade dos meios de comunicação teve um papel decisivo nesse processo. O vínculo *imaginário* permite um enquadramento que unifica diferentes experiências, e é possível através de uma dimensão comunicacional, sendo condicionado, ao menos parcialmente, pelos meios disponíveis. A possibilidade de identificação com uma identidade – minoritária ou não – é dependente, em parte, dos vínculos propiciados por essa mediação.

Uma vez que os Estados nacionais europeus se consolidaram e se expandiram através do programa colonial, a dominação dos povos nativos e a instalação de colonos em situações desiguais em relação às metrópoles permitiram a esses indivíduos a criação de uma nova comunidade imaginada colonial. Nesse segundo momento, não é mais a língua que propicia o vínculo entre indivíduos, pois os colonos e colonizados partilhavam do mesmo idioma das elites metropolitanas. Uma vez que a língua já havia uniformizado a comunicação, a difusão da imprensa nas colônias acompanhou o surgimento dos movimentos de independência, permitindo um novo vínculo imaginário delimitador de um *nós* (da colônia) vs. *eles* (da metrópole). A difusão dos valores iluministas europeus através dos livros, e das denúncias de injustiças por meios dos jornais locais foram armas decisivas para a formação de uma consciência colonial e para a mobilização dos indivíduos nas colônias.

A concepção de direitos universais que serviu de embasamento para que novas identidades se articulassem em movimentos de revolta também foi possibilitada por meio desse fator comunicacional. Na esteira de Anderson, Lynn Hunt⁷⁸ argumenta que os *direitos humanos* só foram considerados auto-evidentes, em certa medida, a partir da difusão do *romance*, que possibilitou a expansão da capacidade de identificação ao permitir que o leitor sentisse aquilo que a personagem do romance sente. Um aristocrata poderia se identificar com a criada de um romance, como no caso da leitura de *Clarissa*, de Richardson. Segundo a autora, um dos marcos desse processo foi a ascensão do *romance epistolar*, em que a dimensão da *interioridade* e a perspectiva do personagem coincide com o ponto de vista autoral. A possibilidade de identificação decorria da percepção de que os personagens tinham um *âmbito*, demonstrado em sentimentos íntimos, permitindo a consciência de que todos os indivíduos eram semelhantes.

⁷⁸ HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Esse processo teria sido acompanhado por uma nova relação com o corpo, que passou a ter um valor mais positivo, tornou-se mais autônomo e senhor de si no desenrolar do século XVIII. A *valorização da interioridade* cultivada nos romances ocorreu concomitantemente a essa *reavaliação do papel corporal*, que passa ser visto cada vez menos como uma posse da comunidade e passa a ser valorizado como atributo individual. Um dos sintomas desse processo é o declínio do espetáculo público da dor: até então, o martírio público partia da concepção de que o corpo de um indivíduo pertencia à comunidade. A mudança gradual de mentalidade tornou o espetáculo público da dor uma violação da integridade do corpo do criminoso. Nessa nova mentalidade individualista, os castigos públicos passam a ser condenados, e o sofrimento se torna uma categoria cada vez mais definidora da dignidade humana. Os novos castigos não devem, então, propiciar o sofrimento do criminoso, mas seu reparo e sua inserção na nova sociedade que começa a se industrializar.

Essa nova concepção de dignidade humana embasou os chamados *direitos da humanidade*, deixando a dimensão nacional e se universalizando paulatinamente a partir da segunda metade do século XVII. Ela embasou, por exemplo, a Revolução Americana, feita por colonos que não queriam apenas os mesmos direitos dos súditos ingleses, mas que desejavam criar para si um governo autodeterminado. A França, a partir dessa nova concepção de direitos naturais dos homens, também fez a sua declaração baseada numa nova soberania que deveria garantir direitos inalienáveis universais e não mais direitos de nascimento.

No entanto, essa concepção de direitos humanos universais gerou como consequência a primeira vinda a público de minorias exigindo liberdade religiosa e política. Historicamente, segundo Hunt, os judeus se tornaram o primeiro grupo minoritário a exigir o reconhecimento das igualdades definidas pelas declarações de direitos humanos, fazendo com que, por exemplo, em menos de dois anos após a francesa *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, as minorias religiosas já tivessem alguns direitos garantidos pela lei. Em seguida, foi a vez dos movimentos abolicionistas e, enfim, o movimento das mulheres que vieram a público reivindicando para si o respeito a esses direitos. Nem sempre esses movimentos obtiveram sucesso imediato, e a vinda ao espaço público muitas vezes se restringiu às sociedades mais economicamente desenvolvidas – em especial França e Estados Unidos

–, ainda que muito timidamente. No entanto, esse primeiro movimento já fornece um indício de uma nova relação de forças.

2.4 AS IDENTIDADES NACIONAIS E AS MINORIAS

Essas mobilizações surgiram de forma heterogênea e não linear, através de disputas de sentido a partir das novas categorias de humanidade e dignidade humana que começam a se consolidar a partir do século XVII. Nesse sentido, as minorias – entendidas como elemento de diferença dentro do Estado nacional – começam aos poucos a deixar de ser sinônimo de minorias étnicas e religiosas, e se tornam cada vez mais a serem identificadas com indivíduos que demandam o reconhecimento de seus direitos.

Mais do que um movimento de avanço progressista, as novas organizações políticas e novas mentalidades que surgem nesse período trazem em si um novo regime de poder e de disciplinarização de corpos. Se o desenvolvimento das comunidades imaginadas e a emergência dos direitos humanos estiveram associados a novas formas de produção, das quais se destaca inicialmente a imprensa, o regime de poder que se transformava exigia um novo tipo de subjetividade. As sociedades anteriores, pré-modernas, foram denominadas por Foucault⁷⁹ de *sociedades de soberania*. Naquele momento, o poder não se exercia sobre corpos, mas sobre *terras* e suas *riquezas*. A vida humana tinha, para o soberano, o valor de posse: o soberano tinha o direito de *fazer morrer e deixar viver*.

O desenvolvimento de comunidades imaginadas e, posteriormente, a criação dos direitos humanos não surgiram por acaso paralelamente à transição dos regimes de poder identificados por Foucault. Essas novas técnicas colocavam cada vez mais o homem como objeto de relações de poder. O desenvolvimento de uma máquina estatal e a criação de direitos humanos estão relacionados a esse novo objeto de investidura do poder, o homem, que precisa ter um corpo dócil capaz de atender às exigências de produção. A essa nova organização, Foucault chamará de *sociedade disciplinar*.

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: A vontade de saber – volume 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 42.

A ênfase que Hunt e Anderson colocam sobre os meios de comunicação para a difusão dos direitos humanos e para a possibilidade de criação de comunidades imaginadas deve ser articulada com a perspectiva de que as tecnologias são, primeiramente, sociais. Dessa forma, o fator comunicacional que permite as mediações necessárias para estabelecer essas novas formas de subjetividade não deve ser tomado como causa desse processo, e tampouco como consequência. Os fatores comunicacionais apontados pelos dois historiadores são poderosas linhas de forças que emergiram no momento propício para a exploração de suas potencialidades.

Esse novo regime de poder é aquilo que Foucault vai denominar de *biopolítica*, porque nas novas sociedades disciplinares a vida humana passa ter o valor de capital. Nesse contexto de formação de Estados nacionais, nasce a preocupação com a *população* e a criação de novos regimes de saber que vão ter como objetivo *fazer viver*. Os direitos humanos universais que surgem a partir dessa valorização do homem são, portanto, táticas de disciplinarização:

Se o que Foucault denominou de biopolítica pode ser compreendido também por um tipo de governo que torna a seu cargo a vida dos indivíduos e das populações, no sentido de uma gestão planejada e de uma intensificação de suas forças; então também o discurso libertário das declarações de direitos humanos compõe esse mesmo universo histórico, integra a mesma constelação e toma parte no mesmo processo caracterizado como o surgimento da biopolítica⁸⁰

A *biopolítica* é um regime de poder baseado no esquadramento dos espaços sociais, com preocupações como higiene, medicina social, uma distribuição harmônica das casas e das ruas, e a ênfase no discurso de proteção da sociedade, entre outros. Em poucas palavras, a meta é o controle e otimização da vida da população pois agora ela passa a ser estrategicamente produtiva. Um desses lados, como vimos no primeiro capítulo, foi a criação da figura do *anormal*. Com a universalização dos direitos humanos, o campo da anormalidade se tornou um *contradireito*, ao mesmo tempo em que essas figuras se tornaram duplos-negativos dos indivíduos ditos saudáveis. Esse processo ocorreu simultaneamente com a ascensão do *nacionalismo* e das *identidades nacionais*. De fato, o poder que agora passa a ser exercido encontra na

⁸⁰ GIACÓIA JUNIOR, Osvaldo. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 196.

despersonalização das estruturas estatais (em oposição ao corpo do rei) uma forma eficiente para ser exercido.

Ao correlacionar a ascensão das *identidades nacionais* com a *sociedade disciplinar*, pode-se concluir que a criação dessas identidades para a formação de uma comunidade imaginada exige, na criação de um *nós* e *eles*, uma atribuição de negatividade a estes últimos como aquilo que não se deve ser, conforme o modelo de anormalidade proposto por Foucault.

Uma outra forma de compreender essa dinâmica, que enfatiza menos a anormalidade quanto o caráter *minoritário*, é proposta por Appadurai⁸¹. O autor parte da contestação ao pensamento tradicional que relaciona a violência contra minorias a Estados totalitários, e enfatiza que essa violência é fruto da própria lógica das sociedades liberais-democráticas a partir da criação de um *ethnos* nacional. Em *Fear of small numbers*, o antropólogo indiano articula o avanço neoliberal nas sociedades democráticas e os etnocídios e violências de larga escala a partir de forças majoritárias. Ao contrário do que até então se imaginava, mesmo no século XXI, esse tipo de violência não estava restrito a pequenos Estados totalitários, e ainda se fazia cada vez mais presente em um mundo altamente globalizado, com mercados abertos e desregulados, fluxo livre de capital financeiro, e marcado pela difusão de ideais igualitários e de direitos humanos. Como conciliar uma moralidade coletiva pautada por ideais de democracia e direitos humanos com os frequentes genocídios e crimes contra minorias?

A resposta seria dada pela existência de um *ethnos* nacional, homogêneo e sob o qual se funda a noção de soberania nacional. Esse *ethnos* é uma ideia perigosa, originado pela uniformização e subordinação de diversas tradições heterogêneas e pré-modernas. O *ethnos* é o resultado de uma violência, e, portanto, só pode existir na forma de mecanismo violento de produção de uma ideia de nacionalidade. Segundo Appadurai, a violência própria ao *ethnos* nacional não é produto de identidades antagônicas, e sim o mecanismo necessário para que a *ilusão de identidades fixas* seja produzida, especialmente em relação às incertezas produzidas pelos fluxos globais.

⁸¹ APPADURAI, Arjun. *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*. Carolina do Norte: Duke University Press, 2006.

Nesse ponto, a ideia de uma identidade nacional fortalecida através da violência contra as *minorias* exerce o papel de fortalecimento da sensação de segurança daquela identidade. Uma característica marcante da modernidade, na visão de Giddens⁸² é a *autorreflexividade*, isto é, a capacidade de colocar constantemente os pressupostos basilares das crenças sociais sob dúvida. Dessa forma, ao contrário das épocas pré-modernas, o indivíduo é instado constantemente a criar e recriar uma narrativa coerente de si mesmo, dentro de um processo reflexivo do eu. O projeto do Estado-nação emerge paralelamente à secularização das crenças e da valorização do pensamento racional, de forma que o sujeito moderno é ontologicamente inseguro sobre si mesmo pois deve constantemente se inventar. A identidade nacional, na forma de um *ethnos*, supre essa insegurança, porém exige sua alimentação na forma de ataque às minorias. Appadurai argumenta que as minorias são fontes de inquietação à medida que elas relembram aos indivíduos crentes na *identidade nacional* o fracasso do projeto nacionalista em criar uma narrativa completamente coerente sobre si mesma. O projeto nacional exige a criação de uma cosmologia sagrada da nação, e conseqüentemente fundamenta a ideia de uma pureza étnica. Eliminar as minorias se torna um dever para sustentar a crença nacional, uma vez que elas são, então, sintomas sociais das diferenças inquietantes.

As diferenças inquietantes das quais as minorias se tornam significantes exemplares aumentam conforme o avanço da globalização, que propicia grande tráfego de pessoas e intercâmbio cultural. Em um mundo secularizado, em que a noção mais próxima de uma identidade fixa é a identidade nacional, uma sociedade altamente globalizada invariavelmente ressaltará a intolerância às diferenças, independentemente de quão valorizados são os direitos humanos. A perspectiva do antropólogo indiano busca explicar tanto o sentimento antiamericano nos países do Oriente Médio quanto o fortalecimento do discurso extremista antiterror que tomou conta dos EUA a partir da primeira década do século XX, pois ambos os fenômenos seriam expressão da insegurança existencial causada pelas corrosões no ideal de soberania social. É importante ressaltar que, ao falar de minorias, Appadurai se refere principalmente a minorias étnicas e religiosas, a partir do enquadramento do terrorismo e de suas reações; no entanto, sua contribuição é extremamente valiosa para países em que o terrorismo não é a principal questão, pois é enquanto *diferença*, em relação à maioria, que se define

⁸² GIDDENS, Anthony. Op. cit.

a minoria. Para tanto, o autor se vale do conceito freudiano de *narcisismo das pequenas diferenças*.

Em Freud, o narcisismo das pequenas diferenças está diretamente ligado à união de pessoas sob uma identidade, pois essa união, para existir, exige uma ligação libidinal entre seus membros: “Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade”⁸³. As minorias religiosas, étnicas, de gênero, ou qualquer diferença da qual se tornam significantes da engrenagem econômica das pulsões, objetos necessários de ódio para que pessoas se sintam conectadas entre si. As pulsões, no pensamento psicanalítico, ao contrário do instinto, têm objetos maleáveis, que são intercambiáveis e exercem um papel de significante do desejo. A partir da lógica psicanalítica, as *minorias*, como objeto pulsional, são pré-condições para a criação de identidades majoritárias, e, portanto, podem ser quaisquer grupos em diferentes sociedades. Essa perspectiva é especialmente útil diante da dificuldade sociológica da definição das minorias. Afinal, o mesmo termo que delimita minorias linguísticas também funciona como uma definição guarda-chuva para os grupos analisados na presente pesquisa, como mulheres, negros e LGBTs.

Laurie e Khan⁸⁴ observam que a definição de minoria é especialmente problemática nos estudos culturais, pois quando essa categoria é evocada, efeitos políticos são confundidos com causas políticas, sendo muitas vezes associada a uma multidão de vícios intelectuais. Como problemas oriundos desse conceito, há a trivialização de estruturas sistemáticas de opressão e exploração sob o conceito de “problemas de minoria” e a redução de categorias sociais porosas em identidades fixas. Os autores argumentam que os discursos focados em minorias são mais prescritivos do que descritivos, além de naturalizar o Estado nacional como enquadramento privilegiado do estudo cultural, uma vez que muitas das discussões se tratam de como inserir ou como criar direitos dentro desse território.

Em relação ao problema da característica porosa desse conceito, Paiva⁸⁵ propõe a definição de *minoria flutuante*. Para a autora, a minoria se torna flutuante, pois sua

⁸³ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 80.

⁸⁴ KHAN, Rimi; LAURIE, Timothy. “The concept of the minority for the study of culture”. In: *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*. Volume 31, 2007. p. 1-12.

⁸⁵ PAIVA, Raquel. “Mídia e política de minorias”. In: *Comunicação e cultura das minorias* (Org. Raquel Paiva e Alexandre Barbalho). São Paulo: Paulus, 2005. p. 17

atuação política está diretamente relacionada à mídia. Uma das características da contemporaneidade em relação a lutas políticas é que essas lutas são marcadas pelo viés do *aparecimento midiático* em que as ações se tornam cada vez mais *espetaculares* e a flutuação entre *aparecimento* e *ocultação* se torna definidora desses atores. Nos tempos pré-modernos, as mediações sociais possuíam um estoque razoavelmente fixo de parâmetros para atuação no mundo, delimitando padrões de comportamento através de normas, regras e costumes, responsáveis pela efetivação do laço social. A mídia se torna, hoje, a responsável pelas mediações sociais, regulando a relação do indivíduo com o mundo e seus pares. Nesse tipo de regulamentação, em que a espetacularização do cotidiano se conjuga com os paradigmas mercadológicos, o papel do consumo se torna central. Se as *minorias* exigem uma luta por direitos, essa luta invariavelmente passa pela disputa da *visibilidade midiática*, em que possam ser reconhecidas como categorias válidas para que outros sujeitos se reconheçam nelas e passem a disputá-las.

Compreender as *minorias* exige, portanto, pensar sua relação com os processos midiáticos e comunicacionais. É necessário entender como o desenvolvimento de forças heterogêneas se articulou historicamente para que, hoje, sujeitos possam se conceber como *identidades minoritárias* e a partir disso construir vínculos de pertencimento e reconhecimento entre si a partir da mediação de meios de comunicação. Para que a relação *mídia* e *minorias* faça sentido, é preciso que haja uma ressignificação do caráter negativo das *minorias*, que contemporaneamente disputam um lugar nos meios de comunicação e muitas vezes conseguem vir a público com suas demandas de reconhecimento e representatividade.

Até o momento, exploramos a emergência da *identidade* como forma *moderna* de subjetividade, mostrando como esse processo cria *identidades negativas* para a formação de uma *identidade majoritária nacional*. A contemporaneidade, por sua vez, é marcada pela negação de uma identidade massificante, nos moldes de um capitalismo de *nichos*, em que as identidades cada vez mais são referentes a grupos e *subculturas* e à *autenticidade* de se construir em oposição à *maioria*. O argumento que exploraremos a seguir consiste em traçar genealogicamente a *identidade pós-moderna*, em que a *maioria* agora se apresenta como polo negativo, e o imperativo cultural é o de ser *diferente* e *autêntico*. Apenas em uma ambientação em que o padrão cultural massificante é visto negativamente e as pessoas são instadas a se descobrirem em

oposição ao desejo do outro, é que as *minorias* podem ser vistas de forma positiva, representando a possibilidade de resistência.

2.5 A IDENTIDADE CONTEMPORÂNEA E A VALORIZAÇÃO DAS MINORIAS

Se, conforme argumentamos, as minorias são grupos sociais necessários para a consolidação de uma identidade majoritária; se são focos do ódio como elementos em uma economia libidinal; se são sujeitos sem possibilidade de fala, que reproduzem discursos dominantes e se tornam mais perigosos à medida que galgam direitos; se são sujeitos contra hegemônicos; o que, então, explicaria o sucesso e o reconhecimento de campanhas como as aqui trabalhadas, capazes de provocar efetivamente mudanças no posicionamento de emissoras de TV, gerar leis de reconhecimento e aparentemente conquistar cada vez mais apoio midiático? Como sujeitos incapazes de falar podem se tornar atores centrais de um neoliberalismo progressista?

As contradições levantadas acima são sintomas de um momento histórico de transição de regimes de poder. A formação das *comunidades imaginadas* e a emergência da *identidade* ocorreram no período em que Foucault diagnosticou o surgimento das *sociedades disciplinares* e da *biopolítica*. Nas novas *sociedades de controle*, segundo o diagnóstico de Deleuze⁸⁶, a massificação das identidades e a *norma* cederam lugar à valorização das *identidades contemporâneas* e permitiu a ascensão midiática das *minorias*.

No primeiro capítulo, argumentamos que o declínio da figura do *anormal* se deu ao mesmo tempo em que a *cidadania* estava em transformação, abarcando concepções de *reconhecimento* e de produção de consumidores. Neste capítulo, retomaremos o pensamento foucaultiano para detalhar a dinâmica de disciplinarização sobre aqueles que hoje se reconhecem como *minorias*. A *sociedade disciplinar* deu grande ênfase na figura do anormal, mas também teve como objeto privilegiado a produção do *dispositivo da sexualidade* e do *racismo de estado*.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012. p.219-226.

O dispositivo da sexualidade, segundo Foucault tem quatro domínios estratégicos: a *psiquiatrização do prazer perverso*, criando a figura do homossexual; a *pedagogização do sexo da criança*⁸⁷, possibilitando uma tática de vigilância e controle dentro no núcleo familiar a partir do temor em relação à masturbação infantil; a *socialização das condutas de procriação*, que passam a ser objeto de atenção do Estado, que deve prever medidas fiscais sobre a procriação de seus indivíduos; e a *histerização do corpo da mulher*, que possibilitará o controle sobre o corpo feminino, devido ao seu patológico caráter de pura sexualidade. Foucault também atribui um papel especial ao *racismo de estado* dentro desse novo regime disciplinar. O racismo não é uma invenção das sociedades disciplinares, mas passa a exercer uma função de confirmação às normas científicas que entram em vigor e passam a organizar a vida social:

O racismo que nasce na psiquiatria dessa época, é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer pode transmitir aos seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não normal que trazem em si. É, portanto, um racismo que terá por função não tanto a prevenção ou a defesa de um grupo contra outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo de todos que poderão ser efetivamente portadores de perigo. Racismo interno, racismo que possibilita filtrar todos os indivíduos no interior de uma sociedade dada.⁸⁸

Dessa forma, o racismo dialoga com um dos conceitos fundamentais da medicina da época: o *estado*. O *estado* é uma espécie de fundo causal permanente característico do anormal. Cesare Lombroso é ilustrativo desse momento com a sua teoria do homem delinquente. O delinquente é aquele cujo grau de animalidade, e, portanto, indisposição às normas sociais, pode ser detectado mediante estudos e métricas científicas. As “características atávicas” a que o lombrosionismo alude são, essencialmente, o estado anormal das raças ditas inferiores.

A criação da ideia de *estado* é fundamental para a o controle social, pois permite reconfigurar as relações de dominação a partir de uma perspectiva científica. Dessa forma, os grupos que hoje são considerados como minoritários dentro das sociedades liberais eram objetos de ciência, que deveriam ser controlados, disciplinados

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber – volume 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 52.

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 403.

ou confinados em hospitais, caso dos homossexuais e das mulheres, ou na cadeia, no caso das etnias não-europeias. A força do regime disciplinar se dava em grande parte por meio dessas relações de saber. A estigmatização desses indivíduos não se tratava de dogma religioso ou preconceito; era a rigorosa ciência que prometia a salvação secular na forma de cura, se o indivíduo aceitasse se submeter à autoridade.

A norma, nesse sentido, era um molde que docilizava corpos e naturalizava uma organização social baseada na família nuclear. A família era o molde inicial para a sociedade, o primeiro local de disciplina, e, portanto a função da norma era permitir o seu funcionamento sem obstáculos: a psiquiatrização do prazer perverso possibilitava uma heterossexualidade compulsória, a histerização do corpo feminino confinava a mulher em um papel de gênero ligado a casa e à maternidade, enquanto o racismo de estado garantia uma comunidade pouco miscigenada em nome da preservação de seus valores, além de condenar à criminalidade um fluxo contínuo de indivíduos, tornando aceitável o monopólio estatal da violência. A partir da família, o indivíduo era constantemente direcionado a outras instituições disciplinadoras: a escola, a fábrica, a caserna, o hospital.

Gilles Deleuze⁸⁹ observa que a sociedade descrita por Foucault já não correspondia ao estado atual do regime de poder. Foucault descreveu as sociedades disciplinares justamente no momento em que elas estavam chegando ao fim, ao final do século XX: não se trata mais agora de um regime criador de *normais* e *anormais*, e sim de um regime baseado em *modulações*, onde o indivíduo não é alvo de uma disciplina massificante, e sim controlado a partir de *cifras* e *banco de dados*. “O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado”⁹⁰. O homem disciplinado estava para a fábrica, precisava seguir roteiros bem definidos, ser uma engrenagem previsível e em perfeito funcionamento; o sujeito do controle está para a *empresa*, controlado não mais pelas regras de produção, mas pelo seu *endividamento infinito*. A dívida, como nos mostra Foucault, é uma forma recorrente de exercício do poder. Em sociedades anteriores, o homem lidava com a dívida, na dimensão de promessa e culpa, para com o diretor de consciência através de técnicas de cuidado de si. No entanto, além dessas modalidades, o filósofo francês destaca também o papel da dívida em relação a cifras, a partir das quais o sujeito é modulado na sociedade de controle. Nesse contexto, a norma

⁸⁹ DELEUZE, G. op. cit.

⁹⁰ DELEUZE, G. Ibid. p.223.

disciplinar deixa cada vez mais de fazer sentido. O discurso científico, o regime de saber-poder, deixa seu papel de controle social para o *marketing*, cujo objetivo é formar *bons consumidores*.

Em relação às minorias, a passagem da *sociedade disciplinar* para a *sociedade de controle* se expressa naquilo que é considerado vitória política para esses grupos: a segunda metade do século passado foi marcada pelo movimento dos direitos civis dos negros, especialmente nos Estados Unidos, pela ascensão da segunda onda do feminismo e pela despatologização da homossexualidade pela OMS. As conquistas políticas desses grupos foram acompanhadas por uma nova lógica de consumo, em que as identidades pessoais se tornaram determinantes.

Lunbeck⁹¹ observa que, a partir das décadas de 1940/50, surge uma concepção no então influente discurso psicanalítico delimitando um novo conceito subjetivo de identidade. O argumento que será tecido nas próximas páginas é o de que, a partir da metade do século passado, a noção de identidade se constrói como oposição à maioria: o padrão, a norma é o que não se quer mais seguir. Uma das categorias influentes que emergem nesse contexto é a ideia formulada por Erick Erikson de *crise de identidade*. Segundo Erikson, os pacientes da psicanálise sofriam por não saberem quem eram e nem o que deveriam se tornar. Enquanto no século XIX, os indivíduos se deparavam com poucas escolhas e sabiam desde cedo o que se tornariam, Erikson argumenta que no século XX há um abalo nas certezas individuais, os valores fixos se tornam fluidos e a essência interior que sustentava uma ideia de *self* se torna cada vez mais difusa.

Como observa a autora, Erikson se colocava publicamente não como um teórico, mas como um clínico preocupado com problemas práticos cotidianos. As pessoas não sabiam mais quem eram, a busca por uma identidade parecia difícil de atingir e, uma vez atingida, ainda mais difícil de ser sustentada. Erikson era um judeu que imigrou para a América, se fascinou pela possibilidade de novas identidades e com a vida dos americanos. Através de sua clínica com nativos americanos, adolescentes e veteranos de guerra, ele chega à conclusão de que o maior dilema de sua época era a questão de descobrir a própria identidade.

Até então, predominava no pensamento psicanalítico a concepção de sujeito cindido por sua inquietação com o próprio desejo, ao passo que agora ele deve se

⁹¹ LUNBECK, E. op. cit.

inquietar sobre quem realmente é. O que levou a Erikson e, antes dele, outros autores a reavaliarem conceitos como *narcisismo* e *identidade*, foi a conclusão de que a psicanálise freudiana era demasiado europeia e não dava conta de explicar as subjetividades norte-americanas. No igualitarismo americano, o *Complexo de Édipo* atuava de forma diferente, uma vez que a figura paterna estava menos ligada à hierarquia masculina e passava a se tornar um competidor pelo amor materno, sendo uma *imago* menos dominadora e não encarnando a lei. Essa percepção levou a teóricos nesse mesmo período a estudarem o aspecto do *narcisismo* como elemento definidor das subjetividades norte-americanas, em que não há tanto a exigência de renúncia pulsional, como pensava Freud em sua tese sobre o mal-estar na civilização. O aspecto narcísico dos norte-americanos levou a teorias de autores como Kohut, que defendia esse aspecto da cultura norte-americana como algo positivo, enquanto outros, como Christopher Lasch, viam o narcisismo na cultura norte-americana como egoísmo e empobrecimento psíquico.

Segundo Lunbeck, Erikson foi o primeiro a perceber no *eu* americano não uma fraqueza, mas um funcionamento diferente com preponderância a comportamentos baseados em egos inflados e um senso de autoestima elevado. Esse ego americano era formado não a partir da relação com o outro, mas em *contraposição* a ele. Dessa forma, as subjetividades norte-americanas da metade do século passado não eram nem europeias e nem freudianas, mas concebidas pela capacidade de se remodelarem em contraposição às interações sociais. Ao tratar veteranos de guerra, Erikson redefiniu o conceito de identidade: os veteranos sofrem por perderem a habilidade de perceberem a si mesmos como dotados de *mesmidade* e *continuidade* e de acreditar em seus papéis sociais. Dessa forma, a identidade é definida a partir de dentro, não de fora. O objetivo da vida passa a ser expressar o *verdadeiro eu*. A autora argumenta que, no final da década de 1960, a *crise de identidade* passa a ser encarnada em eventos cotidianos e que *encontrar a si mesmo* passa a ser um passo obrigatório em direção à vida adulta.

Essa nova concepção de identidade passa a guiar estudos sobre grupos minoritários, em especial no caso feminino. Nesse mesmo contexto, estudiosos começaram a estudar a *identidade feminina*. Enquanto nos estudos sobre os homens as diversas áreas da vida eram balanceadas, no caso feminino tudo era relacionado ao *sexo* (maternidade, desejo, trabalho). Essa concepção é explicitamente tomada por autoras feministas como Betty Friedan, que argumenta que as mulheres não tinham a

possibilidade de descobrir suas identidades, uma vez que tudo estava condicionado pelo destino da maternidade, e nem sequer tinham a chance de saber quem elas realmente eram. Enquanto a tradição teórica associava *feminilidade* com a *falta* (do falo), a partir da década de 1960 ela passa a ser associada com a identidade.

Com a queda dos sistemas de valores hierárquicos e a ascensão das sociedades liberais, emerge uma noção fundamental a partir da qual os sujeitos passam a se conceber. Essa noção é a ideia de *autenticidade*⁹², resgatada de autores como Rousseau e Santo Agostinho, baseada na crença de um sistema moral em que a consciência se origina da voz interior, o que anda a par com a centralidade da individualidade e do reconhecimento. A salvação moral consistiria, então, em recuperar a autenticidade através do contato com esse interior. Essa concepção elimina a ideia de uma identidade baseada em valores fixos comunitários, possibilitando uma noção de subjetividade elaborada em confronto com o mundo exterior e no contato com os outros. O direito de reconhecimento se baseia no direito individual de cada indivíduo criar a sua própria identidade e permanecer fiel a si mesmo. Segundo Taylor, o reconhecimento é uma necessidade humana vital e negá-lo é fazer com que o indivíduo se torne uma arma contra si mesmo, à medida que o condena ao sofrimento de uma baixa autoestima⁹³.

2.6 AUTOESTIMA E SUAS IMPLICAÇÕES IDENTITÁRIAS

O argumento de Taylor coincide parcialmente com a relação estabelecida por Erikson entre identidade e autoestima. É importante notar que a ideia de *autoestima* é uma noção recente e está ligada à consolidação desse dispositivo da identidade. Não há, nos trabalhos clássicos da psicanálise, uma referência clara a *identidade* e *autoestima*, que hoje são termos essenciais para se pensar saúde mental e políticas de reconhecimento. Enquanto hoje a autoaceitação e a capacidade de gostar de si é uma pauta reivindicada pelos movimentos minoritários, a psicanálise freudiana concebia o estado não patológico em termos de uma consciência moral forte, capaz de rebaixar o indivíduo a ponto de seu *super-eu* ser capaz de impedir a expressão livre das pulsões em

⁹² TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

⁹³ TAYLOR, Charles. "The Politics of Recognition". In: *Multiculturalism* (Org. Amy Gutmann). Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 26.

nome da possibilidade de convívio social; ademais, a concepção de uma função desejante em relação à *falta* coloca a estima de si em uma posição precária, pois é o sentimento de incompletude em relação ao ideal de si mesmo que guia o indivíduo em sua ação no mundo. Enquanto a ideia de autoestima se fundamenta numa satisfação contínua e em ser feliz com quem se é, Freud argumentava que “a felicidade não está nos planos da criação” e só poderia ser vivenciada como “fenômeno episódico”.⁹⁴ É reveladora a passagem em que Freud descreve os sentimentos de autodepreciação do melancólico:

Quando, em uma exacerbada autocrítica, ele se descreve como um homem mesquinho, egoísta, desonesto e dependente, que sempre só cuidou de ocultar as fraquezas de seu ser, talvez a nosso ver ele tenha se aproximado bastante do autoconhecimento e nos perguntamos por que é preciso adoecer para chegar a uma verdade como essa.⁹⁵

A ideia de *autoestima* é uma noção ambivalente e tem a função de um *mito* no interior das sociedades contemporâneas, de acordo com Hewitt⁹⁶. Segundo o sociólogo, os *mitos* têm como função fornecer explicações e sentidos para as experiências culturais, na forma de narrativas, e de amenizar ansiedades e medos. Os mitos são reveladores da *etnopisicologia* de uma dada sociedade, pois cada cultura contém um conjunto de valores e ideias comuns, além de explicações e direcionamentos para a conduta humana. Assim como no mito bíblico de *Job*, em que o personagem é submetido a toda sorte de desfortuna e só volta a ser próspero quando se arrepende de ter blasfemado Deus, os mitos fornecem explicações aos sofrimentos e validam os valores de uma cultura. A ideia de *autoestima* não é um mito no sentido de uma narrativa clássica e largamente conhecida, mas tem um discurso próprio, testemunhal, em que as pessoas vêm à público relatar uma vida miserável em que, graças à autoestima e a criação de uma boa imagem de si, conseguiram superar as adversidades e puderam liberar todas as suas potencialidades.

A autoestima exerce o papel de etiologia de todos os males humanos, em uma cultura mediada pelo vocabulário psicologizante da cultura estadunidense. Segundo

⁹⁴ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização e outros textos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. p. 30-31.

⁹⁵ FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 40.

⁹⁶ HEWITT, John P. *The myth of self—steem: Finding happiness and solving problems in America*. Londres: Palgrave Mcmillan, 1998.

Hewitt, a cultura norte-americana é altamente influenciada pelos discursos das ciências sociais, em especial a psicologia. Cada vez mais, os indivíduos procuram teorias psicológicas para explicar suas motivações, comportamentos e sentimentos que se adequam às crenças em que anteriormente acreditam.

O que está em jogo nos discursos de *autoestima* é atribuição de responsabilidades ao indivíduo, através da transformação de problemas sociais em problemas pessoais. O discurso da autoestima também concilia as contradições e ansiedades das sociedades neoliberais: ao mesmo tempo que explica o sucesso e adequação aos comportamentos esperados pela chave de que eles são resultados de uma *autoestima* forte, também dão sentido aos sofrimentos com uma promessa de salvação secular: os fracassos atuais podem ser explicados pela imagem errada construída de si mesmo e basta nutrir uma verdadeira *autoestima* para que eles possam ser superados. Nesse sentido, a autoestima está ligada à ideia de autenticidade, pois ela só é possível através da descoberta de quem o indivíduo realmente é e da atribuição de valor negativo às imagens formadas pelas respostas dos outros.

Ter autoestima é deixar de se afetar pelo que os outros pensam, e ao mesmo tempo descobrir a sua singularidade e, mais do que aceita-la, amá-la. Através desse processo, o indivíduo pode se livrar de suas limitações e ser bem-sucedido. Esse discurso pode ser especialmente verificado nas empresas e no mundo do trabalho. Como a autoestima se baseia na ideia de uma série de crenças que as pessoas têm sobre elas mesmas, o discurso de *motivação* passa a fazer parte dos processos de Recursos Humanos e do mundo empresarial. Nas sociedades neoliberais, as empresas cada vez adotam abertamente a perspectiva de que é preciso motivar os funcionários e ajudá-los a construir uma imagem positiva de si mesmos para que a produtividade seja aumentada: os chefes se tornam líderes, e os empregados se tornam colaboradores, eliminando de forma aparente a hierarquia que pode fazer os funcionários se sentirem inferiorizados. O trabalho busca exercer uma função terapêutica, capaz de motivar o indivíduo e livrá-lo das imagens negativas em nome da produção.

Não é sem motivos que a emergência dos discursos de *autoestima* se dá no mesmo momento histórico da valorização de *identidades individuais e minoritárias* contra as identidades majoritárias massificantes. Nos relatos das campanhas virtuais contra casos de assédio e preconceito, a *autoestima* é frequentemente evocada como aquilo que foi destruído pela ação do abusador e de como os indivíduos vitimados

tiveram que conviver com uma imagem de si mesmo que lhes afetou durante a sua vida. A partir das revelações públicas, através do contato com pessoas que passaram por situações semelhantes, e através da simpatia ocasionada pela repercussão das campanhas, essas pessoas têm a oportunidade de adquirir a *autoestima* perdida através da identificação com uma identidade minoritária que busca se afirmar e lutar contra as imagens de si mesmas que a sociedade tenta lhes atribuir através das situações de discriminação e assédio. A autoestima, nessa perspectiva, é uma forma de ressentimento. Como uma promessa de máxima realização das potencialidades do *eu*, todo sofrimento que afeta, em alguma medida, a forma como o indivíduo se avalia é automaticamente ligado à destruição da autoestima, o que fornece ao sujeito a crença de que sua condição é resultado da ação do *outro*, que passa a lhe dever. Como etiologia de todas as neuroses contemporâneas, ela funciona como forma de impedir o esquecimento das agressões sofridas, uma vez que é sempre possível encontrar, no passado, algum evento que possa explicar a infelicidade presente. Como possibilidade de explicar o sofrimento, remetendo-o a uma relação de causa e efeito, ela se torna uma das bases da cultura em que o divino está vacante. Sem esse mito, os sujeitos contemporâneos, que já não têm mais um polo fixo de poder que organize seus processos de subjetivação, estariam postos diante da insuportável ausência de sentido.

O fortalecimento do vínculo entre *autenticidade*, *identidade* e *autoestima* se tornou central para que movimentos de minorias pudessem reivindicar para si uma contestação das categorias disciplinares em nome de uma afirmação *identitária*. Como aponta a historiadora Elizabeth Hale⁹⁷, o capitalismo do século XX se baseou em um mercado massificado, gerando preocupações sociais sobre uma das crenças centrais da sociedade liberal, o indivíduo. O mundo do consumo estaria tornando todos iguais, propiciando o tipo característico de mal-estar diagnosticado por Erikson em que as pessoas são incapazes de saber quem realmente são. A partir da Segunda Guerra Mundial, a figura do *outsider*, do rebelde que se revoltava contra a cultura hegemônica, passa a ser cada vez mais valorizada, especialmente a partir da experiência dos adolescentes. Como a autora argumenta, nos anos 1950, para ser rebelde bastava ler um livro: *O apanhador no campo de centeio*. O sucesso do livro de Salinger é tomado como sintoma de uma nova mentalidade, que via agora a massificação cultural como uma

⁹⁷ HALE, Elizabeth. *A Nation Of Outsiders: How The White Middle Class Fell In Love With Rebellion In Postwar America*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ameaça ao caráter individualista da sociedade norte-americano. Segundo a autora, *O apanhador no campo de centeio* se tornou um fenômeno, em parte, porque possibilitava a quem o lesse se sentisse identificado com uma história em que a cultura hegemônica é enquadrada negativamente. Nessa época, críticas, como as dos teóricos da Escola de Frankfurt, encontravam no sistema capitalista estadunidense uma forma de *alienação*, fazendo com que a cultura de massa passasse a ser cada vez mais concebida de forma negativa. É justamente através da indústria cultural, argumenta Hale, que cada vez mais a subjetividade norte-americana vai encontrar a possibilidade de se posicionar como *outsider*, como fora do circuito padronizado de cidadãos dóceis em nome da autenticidade.

O fortalecimento de um ideal de uma *identidade autêntica*, apesar de contestar os valores identitários fixos pré-modernos, não necessariamente se fundou na recusa de qualquer vínculo identitário grupal. Pelo contrário, instados a se afirmarem como diferentes dos cidadãos médios, as culturas periféricas se tornaram lugar privilegiado para afirmação de autenticidade. Hale aponta como o jazz e o rock, ritmos característicos das comunidades afro-americanas, se tornaram objetos de culto por representarem um cultura própria, não completamente contaminada pela massificação da indústria cultural. A autora argumenta que o próprio movimento dos direitos civis pelos negros norte-americanos teria contado com um apoio inicial de setores jovens da classe média branca como forma de restabelecer um contato com uma forma de vida mais autêntica. Em seguida esses segmentos de classe média foram cada vez mais criticados por transformarem movimentos políticos em uma espécie de terapia para uma autoafirmação, fazendo com que fossem buscar em outros tipos de identidades a possibilidade de se afirmarem como diferentes. A figura do *outsider* se torna, então, uma figura em constante disputa, propiciando movimentos de contracultura como o movimento *hippie, folk*, entre outros. A autora observa que a figura do *outsider* passa cada vez mais a ser assumida pelos movimentos de esquerda, como as *minorias*, mas também pelos movimentos de direita, como os grupos evangélicos e conservadores, que passam a se posicionar como rebeldes contrários a uma suposta hegemonia de esquerda na mídia e no governo, adotando técnicas de desobediência civil e de autoafirmação identitária. O que está em questão no enamoramento das sociedades contemporâneas pela figura do *outsider* é que esse tipo de revoltado está radicalmente afastado da figura

do revolucionário, pois se baseia mais em uma afirmação autêntica de si contra o outro e contra expectativas sociais do que um projeto de mudança estrutural da sociedade.

A psicanalista Suely Rolnik⁹⁸ argumenta que, embora a globalização tenha estimulado um discurso de criação individual que pede constantemente novas formas de viver, isso não se traduziu no declínio da crença da estabilidade e sua referência identitária. O mundo do consumo, segundo a psicanalista, implicou na produção de *kits* identitários, e as identidades locais fixas cederam lugar às *identidades globalizadas flexíveis*. A contemporaneidade é marcada por uma ambivalência: a *desestabilização exacerbada* e a *persistência da referência identitária*. O declínio das identidades fíxas, ao invés de possibilitar uma abertura ao novo e lançar as subjetividades em desestabilização produtiva que as impeliria a se tornarem outras, é sentido como *esvaziamento*, como um “perigo de se virar um nada, caso não consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado”⁹⁹, tornando-se um processo *traumático*.

O mundo globalizado oferece para esse sentimento de desassossego duas *toxicomanias*: a das drogas, propriamente ditas, que sustentam uma ilusão de identidade através da anestesia da vibratibilidade do corpo ao mundo, e o *enrijecimento de identidades locais*. A autora argumenta que cada vez mais é politicamente correto ser *viciado* nas “*reivindicações identitárias das chamadas minorias sexuais, étnicas, religiosas, nacionais, raciais*”¹⁰⁰ e etc., pois essas reivindicações se posicionam como rebelião contra a globalização da identidade. No entanto, no plano da subjetividade, a afirmação dessas identidades constitui um falso problema, pois, segundo a autora, a reiteração da referência identitária deve ser combatida para dar lugar a outros processos de singularização. Dessa forma, as *toxicomanias* têm a meta de domesticar as correlações de forças e despotencializar os processos de subjetivação, impedindo a abertura das subjetividades às irrupções do contemporâneo.

Um dos aspectos dessa afirmação identitária, segundo Wendy Brown¹⁰¹, é a sua carga de *ressentimento* e de ausência de crítica ao capitalismo e seus sistemas de

⁹⁸ ROLNIK, Suely. “Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização.” In: *Cultura e subjetividade. Saberes nômades* (Org. Daniel Lins). Campinas: Papyrus, 1997. P. 19-24.

⁹⁹ ROLNIK, S. *ibid.* p. 20

¹⁰⁰ ROLNIK, S. *ibid.*, p. 23.

¹⁰¹ BROWN, Wendy. “Wounded Attachments”. In: *States of Injury*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

exclusão. De acordo com a autora, as *identidades* (especialmente *sexo* e *raça*) operam a partir dos discursos de normalização disciplinar das sociedades liberais. O liberalismo nas sociedades disciplinares opera a partir de um abstrato *Nós*, em que o *Eu* deve ser subordinado em nome da garantia universal da igualdade e da liberdade. A lógica liberal, portanto, tende a alocar as particularidades materiais no âmbito privado, de forma despolitizada. As sociedades liberais utilizam uma série de produções disciplinares para regular sujeitos através de sistemas classificatórios, nomeando e normalizando tanto comportamentos quanto posições sociais. Dessa forma, elas atribuem identidades aos sujeitos a partir de categorias como *maternidade*, *raça*, *faixa etária*, *deficiência* e assim por diante, e neutraliza suas demandas políticas através de práticas normalizadoras. Brown sustenta que esse processo privatiza as demandas políticas em termos de interesses pessoais, impedindo a crítica do capitalismo e dos valores culturais e econômicos burgueses. As políticas de identidade que se preocupam com *raça*, *sexualidade* e *gênero*, muitas vezes reescrevem suas formulações de justiça dentro do ideal burguês liberal, proporcionando uma renaturalização do capitalismo, em um processo que a autora identifica como crescente a partir da década de 1970. As políticas de identidade, portanto, são moldadas a partir de uma forma específica de *ressentimento sem consciência de classe*.

A partir do *ressentimento*, esse tipo de política, incapaz de fazer uma crítica às normas sociais burguesas de *proteção legal*, *conforto material* e *independência social*, acaba sendo limitada em seu potencial de crítica. O *ressentimento* se torna uma característica das políticas de reconhecimento, pois essas identidades cada vez mais almejam a vida despolitizada da *classe média* e seu ideário de uma vida boa e confortável afastada dos problemas sociais. A autora argumenta que grande parte daquilo que define as identidades aqui abordadas é a *lógica da dor* ocasionada pela privação da vida de classe média: no caso dos homossexuais, as limitações e discriminações que impedem o acesso ao matrimônio; no caso das mulheres, a luta de ter que cuidar da casa e ter um emprego simultaneamente; no caso dos negros, a exclusão dos centros urbanos, a deficiência dos serviços públicos, a violência e o enquadramento como criminosos. Não que essas privações sejam triviais, o problema que a autora identifica é que elas estão posicionadas em relação a *um ideal masculino de classe média*. A classe média aparece como o local sob o qual é despejado o *ressentimento*: as *identidades politizadas* se tornam ressentidas por não poderem ter

acesso a esse tipo de vida. A partir da teorização nietzschiana, a autora argumenta que o discurso do ressentimento é o triunfo dos fracos *na condição de fracos*. Os fracos seriam aqueles que, incapazes de reagir, atribuem uma relação de causa e efeito aos seus sofrimentos, identificando culpados sobre quem jogará sua vingança. Enquanto as sociedades modernas contavam com um *sacerdote ascético* capaz de jogar o *ressentimento* dos fracos contra eles mesmos, com o propósito de *auto-disciplina*, *auto-vigilância* e *autossuperação*, segundo a autora, na contemporaneidade isso não é mais possível: agora cabe ao *outro* o local de agência. As identidades se tornam então profundamente investidas em sua própria impotência, e se definem pelas experiências de *sofrimento*, *humilhação* e *privação*. O problema de uma *política de identidade* que se baseia nesse tipo de experiência é que é o sofrimento não pode deixar de ser objeto de investimento sem que isso acabe com a própria identidade, transformando a dor em uma história sem possibilidade de redenção: o ressentido é aquele incapaz de esquecer.

2.7 SABERES LOCALIZADOS E LUGAR DE FALA

Francisco Bosco¹⁰² utiliza duas categorias da teoria social para pensar os movimentos identitários: o *bonding* e o *bridging*. O *bonding* se baseia em criar laços entre os membros de um grupo através de fatores excludentes, lealdade grupal e forte antagonismo para com aqueles que não fazem parte do grupo, seja de forma intencional ou não. Já o *bridging* consiste em táticas de criar laços com pessoas de fora, com o objetivo de angariar simpatia e fortalecer a causa do grupo. Um dos exemplos de *bonding* é a noção de *lugar de fala*, que, embora possa ter uma dimensão de reconhecimento de intervenções vindas de sujeitos com experiência direta, muitas vezes se torna uma estratégia para desqualificar os sujeitos que não pertencem a determinado grupo e assim desencorajá-los ao debate. A noção de *lugar de fala* é sintomática de uma mudança no senso moral. Conforme argumenta Bosco, a moral kantiana se baseia no quanto o indivíduo privilegia o dever em detrimento de seus interesses particulares, ao passo que a noção de lugar de fala amarra o sujeito à sua condição particular, anulando a vida moral do indivíduo, que agora deve reproduzir seu interesse particular. No entanto, o *lugar da fala* tem uma dimensão maior do que ser uma proposta bem-

¹⁰² BOSCO, Francisco. *A vítima tem sempre razão?*. Rio de Janeiro: Todavia, 2017.

intencionada que se revela uma forma de impedir o debate, como pensa Bosco. Ainda que muitas vezes seja utilizada como forma de autoridade dos sofredores, ela carrega em si a crítica a uma suposta objetividade desinteressada. Dora Haraway¹⁰³ argumenta que a distinção entre *objetividade* e *interesses particulares* deve ser desconstruída, pois a ideia de uma realidade *objetiva* é mais um movimento de poder do que um movimento em direção à verdade: o conhecimento é sempre fabricado a partir de uma perspectiva dentro de um campo de luta. Uma de suas formas é justamente a desqualificação das perspectivas feministas, que passam a ser enquadradas de forma desqualificada como *grupo de interesse especial*.

A perspectiva tradicional da objetividade é, na visão de Haraway, uma perspectiva *irresponsável*, pois é incapaz de prestar contas: ela pressupõe uma onipotência, um estar em todos os lugares ao mesmo tempo, pois se pretende como uma visão da *totalidade*, capaz de abarcar tudo para poder declarar a verdade invariável. No entanto, estar em todos os lugares é o mesmo que não estar em nenhum. O movimento de *desconstrução* não se trata da negação das verdades científicas, mas se sua localização, de situá-las em um ponto a partir do qual elas foram concebidas. No entanto, a autora alerta que isso não significa cair na armadilha do *relativismo*, que também é uma forma de irresponsabilidade pois impede o desenvolvimento de um conflito produtivo ao igualar diferentes perspectivas, pressupondo, da mesma forma que a autoridade científica, a capacidade de abarcar todas as visões de forma onipresente. A solução para esse impasse seria o reconhecimento das verdades como *saberes localizados*, que partem de uma visão *corporificada*, oposta à ideia de uma verdade transcendente e totalitária.

O que Haraway denomina de *versão feminista da objetividade* não se trata da busca de uma melhor explicação do mundo, mas sim do estabelecimento de diversas perspectivas capazes de estabelecer possibilidades de futuro. O paradigma dessa proposta é conceber os conhecimentos a partir da analogia com a *visão*. Toda forma de visão é necessariamente *corporificada*. Uma máquina, um *drone* e um cachorro, diante de uma mesma paisagem terão acessos a imagens diferentes, pois a visão é sempre um processo ativo de construção da realidade, e só é possível a partir de posições singulares. Dessa forma, *saberes localizados* são formas de conhecimento que, mais do

¹⁰³ HARAWAY, Dora. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. In: *Cadernos Pagu*, volume 3, 1995.

que afirmar suas limitações, afirmam-nas como única forma possível de enquadramento da realidade, pois são as formas capazes de prestar contas sobre seus resultados, do mesmo modo que pressupõem a abertura de serem modificadas em caso de mudança de posição. De forma oposta à perspectiva de que a afirmação de interesses particulares são obstáculos que devem ser deixados de lado, é unicamente a partir deles que se é possível gerar conhecimento: o ideal tradicional de *objetividade*, de uma verdade certa e absoluta, é apenas uma visão irresponsável de dominação.

No entanto, há uma diferença fundamental entre o *lugar de fala* constantemente evocado nas campanhas virtuais e a perspectiva de *saberes localizados*. O discurso do lugar de fala é um discurso de verdade, que pressupõe que só o oprimido tem propriedade para falar sobre a opressão sofrida. Haraway, no entanto, alerta que não se deve romantizar as visões dos menos poderosos, sob o risco de cair na armadilha das verdades transcendentais. A perspectiva dos sofredores deve ser valorizada não em sua capacidade maior de conhecimento supostamente real, mas pelo seu potencial de crítica, de desestabilização e denúncia das crenças hegemônicas. O essencial é a potencialidade de conexões e abertura ao inesperado que a proliferação de visões permite, de forma que a visão “de baixo” se torne privilegiada em relação às visões hegemônicas. A autora alerta que a perspectiva dos dominados *nunca é inocente*, e seu valor está mais em trazer *novos* locais para o enquadramento da realidade do que em estabelecer o local supostamente verdadeiro. Os *saberes localizados* são antagônicos à *identidade*, pois assumir uma visão *localizada* é também afirmar que existem outros locais, e, portanto, afirmar a abertura para que esses locais sejam ocupados e os saberes, modificados: “Apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são auto-identicos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentais, renascidos.”¹⁰⁴

2.8 ESPAÇO PÚBLICO E MEDIATIZAÇÃO: ENTRE O BRASIL E O GLOBAL

No caso brasileiro, Bosco argumenta que a força que os movimentos identitários têm assumido no Brasil tem sido acompanhada por um processo de *desculturalização*. No século XX pensar o Brasil era ter em mente a valorização da cultura, marcada pela

¹⁰⁴ Ibid., p. 27

cordialidade político-institucional e pela suposta convivência harmônica em um país etnicamente diverso. Nos tempos atuais, cada vez menos a cultura se torna característica definidora do país, e a política assume o seu papel. Se o início do século passado foi marcado por obras diversas que buscavam dar conta da formação cultural do país, como as de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, o final do mesmo século foi caracterizado por uma série de estudos acadêmicos que contestavam a visão culturalista do país e que denunciavam o seu aspecto exclusivo, racista e desigual. Esse aspecto teria sido reforçado com o colapso do *lulismo*, sistema de alianças e conciliação de classes posto em prática no Brasil entre 2002 e 2010, possibilitado por um *boom* econômico e pelo crescimento do poder de compra da sociedade brasileira sem enfrentamento acirrado de suas contradições. Segundo Bosco, o colapso desse modo de governar acabou fazendo com que emergisse aquilo que estava recalcado na sociedade brasileira, trazendo novamente à tona as visões elaboradas no final do século XX que destacavam o país como estruturalmente desigual, distante do ideal de convivência harmônica, resultando nas *jornadas de junho de 2013* e na explosão de campanhas de grupos minoritários a partir de 2010. A partir desse momento, o autor vai diagnosticar o surgimento de um *novo espaço público brasileiro*, possibilitado também pelas novas plataformas de redes sociais.

Apesar de não ser possível deixar de lado o recorte histórico local das campanhas no Brasil, é importante ressaltar que a dinâmica das campanhas revela forte conexão com os discursos testemunhais e da lógica da *vítima* que passa a se tornar dominante a partir dos Estados Unidos, conforme argumentaremos no capítulo seguinte. As campanhas analisadas são reveladoras de uma dinâmica identitária a partir de um *discurso* próprio, *testemunhal*, em relação com os meios de comunicação, que antecedeu aquilo que Bosco aponta como a causa histórica do surgimento de um novo espaço público brasileiro. De forma conciliatória, pode-se argumentar que a descrição de Bosco, a partir do colapso do *lulismo*, serve como um condição de possibilidade para a maior introdução de uma lógica que já vinha sendo afirmada desde, pelo menos, o século passado, e que se expandiu através do processo de globalização e norteamericanização da cultura brasileira.

Esse processo se dá a partir da possibilidade de compartilhamento instantâneo de relatos, que exerce aqui papel semelhante a dos livros e jornais na formação das identidades nacionais, isto é, serve de mediadora para que indivíduos possam se pensar

como iguais dentro de modelos de subjetividade. A globalização, marcada pela comunicação instantânea entre países em que o inglês se torna uma língua comum e difundida, permitiu novos modelos subjetivos baseados em identidades mais específicas, como a das minorias, e menos regionalizadas, como no caso da identidade nacional que, longe de ter desaparecido, ainda coexiste mas de forma certamente menos definidora do que no século XX. Essa possibilidade de mediação por meio da comunicação instantânea só foi possível mediante a queda da norma, que foi acompanhada pela ascensão do *nicho* como categoria de consumo: a diferença social passa a ser não só tolerada e neutralizada em sua capacidade de inquietação, mas estimulada como componente *identitário* para compor novos nichos de consumidores.

As minorias encontram nesse novo regime uma possibilidade de se fazerem ouvidas, através do reconhecimento de culturas próprias. A ascensão do movimento LGBT foi acompanhada pela afirmação da *cultura gay*; o movimento dos direitos civis foi acompanhado pelo forte ativismo midiático de cantoras como Nina Simone; e o movimento feminista foi fortalecido a partir de movimentos midiáticos como a afirmação de uma identidade feminina e de um *girl power*. Este último pode ser lido como um sintoma do panorama em que as identidades minoritárias se encontram.

O termo *girl power*, que foi popularizado a partir da década de 1990 pelo grupo Spice Girls, para designar uma proposta de feminilidade baseada na afirmação de estereótipos femininos e sua vinculação com a indústria cultural. Como afirmam Genz e Brabon¹⁰⁵, não há um consenso sobre se o *girl power* é uma manifestação feminista, pós-feminista ou apenas uma maneira de cooptação do mercado para esvaziar as pautas das mulheres. O *girl power* consistiria, na definição dos autores, em um ideário feminino jovem, robusto e com um forte sentimento de identidade, combinando independência e individualismo com demonstrações confiantes de feminilidade e sexualidade. De maneira oposta à segunda onda feminista, essa manifestação midiática descarta a articulação entre feminilidade, sexismo e opressão. As *girlies*, como são chamadas as mulheres que se identificam com o *girl power*, procuram ganhar terreno a partir da afirmação positiva da identidade e de objetos relacionados ao universo feminino.

¹⁰⁵ BRABON, Benjamin A; GENZ, Stephanie. *Postfeminism: Cultural Texts and Theories*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.

Os autores argumentam que esse tipo de afirmação identitária é ambivalente. Ao mesmo tempo que se pretende como um movimento de libertação, os ideais de auto-realização e de auto-expressão feminina muitas vezes são apontados como conformismo e enfraquecimento das mulheres, e que o escopo de escolhas propiciadas pela afirmação identitária é muito semelhante, até mesmo idêntico, aos ideais patriarcais de beleza e de feminilidade. “Nesse modelo de poder social, às mulheres é oferecida a promessa de autonomia através de uma objetificação voluntária.”¹⁰⁶ Segundo McRobbie¹⁰⁷, a retórica desse feminismo comercial está diretamente ligada à disposição para compra, com a agência feminina compreendida através do consumo de bens e serviços associados à feminilidade e à sexualidade.

A autora argumenta que essa nova identidade feminina marcada por seu apelo midiático e vínculo ao consumo é mais uma modalidade de *backlash* do que uma nova vertente feminista. Ela argumenta que a década de 1990 foi marcada por dois movimentos opostos: autoras feministas, como Judith Butler e feministas pós-colonialistas, como Spivak, passam a desnaturalizar a ideia de feminino e os processos de subjetivação se tornam pontos centrais do interesse feminista, ao mesmo tempo em que um dito *feminismo popular* passa a ganhar expressão. Esse tipo de manifestação midiática originou a ideia de um *sucesso feminista*, mas, segundo argumenta McRobbie, esse sucesso seria apenas aparente. O ideal contido nesse feminismo comercial e popular seria uma forma de esvaziar a perspectiva feminista, pois agora a palavra de ordem se torna o poder de *escolher*. Essa ênfase na ideia de *escolha* é, na visão da autora, uma nova forma de meritocracia, pois o progresso das mulheres agora é entendido como a aptidão para competir nas instituições educacionais e no mercado de trabalho.

Com esse processo, surge um novo ideário de feminilidade, ligado à *performance* e ao *sucesso pessoal*: a mulher progressista tem que ser sexy, bem-sucedida, poderosa, dona de si e de sua sexualidade. A crítica feminista se torna esvaziada, lida como algo do passado que não faz mais sentido: se há liberdade de escolha, a mulher não é mais coagida pela sociedade machista e seus insucessos são frutos da sua falta de esforço.

¹⁰⁶ Ibid., p. 79. Tradução nossa: “In this model of social power, women are offered the promise of autonomy by voluntarily objectifying themselves”.

¹⁰⁷ MCROBBIE, Angela. “Post-feminism and Popular Culture”. In: *Media and Cultural Theory*. Nova Iorque: Routledge, 2005. p. 59-69

No entanto, o *girl power* é lido por alguns teóricos como algo positivo, que consideram improdutivo tentar traçar uma linha entre ele e um feminismo dito real. Esses teóricos se baseiam perspectiva da *autoestima*, criticada anteriormente, para argumentarem que esse tipo de manifestação possibilitou uma visão positiva sobre as mulheres e deu mais confiança a meninas e, apesar de não produzir uma mudança revolucionária, ao mesmo possibilitou uma mudança nos paradigmas dominantes da produção cultural. Dito em outras palavras, essa perspectiva pode ser entendida a partir da seguinte formulação: diante da impossibilidade de alternativas radicais, em um mundo em que ser cidadão cada vez mais é sinônimo de ser consumidor, movimentos identitários que encontram no consumo a possibilidade de afirmação podem ser avaliados positivamente, ao menos de forma parcial pois, se não constituem ameaças ao *status quo*, ao menos possibilitam uma visão positiva e permitem um maior horizonte de possibilidade a esses sujeitos. Uma perspectiva contrária a essa, no entanto, é a de que, por maior que seja a ampliação do horizonte de possibilidades causada pela afirmação identitária ambientada em um mundo de consumidores, o horizonte pressuposto pela identidade é invariavelmente limitado e limitador.

Se a identidade feminina (e esse argumento pode ser estendido às outras minorias) é o que garante a possibilidade de autonomia e escolha, tudo que o que impede que o ideal de performance máxima seja cumprido não é enquadrado como limitação interna da identidade, mas como algo vindo do exterior. Os relatos de sofrimento, que serão abordados no próximo capítulo, são reveladores de um paradoxo: ao mesmo tempo que a identidade minoritária aparece como local de afirmação e autoestima, ela também depende dos relatos de sofrimento para se construir: o *empoderamento*, palavra de ordem dos movimentos minoritários, é tributário direto da *vitimização*. Um determinado grupo só pode se considerar *empoderado* se, antes, ele não tinha esse poder. Não faz sentido, por exemplo, que homens brancos falem de empoderamento, pois é pressuposto que eles sempre detiveram a hegemonia. Para que seja possível que um grupo minoritário sustente que a afirmação de sua identidade é *empoderadora*, é necessário que ela enfatize sem cessar sua condição anterior de inferioridade e sofrimento. É através da reiteração constante da *lógica da dor*, retomando as considerações de Wendy Brown, que o discurso identitário consegue se posicionar como área privilegiada de libertação, afirmação e autoestima.

É preciso enfatizar, entretanto, que esse percurso não é tão linear quanto a descrição aqui presente pode fazer parecer. Como observa Deleuze em relação às sociedades de controle, os mecanismos das sociedades anteriores não desapareceram por completo, e a afirmação política das minorias, mesmo na forma de produtos culturais, continua sendo uma batalha mesmo em países desenvolvidos como os EUA. No entanto, a mobilização pública dos movimentos de minoria se torna possível e capazes de gerar apoio, à medida que coloca em funcionamento a esse regime identitário.

CAPÍTULO 3

O DISCURSO TESTEMUNHAL DA IDENTIDADE MINORITÁRIA EM SITES DE REDES SOCIAIS

No capítulo anterior, buscamos traçar uma genealogia das *identidades contemporâneas* a partir da *identidade moderna*, das *identidades nacionais* e da emergência de novas formas de subjetividades forjadas em contraposição à sociedade, ambientadas em valores contemporâneos como a *autenticidade* e *autoestima*. A partir do enquadramento negativo da massificação do indivíduo pela cultura hegemônica, as *identidades minoritárias* se tornam lugares privilegiados para a afirmação de singularidade, fornecendo sentido aos sofrimentos a partir da atribuição de responsabilidades ao exterior, que limitam as possibilidades de satisfação pela ausência de reconhecimento e pelo preconceito. À medida que as identidades minoritárias emergem e deixam de estar associadas ao paradigma da *anormalidade*, a figura do *preconceituoso* ocupa a posição de identificação negativa antes exercida pelo anormal, ambientado em uma cultura em que o consumo e a cidadania se aproximam cada vez mais. Até agora, buscamos traçar um panorama da subjetividade minoritária contemporânea partindo da *cidadania* e da *identidade*.

No presente capítulo, abordaremos outro aspecto, o elemento *discursivo*. As descontinuidades apontadas entre as noções contemporâneas de identidade e cidadania foram necessariamente acompanhadas por uma descontinuidade discursiva, entendida não apenas como aquilo que se diz, mas as condições de possibilidades que permitiram a relação estabelecida entre reconhecimento, cidadania, identidade, autenticidade, autoestima, entre outros. Através da articulação desses três eixos é que se torna possível entender como indivíduos conseguem transformar relatos pessoais em demanda política, através da divulgação de episódios extremamente íntimos de sofrimento. Através da análise discursiva das referidas campanhas, é apresentada a hipótese de que elas constituem um *gênero do discurso*, de acordo com as formulações de Bakhtin sobre a comunicação discursiva. Em seguida, será feito um contraponto entre a perspectiva bakhtiniana com as proposições sobre o discurso feitas por Michel Foucault,

enfazando como os discursos testemunhais dessas campanhas, mais do que relatarem eventos que merecem ser denunciados, criam os próprios eventos que pretendem relatar, atribuindo significados, delimitando campos de ação e estabelecendo novas relações de cuidado de si.

Para tanto, analisaremos o discurso presente em campanhas recentes em sites de redes sociais, especialmente o *Twitter* e o *Facebook*, através da seleção de postagens de pessoas comuns que participaram dos movimentos. Especificamente, foram escolhidos os casos de racismo contra a jornalista Maju Trindade e contra a atriz Thaís Araújo, em 2015; as campanhas #MeuAmigoSecreto, em 2015, e #MexeuComUmaMexeuComTodas, em 2017; e dois beijaços LGTBs organizados pelas redes sociais.

No caso das campanhas feministas #MeuAmigoSecreto e #MexeuComUmaMexeuComTodas foi construída, para cada uma, uma amostra de 80 postagens no site de rede social *Twitter*. Essa amostra foi colhida aleatoriamente durante o primeiro mês de cada campanha.

Em relação aos casos de racismo contra a jornalista Maju Trindade e a atriz Thaís Araújo, foram analisadas cinco notícias retiradas de jornais de grande circulação, em que, além de traçarem relatos jornalísticos dos movimentos, também constam reproduções de capturas de telas dos comentários preconceituosos.

O caso dos beijaços LGTBs impôs uma dinâmica especial. Enquanto as campanhas anteriores contaram com episódios envolvendo celebridades, os beijaços geralmente ocorrem a partir de relatos de situações de postados em fóruns de internet e que rapidamente ganham grande repercussão. Ao passarem para os meios tradicionais de notícias, esses relatos aumentam a popularidade e resultam, muitas vezes, na organização espontânea de atos públicos, em que pessoas vão até o estabelecimento, se beijam coletivamente, além de gritarem palavras de ordem e discursarem sobre a intolerância. Além disso, os beijaços apresentam uma dimensão de confronto presencial maior do que as das campanhas feministas e antirracistas, mas a dimensão testemunhal é extremamente marcante e recorrente. Para análise, foram selecionadas duas notícias referentes a beijaços em espaço público. O primeiro episódio ocorreu em 2016, na cidade de Fortaleza, Ceará, e o segundo ocorreu no ano seguinte, a cidade de Santos, São Paulo.

O objetivo de reunir episódios aparentemente díspares é verificar o discurso identitário que se expressa através deles. Através da análise dos objetos, pretendemos identificar a formação discursiva que subjaz, que tipo de subjetividade é convocada por esse discurso e quais condições históricas permitem que ele seja possível hoje. Assim, neste capítulo, espera-se demarcar a descontinuidade histórica da época atual em relação à época moderna, marcada pelas identidades majoritárias. As campanhas, mais do que a expressão de movimentos políticos, fazem parte de um discurso identitário, em que são mobilizadas categorias como *intimidade*, *sofrimento*, *vítima* e *imitação*.

3.1 O DISCURSO E AS MOBILIZAÇÕES

Segundo a formulação de Mikhail Bakhtin¹⁰⁸, um gênero do discurso é um tipo relativamente estável de enunciado dentro da cadeia de comunicação discursiva. O enunciado, por sua vez, é a menor unidade da comunicação, exprime a intencionalidade do autor e seu endereçamento a um interlocutor, sendo formado dentro da *alternância de sujeitos*, respondendo a outros enunciados e exigindo sempre uma resposta. Dessa forma, Bakhtin concebe a comunicação como *dialógica*, impossível de ser pensada fora do campo da alteridade e do encontro entre sujeitos. Como menor unidade da comunicação discursiva, o enunciado, além de ser um elo da cadeia de comunicação, marcando a posição ativa do falante e a alternância dos sujeitos dos discursos, tem mais duas dimensões: o *conteúdo temático* e o *elemento expressivo*.

O *conteúdo temático* é o assunto abordado pelo enunciado, enquanto o *elemento expressivo* se refere à *construção composicional*, o *estilo* e a *relação emocionalmente valorativa*. O *elemento expressivo* é composto por elementos que estão dentro e fora do sistema da língua. Como a língua é um sistema de diferenciação neutra, Bakhtin argumenta que as palavras e expressões só têm sentido dentro de uma situação de comunicação, isto é, quando são transformadas em enunciados. O *elemento expressivo* é aquilo que permite o sentido de um enunciado a partir da sua relação com os enunciados que o antecederam e a partir da *posição* do falante na cadeia de enunciados. Dessa forma, um “Que alegria!” pode ter diferentes sentidos dependendo do contexto em que é

¹⁰⁸ BAKHTIN, Mikhail. *Os gêneros do discurso*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.

empregado. Um dos *elementos expressivos* é a *entonação*, isto é, aquilo que denota a *emoção* associada à mensagem.

Ao definir o discurso como um tipo de *enunciado relativamente estável*, Bakhtin propõe que as formas de enunciar não são livres, mas aprendidas dentro de situações típicas de comunicação. Dessa forma, Bakhtin argumenta que existem inúmeros gêneros do discurso, mesmo nas situações mais banais, como as saudações, as cartas, as “conversas de salão sobre temas do cotidiano”, e *etc.* Como os discursos são limitadores, definem previamente o que pode ser dito, o autor russo argumenta que o “livre projeto de discurso” de um falante só pode ser realizado através do domínio dos mais variados tipos de discursos, ou seja, mediante um vasto repertório. Ao fazer a enunciação, o sujeito deve optar por um gênero do discurso, delimitar previamente qual a *intencionalidade*, a *quem* se dirige, qual *emoção* será empregada para construir sua mensagem e a partir de qual *estrutura composicional*, antes mesmo de escolher a primeira palavra para compor seu enunciado.

Ao tratar as campanhas virtuais contra assédio/preconceito como *discurso*, o que buscamos identificar são suas *formas típicas*, a *intencionalidade* que permeia os mais diferentes relatos e qual *valorização emotiva* elas lançam mão para atingir a intencionalidade proposta. No entanto, também recorreremos a outro referencial teórico para o estudo dos relatos autobiográficos das campanhas virtuais, pois se as ferramentas possibilitadas por Bakhtin permitem uma análise de como os discursos aqui tratados são estruturados, é preciso também identificar suas *condições de possibilidades*, suas *descontinuidades históricas* e sua relação com enunciados que não estão expressos no sistema linguístico, seguindo o método arqueológico de Foucault em *A arqueologia do saber*¹⁰⁹. Nesse sentido, o discurso é mais do que o fruto da relação dialógica entre sujeitos dentro da cadeia de comunicação; é um conjunto historicamente localizado de enunciados originados a partir de *formações discursivas* que delimitam o que pode ser dito e que criam uma *função* de sujeito para a enunciação.

Segundo Foucault, o sujeito do enunciado pode ser um indivíduo qualquer, pois o que está em questão é a sua *função* de aglutinar os elementos necessários para que algo possa ser dito. É *condição de possibilidade* do discurso que irá determinar sua *formação discursiva*, isto é, “o conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2008.

sistema de formação.”¹¹⁰ É a *formação discursiva* que possibilita a profusão e a difusão de enunciados em determinados campos, como ocorre no discurso psiquiátrico, no discurso criminológico e *etc.* Esses discursos apresentam regularidade em seus enunciados em relação a temas, objetos e conceitos, o que permite que mais enunciados possam ser construídos e se dispersarem.

Para Foucault, o enunciado não se restringe a unidade da comunicação, pois, além de rejeitar a noção de uma unidade do discurso, o filósofo francês concebe o enunciado como aquilo que pôde ser dito em sua relação com aquilo que não pôde. A análise do discurso deve ser feita não para buscar um suposto significado real ou aquilo que o falante realmente quis dizer, e sim para identificar as formações discursivas. Em relação ao enunciado,

mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?¹¹¹

Nesse sentido, o enunciado é sempre um já-dito, uma engrenagem do regime de saber-poder que o determina. Para Foucault, a produção do discurso é “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório”¹¹² Foucault ainda adverte que o objetivo de tal método não é fazer uma “história do referente”, isto é, não se trata de traçar a história do objeto do discurso, e sim a história de como esse discurso foi possível e como ele, nas suas formações, *criou* o seu próprio objeto, a partir de um conjunto de regras e regularidades que permitem a sua dispersão.

O discurso, mais do que uma expressão espontânea, obedece a uma ordem, é predeterminado e controlado, de forma a apagar o acontecimento aleatório, o acaso e seus perigos, através de procedimentos de *exclusão* (determinando *quem* pode falar, o *que* se pode falar e *onde/como* se pode falar), de *separação* e de *rejeição* (como o

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *Ibid.*, p. 131.

¹¹¹ FOUCAULT, M. *Ibid.*, p. 31.

¹¹² FOUCAULT. *A ordem do discurso*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1999. p. 37

discurso do louco, durante a Idade Média). Está, portanto, relacionado ao *poder* e ao *desejo*. Dessa forma, a regularidade dos discursos aponta para uma espécie de submissão, para uma fala que já estava por ser dita antes mesmo de alguém pensar em dizê-la. No caso dos relatos acusatórios nos sites de redes sociais, participar de uma campanha é seguir a ordem do discurso da campanha, em uma fala que já está configurada para obedecer tanto à dimensão formal dos relatos, quanto a limitação do conteúdo: a análise dos comentários revela quase nenhuma fala aberta ao acaso e ao acontecimento, pelo contrário, certezas coletivas são reafirmadas e qualquer movimento que não seja de integral adesão é enquadrado como uma resposta reacionária ou diretamente contra o propósito da campanha. Assim, cada relato exposto como pessoal têm as características do que Foucault¹¹³ classifica como *comentário*: “O comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*¹¹⁴”. O sujeito, em sua dimensão de efeito de regimes de poder, é determinado pelo texto maior, isto é, pelos pressupostos de uma determinada cultura: além do que se pode dizer, o discurso é aquilo que enquadra uma percepção do mundo (e, portanto, elimina percepções alternativas), criando não só seus objetos, mas também posições de sujeitos de enunciação. O discurso, ao exigir uma posição de sujeito, convoca a esse mesmo sujeito a se conceber como aquilo que é determinado pelas *formações discursivas* em vigor – o discurso da psiquiatria, por exemplo, convocava o sujeito a se conceber nas oposições normal/anormal, e assim agir como louco ou são. O discurso, define Foucault, “é uma violência que fazemos às coisas”¹¹⁵.

3.2 A RECONFIGURAÇÃO DA INTIMIDADE NO MUNDO VIRTUAL

Ao fazer a análise dos discursos das campanhas de minorias na internet, o que buscamos fazer é desnaturalizar os seus pressupostos e seus objetos. Os capítulos anteriores forneceram algumas das condições de possibilidade desses discursos identitários. No entanto, apenas traçar alguns elementos da cidadania e das identidades não esgota as condições que tornam estas campanhas possíveis. Em relação à forma

¹¹⁴ Grifos do autor.

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *ibid.*, p. 53

discursiva, vir à público e revelar detalhes extremamente íntimos revela uma descontinuidade que deve ser sublinhada em relação a períodos históricos anteriores.

No século XIX e em parte do século XX, o *pudor*, a *discrição* e o *decoro* eram procedimentos de exclusão do discurso, aquilo que impediria a sua circulação, relegando ao campo da *intimidade* aquilo que hoje é considerado político e cuja enunciação é continuamente incentivada, nas redes e fora delas. As campanhas minoritárias se disseminam através de relatos extremamente pessoais. Na campanha #MeuAmigoSecreto, por exemplo, a usuária @sobergotic disse: “#meuamigosecreto diz que não é machista mas é o primeiro a me chamar de puta quando descobre que fiquei com algumas pessoas em uma noite”. O teor da denúncia revela tanto a dimensão íntima do casal quanto a vida sexual privada da autora, temas que não encontrariam espaço na mídia no início do século XIX. Essa mudança parece se basear na própria reconfiguração da intimidade durante a transição para uma era histórica pós-moderna. Quando é possível relatar publicamente experiências conjugais em uma campanha replicada por milhares de pessoas, a fronteira que separa o *espaço público* e o *espaço privado* não parece demasiado sólida. Defender essa separação, que agora não é mais concebida como uma forma de proteger o indivíduo, torna-se uma pauta lida como reacionária, como forma de não tornar visíveis sofrimentos e opressões cotidianas.

Se a intimidade era algo que deveria ser cultivada, aquilo que protegeria o indivíduo das tiranias do mundo exterior e suas exigências, agora este valor parece estar deslocado. A intimidade, no século XIX, deveria ser *confessada* à autoridade do pastor, ao passo que agora ela é *testemunhada* cotidianamente a milhares de anônimos. É necessário, então, questionar se essa reconfiguração estaria presente também fora desses atos políticos na internet; se é uma característica apenas dos meios virtuais; enfim, se os próprios meios são os causadores desse fenômeno ou, pelo contrário, se já não são expressões de uma lógica estratégica que os antecede.

Segundo Sibília¹¹⁶, as subjetividades contemporâneas são convocadas a se construir na visibilidade. A partir de Riesman, a autora destaca que, ao longo do século XX, as subjetividades deixaram de ter um *caráter introdirigido*, isto é, não são mais concebidas como um núcleo sólido interno, e passam a serem concebidas como *personalidades alterdirigidas*, orientadas para os outros. Os outros, nesse cenário,

¹¹⁶ SIBÍLIA, P. *Show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contratempo, 2016.

exercem o papel de audiência da curadoria de si produzida pelos sujeitos na visibilidade das redes. O trabalho de Sibília não trata especialmente de relatos de sofrimentos em redes sociais e ainda destaca o peso que as imagens têm no processo de curadoria de si que os indivíduos põem em cena, no entanto, suas considerações são fundamentais para que possamos entender porque as campanhas de movimentos minoritários encontraram solo fértil nos ambientes digitais. Por se conceberem como indivíduos oprimidos na esfera pessoal pelo preconceito/assédio, em seus relacionamentos mais cotidianos, a valorização de uma intimidade que não mais se restringe às paredes do quarto propicia a vinda a público desses indivíduos. Não havendo mais o *pudor* como válvula moral que constrange o discurso a um lugar de tabu, a reconfiguração da intimidade permite que o pessoal enfim seja político.

A intelectual de origem argentina argumenta que o *eu* é uma ficção gramatical, um *efeito*-sujeito moldado pela linguagem: através dela, o *eu* é construído narrativamente, com suas experiências organizadas em todo desse ponto de convergência. Assim, os discursos enunciados pelos sujeitos dão forma e sentido às suas experiências do mundo e de si, e, mais do que apenas descrever um acontecimento, eles também os *criam* e os constituem. As “escritas de si” são técnicas privilegiadas de cuidado a partir das quais o indivíduo pode se constituir na linguagem e estruturar sua vida como um relato. Sibília oferece uma genealogia das formas de *escritas de si* a partir de séculos anteriores, destacando a descontinuidade entre o que somos atualmente e o que fomos há pouco tempo.

O sujeito que hoje se constrói na visibilidade das redes, e que precisa mesmo apresentar seu sofrimento de forma narrativa para um grande público, é diferente em relação ao sujeito do século XIX e meados do século XX. Enquanto os sujeitos atuais se configuram em telas que ultrapassam paredes e levam suas intimidades para exibição pública em sites de redes sociais, os sujeitos dos séculos anteriores se construía no interior de paredes sólidas, onde a casa, e especialmente o quarto, se apresentavam como proteção e cultivo do *eu*, isolado das tiranias do mundo exterior, e que agora encontra nos diários íntimos a possibilidade de organizar sua vida transformando-a em narrativa e lhe atribuindo um significado. Diferença radical entre os dois sujeitos: enquanto os contemporâneos mediatizam suas vidas de forma pública e buscando atrair o máximo de visibilidade, os sujeitos modernos escreviam para *não* serem lidos, para que ninguém, além deles, pudesse ter acesso às suas experiências.

É preciso então fazer uma breve recordação dessa diferença. No século XIX, dois aspectos, entre outros, marcavam o desejo das sociedades ocidentais: o desejo pelo quarto próprio, lugar de refúgio e resguardo do eu; e o desejo de escrever, afetando homens adultos, mulheres e crianças. O furor de escrever foi acompanhado também pelo furor de ler, uma vez que o romance demandava recolhimento e concentração, tendo como efeito-sujeito um indivíduo introdirigido, adepto do constante monólogo interior. Benjamin¹¹⁷ contrapõe a ascensão do romance com o declínio das narrativas, estas entendidas como a velha arte de contar histórias com a finalidade de reforçar as experiências coletivas. As subjetividades burguesas dos séculos anteriores, herdeiras do romantismo, exerciam uma constante prática de autoavaliação solitária.

No entanto, esse indivíduo altamente dirigido para seu interior parece não encontrar espaço na atualidade. Os sites de redes sociais permitem a exploração intensificada da lógica de espetacularização do *eu* que passa a se exercer a partir de meados do século passado. Enquanto o consumo cultural era fortemente impactado pelo romance e suas práticas de leitura que exigem o isolamento do indivíduo, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação no século XX permite não a confinamento do indivíduo às paredes, mas uma conexão que dissolve as barreiras físicas e a fronteira entre espaço público e privado.

Neal Gabler¹¹⁸ argumenta que o desenvolvimento dessas tecnologias foi acompanhado pela exigência do consumo de narrativas de forma ininterrupta. Assim, com o desenvolvimento da imprensa e da comunicação radiofônica, os indivíduos passam a não se contentar com o entretenimento oferecido por filmes ou peças fictícias de duração limitada, tampouco com a dedicação exigida pela prática de leitura de romances. A *celebridade* passa a oferecer a possibilidade de um entretenimento ilimitado, pois a própria vida dessas pessoas passa a ser consumida como um filme, razão pela qual o autor vai denominar este fenômeno de *vida-filme* (*lifie*). A reconfiguração da intimidade, para chegar ao ponto em que pessoas comuns encontrem sentimento de conforto e acolhimento na exposição de si no espaço público, foi operada, em partes, pela ascensão da indústria de entretenimento e pela ênfase na figura da *celebridade*. Segundo Gabler, essas características decorrem da forma como os norte-

¹¹⁷ BENJAMIN, Walter. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.” In: *Magia, técnica, arte e política. Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹¹⁸ GABLER, Neal. *Vida, o filme: Como o entretenimento conquistou a realidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. .

americanos desenvolveram uma cultura popular. A cultura popular nos EUA se fortaleceu porque ela funciona como uma espécie de resistência à uma cultura de elite, em que o povo consegue usar as manifestações da cultura (música, folhetins e etc) como forma de mostrar seu modo de viver, suas relações e seus gostos. De forma diferente, na Europa, em que a tradição exercia um peso decisivo ainda no período moderno, a elite criava espaços e lugares de exclusão, através da separação entre cultura das elites e cultura popular. Nos Estados Unidos, por outro lado, a separação entre uma cultura elitista e a cultura popular estava ausente desde o início, influenciada pela religião protestante, que defendia a horizontalidade e a valorização das formas acentuadamente emotivas de expressão, em concordância com os valores igualitaristas norte-americanos.

A ascensão das celebridades foi acompanhada pela mudança dos polos de identificação positiva e negativa do sujeito contemporâneo. Se, como argumentamos no primeiro capítulo, a figura do *preconceituoso* ocupa atualmente a posição que o *anormal* exercia no polo de identificação negativa, atualmente não são mais as figuras de autoridade (ilustradas por Foucault através da figura do pastor laico), mas sim as figuras que encarnam o gozo que exercem o polo de identificação positiva dos sujeitos. Enquanto figuras como o pai, o médico e o padre são cada vez mais postas sob suspeita, as celebridades encarnam o sucesso dos ideais da cultura. Cabe ao indivíduo estabelecer consigo uma prática de cuidado na busca de se aproximar do estilo de vida das celebridades.

O que está em jogo na cultura da celebridade é uma mudança moral pautada pelos valores do individualismo norte-americano, pela forte reafirmação do potencial do *eu* e sua revelação pública. A celebridade ocupa o lugar que era exercido pelo *herói*¹¹⁹, e traz a ilusória promessa de que qualquer um pode ser que nem ela, que agora se torna figura pedagógica que mostra como o *eu* consegue se distinguir e se individualizar. Como pedagogia, contém em si o imperativo da visibilidade: para ser reconhecido, é preciso estar visível na sociedade do espetáculo¹²⁰.

Os *blogs* e sites de redes sociais possibilitaram que a espetacularização da vida pudesse ser praticada por indivíduos anônimos, eliminando a limitação dos grandes

¹¹⁹ HOLLANDER, Paul. “A cultura da celebridade americana, a modernidade e a decadência” *In: A vida como filme: fama e celebridade no século XXI* (Org. Eduardo Cintra Torres e José Pedro Zúquete). Lisboa: Editora Texto, 2009.

¹²⁰ SIBÍLIA, Paula. Op. cit.

meios de comunicação. Agora não é mais necessário ter alcançado notoriedade para ser digno de ter a vida midiaticizada, pois através das plataformas de compartilhamento de imagens e relatos pessoais, toda pessoa é uma celebridade em potencial e pode (e deve) ter sua vida transmitida e noticiada ininterruptamente. A vontade de visibilidade passa a ser exercida em todos os campos da vida, inclusive no do sofrimento. As campanhas minoritárias nos sites de redes sociais exploram esse campo de força da cultura, pois o valor delas passa a ser medido pela quantidade de *curtidas* e *retweets*, isto é, pela capacidade de serem consumidas, pela capacidade de encarnar, através da forma narrativa, os valores de uma cultura em que as identidades minoritárias cada vez mais gozam de reconhecimento e valorização. Isso se observa especialmente na ausência de textos demasiado teóricos ou abstratos, que falam das opressões de forma distanciada, ao passo que proliferam episódios em que as denúncias devem se enquadrar em padrões narrativos autobiográficos, contando histórias com início, meio e fim e desenvolvimento psicológico dos narradores-personagens e seus signos de sofrimento.

O que pode parecer paradoxal é que, enquanto a cultura é marcada pela identificação positiva com as figuras que encarnam o gozo (as celebridades e, mais recentemente, os *digital-influencers*), os relatos de sofrimento ganhem tantos espaços de visibilidade. É justamente quando a felicidade se torna compulsiva e compulsória¹²¹, que o sofredor se vê no direito de exigí-la, através da denúncia daquilo que a impede de ser tão feliz quanto se deveria. A promessa da felicidade tem sua contrapartida na perda do significado do sofrimento como aquilo que deve ser encarado para a formação do sujeito. Nas sociedades anteriores, o sofrimento exercia a função moral de estabelecer nexos causais entre as práticas passadas do sujeito e seu sofrimento atual. Na fórmula de Rieff¹²², o sujeito anteriormente atribuía seu sofrimento atual à folha moral de não ter se controlado, atrelando a si próprio a responsabilidade de sua desfortuna. O sofrimento não era enquadrado negativamente e era concebido como algo inerente à vida: se a felicidade pertence ao mundo futuro, é preciso ser infeliz nessa vida para que a salvação seja atingida. Dupla causa do sofrimento: o homem sofre por ceder aos seus desejos, na forma de punição, e também sofre por não permitir a manifestação deles, na esperança de salvação. Psicanaliticamente, a hipervalorização da felicidade resulta na ausência do

¹²¹ FREIRE FILHO, João. *Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

¹²² RIEFF, Philip. *Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. Nova Iorque: Intercollegiate Studies Institute, 2006.

lugar das experiências de sofrimento dentro da estrutura simbólica. Segundo a teoria lacaniana¹²³, aquilo que não pode ser simbolizado retorna no *Real*, na forma de *trauma*. Essa formulação fornece algumas pistas sobre a centralidade de categorias psiquiátricas como *trauma* e *estresse pós-traumático* no vocabulário das vítimas de preconceito e opressão social.

A cultura atual, por outro lado, descentra o sofrimento e o relega à posição daquilo que deve ser superado na busca pelo gozo exibido pelos outros sujeitos na mediatização de suas vidas. Se o sofrimento não é mais aquilo que forma, mas aquilo que restringe, é preciso denunciar as suas fontes e seus causadores. A causa do sofrimento do sujeito contemporâneo não é mais suas falhas morais, mas a ação exterior que limita os horizontes de possibilidade de sujeito. Como define Vaz, a fórmula dos sofredores contemporâneos é “sofro por culpa do outro”¹²⁴. O sujeito que não consegue reconhecer sua participação no próprio sofrimento sente-se agora no direito de denunciar publicamente os causadores de seu estado atual, de exigir aquilo que eles sentem que lhe é de direito, de expor as injustiças sofridas.

Uma vez que a espetacularização da vida é incentivada e até a privacidade do quarto, tão valorizada pelos burgueses de épocas passadas, se evade pelas telas digitais, os sujeitos contemporâneos sentem que relatar os sofrimentos sofridos pode ter uma função terapêutica. O dito popular “em briga de marido e mulher, não se mete a colher” se torna cada vez mais visto como algo ultrapassado, pois é através das narrativas das brigas conjugais que se demonstra a cotidianidade das limitações sofridas pelo gênero feminino, por exemplo. As minorias, portanto, se tornam um lugar privilegiado desse tipo de discurso: o discurso das *identidades minoritárias* é justamente o discurso de alguém que sofre por ter sua busca pela felicidade restringida pelas opressões sofridas em decorrência de sua identidade e que expõe a intimidade de seu sofrimento, buscando ser visto e reconhecido. Essa é uma condição de possibilidade decisiva para que esse discurso seja possível hoje e não o tenha sido em épocas anteriores.

¹²³ NASIO, J.D. Op. cit.

¹²⁴ VAZ, P. “A vida feliz das vítimas”. In: *Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 135-164.

3.3 DA CONFISSÃO AO TESTEMUNHO

Essa forma singular de conceber a visibilidade e sofrimento marca a transição do regime discursivo moderno, a *confissão*, para o regime discursivo contemporâneo, o *testemunho*. Este tipo de discurso é, por excelência, o discurso de subjetividades espetacularizadas e sofredoras. Desde o Concílio de Trento, a confissão se tornou prática fundamental no exercício do poder, tendo seu paradigma na confissão religiosa e se secularizando na modernidade. Uma das diferenças fundamentais entre a confissão e o testemunho é que a primeira se baseava na revelação do segredo em um espaço privado. O sujeito se confessava à figura de autoridade (padre, médico, psicanalista, etc), dentro de uma relação de poder bem estabelecida. A confissão respondia à *vontade de verdade*, em que o sujeito, ao confessar seus atos e desejos, podia descobrir o que de fato desejava quando desejava; além disso, a confissão estava vinculada diretamente à salvação dentro de uma dinâmica terapêutica. Quem se confessava se submetia ao diretor de consciência na esperança de ser curado e se livrar da culpa. Este, por sua vez, reforçava a instância moral do indivíduo, criando uma relação de dívida que nunca poderia ser paga. Ao sair do confessionário, o indivíduo havia se libertado pela dificuldade do ato da fala, pelos obstáculos internos vencidos na sua enunciação, mas logo teria de voltar ao confessionário para prestar conta de seus atos e seus desejos posteriores à última confissão.

Como produtor de subjetividade, o discurso confessional criava sujeitos *agentes*, que sofriam pelos atos cometidos, pelos desejos e representações mentais dos quais eram responsáveis. O sujeito produzido é um sujeito cindido em sua consciência, que relacionava constantemente a identidade pessoal ao passado e ao desejo. Como exemplo da dinâmica confessional secular, é exemplar o *Caso Dora*, relatado por Freud em 1905¹²⁵. Segundo o relato clínico, Dora é uma jovem histérica em torno dos dezoito anos que apresentava sintomas como cansaço extremo, corrimentos vaginais, fortes dores de cabeça, entre outros. Ao psicanalista, Dora relata que seu pai tinha um envolvimento afetivo com uma senhora casada, cujo marido lhe assediava, chegando inclusive a lhe roubar um beijo e pressionar seus seios quando ela tinha quatorze anos. Dora desconfiava que o pai incentivava essa situação como forma de compensar o

¹²⁵ Freud, S. (1901-1905) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (O caso Dora) e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras: 2016.

amigo traído. Os sintomas de Dora seriam, portanto, consequência dessa trama familiar. O que causa espanto aos olhos contemporâneos é que Freud não põe em dúvida o relato de Dora, pelo contrário, até o confirma, mas, em vez de atribuir seus sintomas à situação traumática, atribui-os ao desejo de Dora: a histeria da jovem seria a manifestação clínica do desejo cindido de Dora pelo marido da amante de seu pai, o que a deixava em conflito com a identificação estabelecida por Dora com essa mulher. A cura terapêutica se originaria através dos obstáculos vencidos pela jovem ao enunciar e assumir o seu desejo e, quanto mais difícil fosse essa enunciação, mais ela, ao final do tratamento (que nunca chegou a ocorrer, pois a jovem abandonou a análise) poderia se livrar dos sintomas. Dora sofria não pelo assédio, mas pela crença na culpa de desejar o marido da mulher com quem ela se identificava tão fortemente. De forma impensável nos dias atuais, Freud chega ao ponto de sugerir que, como forma de resolução desse conflito, Dora deveria ceder às investidas do amigo de seu pai e aceitar o seu desejo.

Com a reconfiguração da intimidade ocorrida em meados dos anos XX e o desenvolvimento da cultura de massa — em que a espetacularização da vida cotidiana vai se consolidando até resultar no *show do eu*, segundo a descrição de Paula Sibília em relação às subjetividades nas redes —, a confissão cede lugar ao *testemunho*¹²⁶. Este agora não se restringe mais ao espaço privado dentro de uma hierarquia de poder; pelo contrário, o testemunho é endereçado no espaço público a *qualquer um*. Quem confessa presta conta do que fez ou desejou; quem testemunha, por outro lado, relata algo que lhe ocorreu, ou seja, adere à posição de *paciente* da ação alheia.

O discurso testemunhal é, antes de tudo, uma versão secular do discurso protestante¹²⁷. A sua disseminação nas sociedades contemporâneas, assim como a própria lógica das identidades minoritárias, é fruto da influência cultural norte-americana, e é preciso remeter essa prática discursiva à sua história para melhor entender como ela se torna possível. Ao menos desde Max Weber¹²⁸, é reconhecido o papel que a lógica protestante exerceu para o desenvolvimento do capitalismo nos Estados Unidos. O sociólogo observa que o avanço do capitalismo se deu de forma privilegiada nos países de forte influência calvinista. Os valores do protestantismo

¹²⁶ VAZ, Paulo, SANTOS, Amanda, ANDRADE, Pedro Henrique. “Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência.” In: *Lumina*. Volume 8, n. 2, 2015.

¹²⁷ Essa ideia é resultado do trabalho do grupo de pesquisa *Risco, Portador e Vítima virtual*, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Vaz.

¹²⁸ Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

calvinista incluíam a ideia de predestinação, em que o sucesso econômico se relaciona com a salvação; assim como estabelece a equivalência entre o trabalho e o dever religioso, como forma de louvar a Deus nesse mundo; além de combinar a busca pela riqueza e a austeridade no consumo, possibilitando o acúmulo de capital que deve ser constantemente reinvestido. Segundo o autor, esses valores posteriormente se desligaram da religião, mas sua permanência permitiu o desenvolvimento das sociedades industriais. Em suma, a lógica protestante produzia um sujeito afeito ao trabalho (e, portanto, produtivo economicamente) que tinha como finalidade aumentar a eficiência e a organização da busca por lucro permanente através do cálculo e do utilitarismo ético.

Em relação ao discurso, um argumento análogo pode ser estabelecido: o protestantismo norte-americano também produziu um sujeito marcado pela vontade de testemunhar. Se o desenvolvimento do capitalismo levou à hegemonia dos Estados Unidos, e esse desenvolvimento, por sua vez, foi amparado nos valores introduzidos pelo protestantismo, a hegemonia norte-americana dos valores protestantes secularizados também se realiza na disseminação do testemunho como forma de produção discursiva do sujeito contemporâneo, ocupando o lugar antes destinado à confissão. No período que Weber situa o desenvolvimento do caráter ascético do protestantismo, que terá um refluxo direto no desenvolvimento capitalista, o historiador e teólogo britânico Bruce Hindmarsh¹²⁹ vai identificar o surgimento de um tipo especial de narrativa autobiográfica: a *narrativa evangélica de conversão*.

Segundo o autor, é apenas a partir do século XVII que a autobiografia se torna um gênero que passa a crescer exponencialmente até os dias atuais. O estabelecimento desse gênero se deve a alguns fatores que propiciaram o individualismo e o estabelecimento de uma diferenciação entre o homem e a natureza. Nesse momento, mais pessoas estavam vivendo em cidades, as trocas econômicas se desenvolviam, a imprensa permitia uma cultura literária e a ciência começa a se desenvolver, colocando o homem como um observador singular capaz de controlar o espaço em que vive. Esse homem, pelo próprio desenvolvimento econômico, cada vez mais ia além das fronteiras de sua comunidade, o que colocou mais peso na figura dos *indivíduos*, que cada vez mais se concebem como singulares. O autor argumenta que a Reforma Protestante

¹²⁹ HINDMARSH, B. *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern English*. Oxford: Oxford University Press. 2005.

exerce um papel decisivo nesse momento, pois o próprio conceito de *conversão* passa a ser redefinido. Inicialmente, a conversão era o fenômeno de cristianização de uma pessoa pagã. Com a Reforma, a conversão passa a designar o momento em que alguém aceita *verdadeiramente* ser tocado pela graça divina, e a dimensão da individualidade da experiência religiosa se torna decisiva. As *narrativas evangélicas de conversão* que se tornam populares no século XVIII geralmente contam a história de um cristão, sem muito envolvimento com a religião, que um dia é tocado pela graça divina em algum episódio especial e, a partir desse momento, deixa para trás sua vida antiga de sofrimento e passa a se dedicar à vida religiosa. Essa estrutura narrativa, argumenta o autor, influenciou diretamente o gênero autobiográfico e estabeleceu uma relação nova entre o sujeito e sua identidade.

Como o protestantismo elimina a posição de intermediários da palavra divina (os padres e bispos) e estabelece uma relação direta entre o sujeito e Deus, a confissão aos poucos vai perdendo espaço. O discurso religioso protestante se baseia na proliferação de testemunhos, em que os indivíduos vêm a público relatar o que lhe aconteceu e, assim, tocar outras pessoas para que elas também se tornem verdadeiramente convertidas. O sujeito que se confessava era um culpado que buscava o perdão divino no endereçamento à autoridade, enquanto a experiência de conversão livrava os indivíduos dos pecados cometidos e os estimulava a relatarem constantemente suas histórias. A própria prática de testemunhar se torna um momento de euforia, em que o indivíduo revive a experiência de ser tocado pela graça divina. A prática terapêutica agora se baseia na capacidade de se livrar do sofrimento através da enunciação no espaço público.

A relação entre mobilizações de alcance nacional e discurso protestantes foi descrita por Michael P. Young¹³⁰, que relaciona as formas contemporâneas de protesto com o discurso religioso norte-americano do século XIX. Segundo o autor, ao contrário do senso comum em que o surgimento das demandas que ultrapassam fronteiras locais seria possível mediante a unidade administrativa da máquina estatal, foi o protestantismo que marcou as formas nacionais de protesto nos Estados Unidos. O autor constata que, naquele país, mobilizações se tornam nacionais apenas a partir de 1830. Nesse momento, o Estado não tinha, em suas máquinas administrativas, a mesma

¹³⁰ YOUNG, Michael P. "The religious birth of U.S National Social Movements" *In: American Sociological Review*, vol. 67. Ed. 5. p. 660-680.

penetração que as igrejas protestantes, que propiciaram uma unidade cultural e um projeto de nação. Os primeiros protestos que tinham como pauta algo que não fosse puramente local foram as Marchas pela Temperança e as mobilizações antiescravidão. A crença presente inicialmente nesses protestos era a visão de que os Estados Unidos eram um país escolhido divinamente, mas que estaria em perigo por causa dos pecados de seus cidadãos, que seriam capazes de arruinar a nação. A formação de mobilizações protestantes, organizadas pelas igrejas e por uma rede de organizações cristãs, permitia, principalmente às mulheres, uma forma de protagonismo público em defesa das virtudes privadas e das famílias. A partir do contato do protestantismo americano com as denominações batistas, incentivadoras do testemunho¹³¹, os protestos passam a ganhar cada vez mais a dimensão testemunhal, uma vez que esses protestos eram bem-sucedidos em articular narrativas pessoais com o público. Young argumenta que os Estados Unidos se tornaram solo fértil para formas testemunhais de protesto até os dias atuais, e ainda observa que, no século XIX, ações coletivas na Europa pela temperança e antiescravidão estavam seguindo modelo semelhante, indicando, desde aquela época, a expansão desse gênero discursivo.

3.4 O TESTEMUNHO DE VÍTIMA

Contemporaneamente, uma grande diferença se estabelece entre as práticas confessionais e o testemunho: está em jogo não mais a cisão da consciência ou a inquietação sobre o próprio desejo, mas a dificuldade de relatar uma experiência e a ênfase no alívio sentido após o relato ser feito. Essa dificuldade de enunciação se torna o novo critério que vai atestar a verdade do discurso, pois parte da dificuldade de enunciar se deve ao silêncio imposto pelos intolerantes ou pelos indiferentes. Vaz argumenta que o *testemunho*, em decorrência dessas características, tende a ser um discurso de *vítima*. A vítima se torna uma figura valorizada simbolicamente nas sociedades ocidentais contemporâneas, pois permite que o sofredor dê sentido às suas experiências em uma cultura que associa sofrimento à agência alheia. No plano individual, cada pessoa pode encontrar na sua história algum episódio a partir do qual

¹³¹ O autor não faz uma diferenciação entre *confissão* e *testemunho*, classificando essas mobilizações como *protestos confessionais*. No entanto, como ele se refere ao fenômeno aqui classificado como testemunho, mantivemos a descrição dos protestos como testemunhais.

ela pode ressignificar a própria experiência e reinterpretar suas limitações. Vaz¹³² observa, por exemplo, que a partir de 2006, nos meios de comunicação brasileiros, ocorre um *boom* dos relatos de *bullying*, em que pessoas bem-sucedidas relatam como episódios traumáticos na infância moldaram quem elas são hoje. Até esse período, uma experiência que supostamente é tão decisiva na formação das subjetividades raramente era relatada e nem era considerada digna de ser tratada por um nome especial. Quando os indivíduos têm acesso a essa categoria, passam a utilizá-la para reinterpretar suas vidas, criando novas relações entre suas experiências de mundo e o passado. O discurso do *bullying*, cria o próprio objeto e seu sujeito.

No plano coletivo, o *testemunho de vítima* permite às minorias virem à público e relatarem suas experiências de sofrimento como forma de gerar alguma mudança social. A diferença fundamental entre os dois tipos de discursos, e que coloca a vítima como posição valorizada é que, enquanto a confissão buscava gerar efeitos no confessor, o testemunho busca afetar quem o escuta. Como afirma Vaz, o testemunho é um desafio moral: quem o recebe deve optar entre ser alguém que acolhe o testemunho ou alguém que o rejeita e, portanto, intolerante e insensível à situação denunciada.

Outro ponto importante de ser abordado é que essa mudança discursiva está acompanhada pela mudança da relação entre sofredores e não sofredores. Vaz¹³³ argumenta que é na modernidade que o sofrimento passa a ser tratado como uma questão política, especialmente após a Revolução Francesa, em que se inaugura, de acordo com a conceitualização de Hannah Arendt, a *política da piedade*. Esse tipo de política se baseia, dada a vacância do divino no pensamento ocidental, na percepção de que os sofrimentos têm uma causa social e são evitáveis. Diferentemente do cristianismo, em que o sofrimento era fruto de uma falha moral ou de uma prova e a piedade induzia a ações individuais e locais, a modernidade estabelece um nexo entre o sofrimento e estrutura social, resultando na luta pela transformação política. Na política da piedade, é possível separar três atores: o sofredor, o mediador e a audiência. O sofrimento deve ser representado pela segunda figura, que inspira indignação na audiência, pois a vida feliz da audiência só é possível mediante o sofrimento de alguns, segundo uma concepção de *responsabilidade ativa*. A audiência, portanto, é apontada

¹³² VAZ, Paulo. “Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea” *In: Galaxia*. n. 28, 2014.

¹³³ Vaz, P. “A compaixão, moderna e atual” in *Jornalismo, Cultura e Sociedade: visões do Brasil contemporâneo* (org. Freire Filho e Pinto Coelho). Porto Alegre: Editora Sulina. p. 73.

como responsável, e deve se compadecer e se indignar. Como o que está em questão é o sofrimento como sintoma revelador da estrutura social, o sofredor não tem um rosto: defende-lo é defender a humanidade.

Na contemporaneidade, o sofredor não apenas sai do lugar da despersonalização, mas recusa a ideia de que seu sofrimento deve ser representado por alguém, o que faz com que o testemunho se torne o discurso privilegiado dessa nova forma de política da compaixão. Na *política da piedade* moderna, cabia ao representante o juízo de gravidade, isto é, de determinar qual sofrimento é válido e merece ser exposto – o que depende de uma concepção moralizante. De forma contrária, contemporaneamente, argumenta Vaz, os sofredores exigem uma relação direta com a audiência: o observador que antes tinha o juízo de gravidade, ao recusar o sofrimento de alguém, agia de forma intolerante, pois não reconhecia o outro como igual. Para que o sofrimento fosse considerado válido, o observador necessitava da marca do sofrimento expressa no corpo, por outro lado, o sofredor contemporâneo busca demonstrar a realidade e gravidade de sua situação através da expressão de estados mentais. Se a cultura contemporânea cada vez mais valoriza a diversidade, quando o observador escolhia os sofredores “verdadeiros”, ele estava aplicando uma regra moral; atualmente, é a própria regra moral que é recusada: se a busca da felicidade é um imperativo, nenhum sofrimento deve ser aceito. Dessa forma, o próprio conceito de sofrimento se expande exponencialmente, de forma quase ilimitada. Ora, se não há mais separação entre *felizes* e *infelizes*, e todos, em algum momento podem se conceber como sofredores injustiçados, a vítima se torna categoria simbólica altamente valorizada na cultura.

Essa característica é decisiva para as formações discursivas identitárias, que agora permitem aos indivíduos que se concebem a partir de *identidades minoritárias* organizarem campanhas e dispersarem, na forma de *comentários*, segundo conceitualização foucaultiana, a reprodução do *texto maior*. O texto maior presente nas campanhas minoritárias em sites de redes sociais nada mais é do que um testemunho relatando a experiência de sofrimento causada por intolerantes e abusadores (que encarnam os valores da cultura que presumidamente impedem a realização completa do *eu*) e que, através de uma narrativa, coloca o enunciador em uma postura de vítima decorrente de sua identidade e que agora se sente aliviado de vir a público e encontrar acolhimento em seus supostos iguais.

A postura da vítima pode ser também uma postura de vítima *virtual*, isto é, muitas vezes o testemunho é uma experiência de outra pessoa, que a pessoa que a relata *ainda* não passou. Nesse caso, ênfase recai no aspecto acusatório sob um abusador real que encarna a opressão sofrida pelas mulheres, por exemplo. A campanha #MeuAmigoSecreto é exemplar dessa dinâmica. Desde o primeiro dia da campanha, abundam relatos como “#meuamigosecreto diz ser a favor das mulheres mas suspeita da vítima de estupro por ter demorado horas para denunciar”¹³⁴, ou “#meuamigo secreto acha que a culpa do estupro é sempre da vítima porque mulher não pode andar sozinha na rua tarde da noite”¹³⁵.

Dois anos mais tarde, a mobilização #MexeuComUmaMexeuComTodas segue a mesma lógica. Iniciada em abril de 2017 a partir da denúncia de assédio sofrido pela figurinista Su Tonani contra o ator José Mayer, e impulsionada pela agressão sofrida, no *reality show* Big Brother Brasil, por Emily Araújo, a mobilização resume em sua *hashtag* a criação do laço identitário a partir da identificação através do sofrimento feminino. Em todas essas mobilizações, mensagens de apoio às vítimas que sofreram o episódio inicial se alternam com relatos autobiográficos. Uma usuária do site *Twitter* afirma: “Coisa linda essas tags #mexeucumamexeucomtodas #chegadeassedio Já sofri tanto ...”¹³⁶ Outra repete a fórmula: “Endosso! Sofri, no passado remoto, assédio no trabalho e fiquei indignada quando li a notícia na sexta-feira. #MEXEUCOMUMAMEXEUCOMTODAS.”¹³⁷

No caso de racismo sofrido pela apresentadora Maju Trindade e pela atriz Taís Araújo, ambos em 2015, as campanhas giraram em torno das palavras de ordem *Somos todos*, através das *hashtags* #SomosTodosTaísAraujo e #SomosTodosMaju, repercutindo mobilizações parecidas nos anos anteriores. Essas duas mobilizações são significativas, porque interpretam a experiência de sofrimento das duas personalidades midiáticas como uma *experiência comum* e funcionam como forma de fortalecer os laços dos sujeitos minoritários na condição de uma comunidade imaginada. De forma

¹³⁴ Disponível em: <https://twitter.com/AlinyFernandes/status/669480875499855872>. 25 de novembro de 2015. Acesso: 1 de dezembro de 2017.

¹³⁵ Disponível em: <https://twitter.com/ohmyreedus/status/669315894640779266>. 25 de novembro de 2015. Acesso: 1 de dezembro de 2017.

¹³⁶ Disponível em: <https://twitter.com/anakcheiadearte/status/849294057998364678>. 4 de abril de 2017. Acesso: 29 de novembro de 2017.

¹³⁷ Disponível em: <https://twitter.com/Nelifaria/status/849367216160210944>. 4 de abril de 2017. Acesso: 29 de novembro de 2017.

mais radical, entretanto, algumas pessoas do movimento negro viram com desconfiança a premissa das mobilizações. A ideia de igualdade presente nas palavras de ordem *somos todos* seria problemática, pois não enfatizaria que o sofrimento racial não é um sofrimento de *todos*, mas o de um grupo específico. Neste caso, a lógica entre identidade e sofrimento se torna ainda mais forte, pois negar a singularidade do racismo é negar a própria identidade negra.

Todos esses exemplos demonstram como as redes se tornam espaço privilegiado para as manifestações minoritárias. No entanto, não se pode perder de vista que esses discursos atuam e produzem sujeitos que não têm agência restringida apenas aos meios digitais. Os *beijos LGBTs* são manifestações que integram o potencial mobilizatório dos relatos com manifestações presenciais em estabelecimentos onde ocorrem práticas discriminatórias. Em fevereiro de 2017, após sofrer críticas de um casal homoafetivo, Rafael Ranciari, dono de uma hamburgueria em Santos, São Paulo, escreveu:

É um desabafo por acordar e ver um bando de viado p... no c..., metido a 'Master Chef', que quer aparecer (quem for viado ou defensor dessa raça pode me excluir, por favor). O problema não é ser viado. É ser afetado. Bicha afetada é osso. Será que Santos não consegue melhorar o seu nível?¹³⁸

Em pouco tempo a postagem circulou por diversas comunidades virtuais LGBT dentro do *Facebook*. Em menos de uma semana, a repercussão deu origem à organização de uma mobilização presencial na hamburgueria de Rafael, e dezenas de pessoas compareceram com cartazes e se beijaram, em sinal de protesto. Dois fatos notáveis: as vítimas originais, o casal a quem a mensagem homofóbica foi originalmente escrita, não compareceram à mobilização, o que não afetou em nada sua dinâmica; o evento contou também com uma série de testemunhos, em que as pessoas presentes discursaram e relataram experiências de preconceito. Após a mobilização, o estabelecimento se comprometeu a prestar auxílio a uma casa de acolhimento de jovens LGBT e emitiu uma nota alegando que a postura de seu dono não coincidia com a filosofia da casa

¹³⁸ Casais gays promovem 'beijaco' em restaurante após ofensas: 'É amor'. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2017/02/casais-gays-promovem-beijaco-em-restaurantepos-ofensas-e-amor.html>. Acesso: 3 de dezembro de 2017.

No ano anterior, outro *beijaço* estava nas manchetes do jornais, desta vez na cidade de Fortaleza, Ceará. Após ser abordado por um segurança por causa das carícias que trocava com o namorado em uma praça de alimentação do shopping Benfica, Michel Vincent fez um testemunho da discriminação sofrida em sua página no *Facebook*. Segundo o portal de notícias G1¹³⁹, centenas de pessoas se reuniram e se beijaram em protesto. No mesmo dia, vários vídeos circularam nas redes sociais com cenas da manifestação, exaltando a força e o número de pessoas que aderiram à causa. O apelo pela não discriminação ecoava em canções e gritos de “Eu beijo homem, beijo mulher, tenho o direito de beijar quem eu quiser.”¹⁴⁰ Em uma busca no portal de notícias G1, apenas no ano de 2017, aos menos dez *beijaços* *LGBTs* foram noticiados. Os episódios seguem, em geral a mesma fórmula: alguém testemunha a discriminação sofrida, o testemunho repercute nos sites de redes sociais, em seguida é agendada uma mobilização em que as pessoas levam cartazes, se beijam e relatam experiências pessoais.

3.5 A VIRALIZAÇÃO DAS MOBILIZAÇÕES VIRTUAIS: A IMITAÇÃO NAS REDES

Até o momento, buscamos traçar algumas condições de possibilidade para a emergência das mobilizações de minorias em sites de redes sociais. Concluimos que essas mobilizações fortalecem as os laços entre os membros de minorias, através de um discurso identitário que se manifesta na forma de testemunho. Todo esse processo é um processo histórico e, ao mesmo tempo, descontínuo em relação a épocas anteriores, e que exigiu uma nova concepção de *cidadania* e uma forma contemporânea de contextualizar a *identidade*. Se essas condições tornam as mobilizações possíveis, no entanto, ainda resta ao menos uma pergunta para responder: por que esses fenômenos surgem espontaneamente, de forma inesperada, reunindo milhares de pessoas que reverberam um mesmo tipo de relato a partir de alguns poucos anônimos?

¹³⁹ Após desabafo de jovem, beijaço LGBT reúne centenas em shopping de Fortaleza. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/apos-desabafo-de-jovem-beijaco-lgbt-reune-centenas-de-jovens-em-shopping-de-fortaleza-19059487>. Acesso: 25 de novembro de 2017.

¹⁴⁰ Jovens fazem “beijaço” em shopping de Fortaleza após denúncia de homofobia. Disponível em: <http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/cotidiano-2/jovens-fazem-beijaco-em-shopping-de-fortaleza-apos-denuncia-de-homofobia/>. 11 de abril de 2016. Acesso: 25 de novembro de 2017.

É de se notar que, mesmo nos casos envolvendo celebridades, nenhuma das mobilizações foi iniciada a partir de alguma exortação dos meios de comunicações tradicionais. Aliás, quando isso ocorre, em pouco tempo a campanha se torna objeto de desconfiança, vista pejorativamente como estratégia de marketing, o que resulta em uma queda no alcance e no seu tempo de duração, tornando-a ainda mais curta do que as campanhas espontâneas. É possível que, posteriormente, grandes meios de comunicação resolvam impulsionar a mobilização, como fez a emissora Globo com o caso #MexeuComUmaMexeuComTodas. O contrário, no entanto, é muito mais difícil de ocorrer.

Mesmo quando há uma estratégia de marketing por trás, ela deve ser dissimulada e, assim que revelada, sofre uma enxurrada de críticas, como aconteceu no caso da campanha #SomosTodosMacacos, em 2014. A mobilização, que se iniciou com uma ofensa racista contra o jogador Daniel Alves em campo, que foi chamado de macaco aos gritos pela torcida do time adversário, em pouco tempo gerou grande visibilidade, contando com apoio de inúmeras celebridades e até mesmo com o da então presidenta Dilma Rousseff. Durante o auge da campanha, o apresentador Luciano Huck lançou, através da sua loja de roupas, uma camisa com a *hashtag*, e logo em seguida foi noticiado que uma empresa de publicidade estava por trás da mobilização. Quando esses fatos foram revelados, a campanha perdeu o fôlego e sofreu críticas, que acusavam os envolvidos de tentarem lucrar com uma causa importante, enganando as pessoas que acreditavam na espontaneidade do fenômeno.

Considerando a teoria de Gustave LeBon¹⁴¹ e a psicologia freudiana do grupo¹⁴², o comportamento das massas reunidas em torno de um ideal, agindo impulsivamente, de forma imediata e criando um vínculo de solidariedade, só é possível mediante a presença de um líder. Ainda que, no pensamento de Freud, esse líder possa ser simbolizado por uma ideia, ele permanece na condição de uma imagem fantasmática a partir do qual os indivíduos se submetem na esperança de serem amados e se sentirem seguros existencialmente dentro da massa. No entanto, essa análise não parece ser suficiente para explicar os comportamentos dos usuários das redes sociais tanto quanto parecia fazer sentido para explicar as grandes mobilizações presenciais do início do século XX. Os usuários não somente rejeitam a ideia de uma liderança, mas a própria

¹⁴¹ LEBON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: PUF. 2013.

¹⁴² FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. São Paulo: LP&M. 2013.

movimentação parece surgir de lugar nenhum, como se uma enxurrada de relatos simplesmente começasse a ocorrer sem que nenhuma pessoa possa se dizer a autora ou a impulsionadora de tal movimento.

Muitas vezes, como no caso do #MeuAmigoSecreto, nem é necessário um evento que desperte uma onda de indignação coletiva. A mobilização em questão foi precedida, em um mês, pela mobilização #PrimeiroAssedio, que teve origem como reação a comentários sexuais sobre uma participante de doze anos em um *reality show*. No entanto, a *hashtag* #MeuAmigoSecreto começou a tomar conta do *Twitter* e do *Facebook* na noite do dia 23 de novembro de 2015 e em menos de dois dias já estampava os jornais. A espontaneidade do surgimento de milhares de relatos autobiográficos reunidos em torno dessa *hashtag* não gerou maior espanto, sendo tratada como um evento recorrente da internet e definido como algo *viral*, isto é, um tipo de conteúdo que rapidamente se espalha como um vírus pelas redes sociais e que tem se tornado cada dia mais frequente.

O comunicólogo americano Tony D. Sampson¹⁴³ argumenta que a escolha desse termo pode ser problemática, pois ela carrega em si a representação de um fenômeno biológico, reunindo ideias como doença ou algo a ser prevenido. Além disso, por ser da ordem da *representação* e da *analogia*, ele limita as potencialidades de sentidos do fenômeno, o que leva o autor a defender, a partir de uma perspectiva deleuziana, uma abordagem *a-representacional* e ontológica do fenômeno, enfatizando a dimensão de *contágio* e *imitação*, a partir do jogo de forças e do encontro relacional dentro do campo social. Ao definir esse processo por meio de uma analogia com *vírus* ou *memes*, o autor argumenta que o fenômeno aparenta ter uma objetividade que é justamente o que lhe falta. Ao falar de um contágio biológico viral, por exemplo, é possível reduzi-lo a uma unidade: o vírus; ao se falar da viralização na internet, falta justamente uma unidade, um núcleo básico a partir do qual o fenômeno ocorre. As agências de publicidade, por exemplo, podem até entender o que é o fenômeno, mas raramente conseguem replicá-lo intencionalmente. Além da dimensão do contágio, há nesse processo uma dinâmica de espontaneidade. Virais apenas conseguem ser bem-sucedidos enquanto mantêm a aparência de que não há nenhuma intenção ou direção por trás. O que é característico nesse fenômeno é que ele é um fenômeno *imitativo*, em que as pessoas que acessam a

¹⁴³ SAMPSON, T. D. *Virality: Contagion Theory in the Age of Networks*. Minnesota: University of Minnesota Press. 2012.

rede se deparam com pessoas de seus círculos sociais fazendo algo e, a partir disso, sentem-se estimuladas a replicarem o comportamento.

A partir de Gabriel Tarde, Sampson argumenta que os fenômenos de contágio na internet não podem ser entendidos a partir de um nível macro (ou seja, determinados socialmente) e tampouco no nível micro, levando em conta apenas comportamentos individuais. Pelo contrário, o contágio virtual deve ser entendido na interrelação entre essas duas esferas, como um fluxo de afetações entre sujeitos, através das comunicações diárias, até o ponto de se tornar algo grande e disseminado. Em Gabriel Tarde, como argumenta Ericson Saint Clair¹⁴⁴, a divisão durkianiana entre *indivíduo* e *sociedade* não encontra lugar. Tarde critica Durkheim ao argumentar que lhe parece impossível pensar a sociedade abstraindo o indivíduo, pois a sociedade só pode ocorrer mediante a interação entre pessoas, através de fluxos de *imitação*, *oposição* e *adaptação*. Longe de conceber o indivíduo como algo determinado por instituições sociais, Tarde o concebe como uma *mônoda*, individualizada, mas aberta às influências de outras mônodas, capaz de ser afetada e de afetar, possibilitando uma troca constante entre sujeitos e permitindo a confluência de diversos fluxos de imitação e oposição, possibilitando, assim, a invenção e a novidade no campo social através de duelos e uniões.

O que torna Tarde especialmente útil na análise das mobilizações virtuais é justamente sua ênfase no processo relacional entre indivíduos e suas formulações sobre a *imitação* a partir da *crença* e do *desejo*. O pensamento do sociólogo francês parte da diferença para explicar a homogeneidade dos fenômenos sociais. Ora, se cada indivíduo é uma mônoda heterogênea (e não só o indivíduo, mas tudo que está em movimento no fluxo do campo social) pela qual passam correntes de força vindas de várias direções, como alguns fenômenos conseguem estabelecer uma aparente homogeneidade ou um sentido comum durante determinado espaço de tempo? Como uma diversidade de experiências, de pessoas de diversos locais afastados entre si, pode gerar, do dia para noite, mobilizações capazes de pautar os principais meios de comunicação e mobilizar ainda mais pessoas para seu propósito inicial? Como se dá essa dinâmica de contágio?

Para a sociologia tardeana, as mônodas são compostas por duas quantidades: *crença* e *desejo*. A crença se baseia na afirmação e na negação de algo, enquanto que o desejo se baseia na aderência ou na repulsão. De forma resumida, desejar é afirmar uma

¹⁴⁴ SAINT CLAIR, E. *Gabriel Tarde e a comunicação: Por um contágio da diferença*. Rio de Janeiro: Multifoco. 2012.

crença, e ao mesmo tempo manifestar repulsa pela sua negação.¹⁴⁵ Se os seres são singulares, diferentes, eles podem se aproximar à medida que creem e desejam algo. É através da comunicação entre as mônodas que as trocas e influências podem ser estabelecidas e as quantidades de crença e desejo serem reforçadas. Dessa forma, as homogeneidades são fruto do contágio e das assimilações entre seres diferentes, de forma que toda repetição traz em si uma novidade, pois é sempre algo adquirido e que se relaciona com as crenças e desejos anteriores. A *imitação* é a influência de um ser sobre outro, permitindo o direcionamento comum de crenças e desejos, e, assim, possibilitando a semelhança. A diferença, portanto, é o que possibilita o fenômeno da *imitação*, ou, dito de outro modo, do *contágio*.

Por ser fruto da interação entre seres diferentes, é na cotidianidade, nos pequenos atos e trocas entre indivíduos, que a imitação se dá. Ainda que Tarde, segundo Saint Clair, fale dos *magnetizadores centrais*, pessoas de forte poder de influenciar crença e desejo, é sempre de indivíduo a indivíduo que o processo ocorre. No entanto, entre inúmeras possibilidades, o que permite o desenrolar processo imitativo é a sua capacidade de responder às *necessidades* de determinado grupo social. É preciso deixar claro que, no pensamento de tardeano, não há, como aponta Sampson¹⁴⁶, diferenciação entre necessidade biológica ou social: as necessidades sociais decorrem das necessidades biológicas e são frutos das inovações e imitações que afetam o indivíduo, gerando novas necessidades e novas correntes de crença e desejo.

Ao responder as necessidades de um grupo social, um processo imitativo chega a um determinado fim e permite a homogeneidade grupal. No entanto, como as necessidades são, como apontadas acima, instáveis, se modificam de acordo com os fluxos e influências que recebem no contato com a diferença, esse fim é precário e provisório. Em breve, uma nova necessidade permitirá o duelo com outro fluxo imitativo, que se opõe à imitação anterior, gerando um conflito que pode resultar na substituição de uma imitação pela outra, ou na invenção de algo novo, capaz de responder a novas necessidades e assim aumentar as quantidades de crença e desejo em determinadas instâncias sociais

¹⁴⁵ SAINT CLAIR, E. *ibid.*, p. 46.

¹⁴⁶ SAMPSON, T. D. *Virality: Contagion Theory in the Age of Networks*. Minnesota: University of Minnesota Press. 2012.

Além do duelo entre fluxos imitativos, pode ocorrer também a *união lógica*. Isto é, quando dois fluxos de imitação podem responder, cada um a seu modo, às necessidades coletivas daquele momento, de forma que elas convergem e podem reforçar ainda mais as crenças anteriores. O que é ainda mais útil no pensamento tardeano é a sua percepção de que as necessidades podem permanecer estacionárias até o ponto em que “alguma fonte inventiva fomenta a irradiação geradora e imitativa desta necessidade”¹⁴⁷. Ou seja, não somente a imitação responde à necessidade, mas, em certa medida, reafirma-a, faz com que ela se torne visível para quem ela ainda não tinha se manifestado, o que concorre para que o fluxo imitativo se potencialize e se intensifique.

No caso das campanhas, o pensamento tardeano se revela uma poderosa arma para compreender seu funcionamento. As mobilizações identitárias nas redes sociais parecem seguir uma lógica contagiosa que se apropria de outras mobilizações e até mesmo dos chamados *memes*, que são conteúdos humorísticos que viralizam nas redes sociais de uma hora para a outra. Novamente no caso da #MeuAmigoSecreto, a princípio não havia uma proposta política ou uma vinculação entre *hashtag* e a pauta minoritária. Durante os dias que antecederam o *boom* da campanha, a *hashtag* estava se tornando um *meme*, sendo compartilhada no *Twitter* para expressar mensagens críticas indiretas ou meramente humorísticas, tanto por homens quanto por mulheres. Aos poucos, as mulheres começaram a utilizá-la de forma exponencial, até se tornar uma mobilização puramente feminina e já sem nenhum conteúdo de humor. O que torna essa mobilização ainda mais explicativa é que, nesse caso, o que havia de mais próximo a um evento original foi que, um mês antes, uma outra campanha feminista já havia ganhado notoriedade. Pela explicação tardeana, essa mobilização anterior aumentou a quantidade de desejo, isto é, de aderência a uma crença, de forma que um *meme* voltado para indiretas pessoais de teor cômico entrou contato com o desejo na crença identitária baseada na auto-afirmação e na acusação do outro, gerando como invenção uma campanha em que as mensagens indiretas se tornam uma ferramenta de reafirmação identitária e sua de denúncia contra o machismo estrutural.

Esse processo parece estar de pleno acordo com a teoria da *imitação*. Inicialmente, as plataformas de redes sociais devem ser encaradas não como alguma forma de progresso tecnológico, mas como criações sociais, frutos de processos imitativos saciaram os desejos e crenças da época em que surgiram. Dessa forma, não é

¹⁴⁷ SAINT CLAIR, E. Op. cit., 106

o *Twitter* ou outro site que são os causadores diretos dessas mobilizações. Dificilmente haveria redes sociais se não houvesse antes o desejo de visibilidade e a crença, típica da sociedade do espetáculo, que *ser* é sinônimo de *ser visto*. Da mesma forma que esse desejo teve de encontrar com o desejo e a crença no progresso tecnológico dos meios de comunicação, possibilitando o encontro entre os dois fluxos imitativos e gerando uma invenção que permite o compartilhamento das vidas privadas em massa. O processo aqui descrito está simplificado: a concepção tardeana não se reduz ao encontro de apenas duas forças, mas de inúmeras e de forma ininterrupta; podemos mapear alguns jogos de força, mas nunca esgotá-los completamente.

A teoria da imitação tardeana fornece bases para pensar não apenas a viralização online, mas todos os processos de semelhança social. As mobilizações online são reveladoras de uma série de fluxos de imitação: o próprio dispositivo identitário, que permite aos indivíduos se conceberem como membros de uma comunidade imaginada de minorias, é fruto de um processo imitativo. Se o que está na base de todas as interações humanas é a diferença, então para que os discursos se assemelhem e se aproveitem de estratégias comuns nas redes sociais, é necessário, antes de tudo, uma rede de afetações entre sujeitos que possibilite o processo de contágio.

Como esse processo de influência se estabelece de forma molecular, através de interações cotidianas, e não a partir de instituições ou poderes coercitivos superiores, a espontaneidade dessas mobilizações não deve ser encarada apenas como uma característica desse fenômeno. A espontaneidade é ela mesma causa e consequência do cruzamento de forças, condição importante para que as inovações ocorram. Isso porque Tarde concebe os processos de invenção e imitação como do âmbito da *conversação*, definida como “todo diálogo sem utilidade direta e imediata, em que se fala sobretudo por falar, por prazer, por distração, por polidez”¹⁴⁸. Seu papel é de ser o meio mais eficaz de colocar as crenças e os desejos em constante estado de afetação entre indivíduos, sendo, para o sociólogo francês, grande distintivo do grau de civilização de determinada sociedade. As redes sociais podem ter um papel importante ao conectar indivíduos e propiciar entre eles *conversações*, mesmo as mais frívolas como no caso dos *memes*, que podem ser apropriadas e combinadas com formas de mobilização política. Se na época do sociólogo francês, a distância parecia ser um fato fundamental para a *imitação* (quanto mais longe, mais improvável se torna a conversação),

¹⁴⁸ TARDE, G. *apud* Saint Clair, E. *Ibid.*, p. 143.

atualmente os sites de redes sociais superam facilmente essa barreira. Da mesma forma, por propiciar mais possibilidades de contanto, ela torna os fluxos ainda mais dinâmicos e temporários, pois rapidamente novos processos imitativos podem ocorrer.

Segundo Saint Clair¹⁴⁹, a perspectiva tardeana oferece também um modo de verificar, de forma prática, esse jogo de forças a partir de alguns indícios. Um gráfico indicando alguma mudança social, por exemplo, pode ser composto por linhas ascendentes (indicando uma intensificação do fenômeno analisado), retas estáveis (indicando consolidação do fenômeno) e retas decrescentes (indicando a perda de intensidade do fenômeno). No entanto, para Tarde, as retas estáveis não indicam a consolidação, mas o enfraquecimento: a estabilidade indica que as forças sociais estão se anulando entre si, sendo incapazes de gerar novidades. Durante a elaboração da pesquisa, foi constatado o aumento de mobilizações online minoritárias entre 2010 e 2015, sendo as principais pertencentes ao último ano, acompanhado de uma leve queda no período posterior. Se fôssemos configurar esse cenário em um gráfico estatístico, entre esse período haveria uma reta ascendente e, posteriormente, uma reta estabilizada ou até mesmo descendente. Tal análise poderia indicar até que ponto o discurso identitário pode estar em um processo que se torne incapaz de gerar novidades, gerando possibilidades de novas uniões e duelos lógicos, de forma a abrir espaço a outras mudanças na forma de discurso.

Por fim, é preciso ressaltar que, à medida que as redes sociais são espaços propícios de afetação entre indivíduos, superando barreiras geográficas, é também necessário manter uma postura de desconfiança, à medida que os algoritmos das redes sociais cada vez mais concebem o contato com a diferença como algo indesejado. Dessa forma, um fenômeno recente é o *filtro bolha*, isto é, determinadas formas de processamento de dados de usuários que os induzem a manter contato com as pessoas que já são próximas, à medida que invisibilizam o contato com pessoas que estabelecem poucas interações entre si. Dessa forma, os mais próximos tendem a se aproximar, enquanto os mais distantes tendem a se distanciar ainda mais. No entanto, por mais que esse tipo de controle social se exerça, dois indivíduos semelhantes são sempre diferentes entre si, o que permite novas articulações de fluxos imitativos e possibilidades de resistência aos discursos hegemônicos.

¹⁴⁹ SAINT CLAIR, E. Ibid., p. 106

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou apontar alguns jogos de força presentes no debate público contemporâneo, marcado pela influência da pauta identitária. Um dos grandes motes da pós-modernidade é o paradigma da diversidade, em contraposição a épocas anteriores em que valores como *relativismo cultural* e *respeito às escolhas individuais* não contavam com o prestígio que vêm ganhando em tempos recentes. Esse novo ideal cultural parece não fazer tanto sentido quanto às análises que argumentam que o capitalismo e a modernidade geram indivíduos dóceis e homogêneos. Pelo contrário, enquanto o capitalismo parece cada vez mais onipresente e todas as relações parecem estar mediadas por trocas econômicas, os movimentos que reivindicam o respeito à singularidade e à identidade parecem ter mais voz atualmente do que em tempos anteriores. Paralelamente a isso, outra mudança parece ter ocorrido nas culturas contemporâneas: enquanto se pensava que o funcionamento do poder exigia um sujeito reprimido, especialmente em sua sexualidade, contemporaneamente o poder não somente dispensa a repressão, em sua dimensão de imperativo cultural, como estimula a satisfação ininterrupta: convocados a exercer o direito à felicidade, os sujeitos contemporâneos cada vez mais entendem suas limitações e infelicidades como algo fora de lugar, como um vazio que deve ser ultrapassado.

Como já nos aponta Deleuze¹⁵⁰, as sociedades disciplinares são o que já não somos mais. Através das minorias sociais e suas manifestações recentes em sites de redes sociais, a investigação aqui proposta buscou apreender a construção subjetiva dos indivíduos contemporâneos como algo descontínuo em relação a épocas anteriores, com inegável filiação histórica, mas com novas questões a serem respondidas. Se o poder é estrategicamente produtivo, produz subjetividades direcionadas ao funcionamento de maquinarias sociais, a estratégia que o constitui é flutuante e variável historicamente, apresentando formas diferentes de acordo com os problemas que são colocados de forma ininterrupta. Os regimes de poder produzem discursos, sujeitos e, também, mal-estar. Estudar o mal-estar é uma forma de, pelas bordas, estudar a cultura e obter algumas pistas dos funcionamentos dos regimes de poder-saber. Dessa forma, como

¹⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *esOp. cit.*

geradora de mal-estar, os regimes de poder também são geradores de possibilidades de resistência.

As sociedades disciplinares, que funcionaram até meados do século XX, geravam um tipo específico de mal-estar. O edifício psicanalítico foi construído como uma forma de lidar com as neuroses que surgem naquele momento histórico, das histerias às neurastenias, efeitos colaterais de sociedades industriais marcadas por corpos disciplinados em nome da produção. Estrategicamente guiadas para a produção econômica, com a primazia da fábrica dentro do modelo capitalista, essas sociedades buscavam criar um sujeito que deveria constantemente defender sua nação, ter as habilidades necessárias para ser economicamente produtivo dentro da fábrica e ser enraizado em uma família nuclear, entendida como a menor unidade da sociedade. Como forma de atender às exigências da cultura, esse sujeito necessitava de diretores de consciência, pastores laicos, que o colocavam em uma postura constante de cuidado e trabalho sobre si. A mesma nação que lhe concedia direitos políticos e sociais exigia dele um corpo disciplinado. Nessas sociedades, a forma como os indivíduos se concebem, ou seja, a sua própria identidade, é uma *identidade nacional*, portanto, uma identidade majoritária, que o vinculava a um grande contingente de pessoas (virtualmente, todas as de seu país). Como consequência, o súdito pré-moderno cede lugar ao cidadão moderno, que não é mais submetido às leis, mas é a própria fonte delas, aquele que deve ser protegido pela sociedade. O *direito*, que regula os direitos desse cidadão, é contrabalanceado por um *contradireito*, normas e saberes que limitam sua possibilidade de ação e impedem o acontecimento e o acaso. Teoricamente livre, a cultura lhe oferecia modos de disciplinarização, obrigando-o a se adequar às regras ditas científicas em nome da saúde social. Por meio de figuras de identificação negativa, essas sociedades anteriores secularizavam a noção de pecado sob a forma da norma. Em oposição ao que se deve ser, são criados os sujeitos anormais: *homossexuais*, *doentes mentais*, *criminosos* e *etc*, a partir dos quais o sujeito deveria manter distância social, mas proximidade existencial, comparando-se com eles constantemente para orientar suas ações de forma a se afastar deles ao máximo. Os anormais encarnavam em si as potencialidades de revolta e desejo contidas em cada indivíduo. A necessidade das figuras de identificação negativa foi uma necessidade para a criação de uma identidade majoritária nacional, forjando, a partir do *eles*, um *nós*.

A mudança no regime de poder contemporâneo pode ser verificada na vinda a público dos sujeitos anteriormente concebidos como anormais, que cada vez menos aceitam essa classificação. Galgando direitos e reconhecimento, eles parecem não mais exercer as funções estratégicas de outrora. A mesma psiquiatria que classificava os homossexuais como doentes atualmente serve de defesa para esses indivíduos e, não raro, a luta contra a patologização desses indivíduos é contemporaneamente encabeçada por conselhos federais e regionais de médicos e psicólogos. As mulheres cada vez mais são direcionadas ao mercado do trabalho, e qualquer comportamento que as coloque em outra posição que não a de sujeito político é denunciado como assédio ou abuso, propiciando debates e mudanças nas relações entre gêneros. Situação semelhante acontece com as pessoas negras, que conseguem vir a público com pautas de representatividade e combate ao racismo, galgando avanços em termos de legislação — antes objeto de encarceramento, hoje elas também têm direito de mandar à prisão aqueles que possuem comportamentos racistas. A mudança de uma sociedade disciplinar, que concebia esses sujeitos através do molde da anormalidade para a sociedade contemporânea (em que as singularidades dos grupos sociais são enquadradas cada vez mais como identidade) é a mudança das bases que possibilitavam o funcionamento do poder. Se os antigos anormais não exercem mais o papel que possibilitava o cuidado de si do indivíduo moderno, o estudo dessa reconfiguração é o estudo do funcionamento das especificidades e descontinuidades do próprio poder.

Dessa forma, a pergunta principal que essa pesquisa buscou responder é: qual é a função estratégica da identidade minoritária contemporânea e qual é a sua condição de possibilidade? Se a modernidade, através de sua produção de sujeitos dóceis, também produzia como mal-estar o sentimento de repressão, a submissão do sujeito ao coletivo, as neuroses típicas de sujeitos cindidos em seus desejos, a contemporaneidade reagiu a esse mal-estar com novos ideais culturais, com novas estratégias de produção e novas formas de subjetividade. Em meio às críticas de uma sociedade que estaria matando o indivíduo, colocando-o igual aos seus demais, emergiu um dispositivo da identidade, em que as diferenças individuais devem ser ressaltadas em oposição ao coletivo, agora entendido como limitador.

A valorização da identidade contemporânea, tendo como sintoma inicial as formulações de Eric Ericson¹⁵¹, ocorreu no mesmo momento em que a psicanálise perdia terreno para as novas teorizações psiquiátricas americanas, e as potencialidades do *eu* passam a se tornar objeto privilegiado das teorias psicológicas. O desejo cindido cede lugar à busca de saber quem se é, em um mundo em que as identidades não são mais definidas pelo nascimento ou pela casta. No entanto, no mesmo período em que a busca da identidade individual passa a se tornar imperativo das sociedades contemporâneas, os movimentos minoritários começam a se organizar, e, a partir dos anos 1950, os movimentos LGBT, feminista e negro se mobilizaram de formas sem precedentes e começaram a galgar reconhecimento social. Ora, se a sociedade exigia um novo regime de subjetividade, marcado pela busca individual da singularidade de cada sujeito, como é possível que identidades locais e grupais possam ganhar força?

Através de uma genealogia da identidade contemporânea, o presente trabalho conclui que esses dois regimes de subjetividades não são regimes diferentes, que há mais semelhanças entre eles do que seria necessário para que um paradoxo fosse construído. Justamente por estarem ambientadas em uma cultura que valoriza cada vez mais a singularidade e a diversidade, as minorias sociais conseguem ganhar terreno. Ontologicamente inseguro sobre si mesmo, sem as bases fixas que lhe propiciavam previsibilidade ao mundo, o sujeito contemporâneo é instado a buscar autenticidade em oposição à massificação da cultura. Dessa forma, as identidades *minoritárias* oferecem a segurança ontológica de pertencimento a um grupo.

Nesse cenário, a própria definição de sofrimento é reformulada, a partir de categorias como a de autoestima. A autoestima, o sentimento valorizado de si, é algo recente nas sociedades contemporâneas. Como mitologia, ela fornece explicações a problemas coletivos, respondendo que o sofrimento é fonte das imagens exteriores negativas. Dessa forma, os movimentos minoritários encontram nessa linha de força da cultura a possibilidade de reconfigurarem a forma como concebem a sua situação: nas campanhas em sites de redes sociais, essa é uma das palavras recorrentes, uma vez que as minorias denunciam constantemente como o preconceito e a violência destroem sua autoestima e as condenam a uma vida de sofrimento e trauma. Uma vez que a autoestima se torna um dos temas valorizados pela cultura hegemônica, ao aderirem a essa mitologia, as minorias conseguem estabelecer uma linguagem comum com a

¹⁵¹ *apud*

audiência, permitindo visibilidade e possibilidades de identificação com os sujeitos que não fazem parte dos grupos.

O trabalho presente concluiu que a dinâmica da reivindicação minoritária baseada no direito à autoestima e ao reconhecimento é, em certa medida, uma forma de ressentimento. Se esses sujeitos não são bem-sucedidos na busca da felicidade compulsória das sociedades contemporâneas, é através da ênfase na autoestima, em sua dimensão de falta, que eles podem endereçar seu sofrimento à agência do outro. Na condição de identidades, elas são formadas *na distância do preconceituoso*, de forma a estabelecer um vínculo entre passado e futuro, e assim explicar suas condições atuais. Como impossibilidade de esquecer, o ressentimento é uma forma de vingança psicológica, que coloca o sofredor na posição valorizada de vítima, em uma batalha social em que a vitória do fraco se deve à sua condição de fraco. No plano individual, a autoestima destruída como explicação do sofrimento se expressa na recente epidemia de *bullying*, que possibilita aos indivíduos uma forma de explicar seus sofrimentos atuais pela ação traumática de um outro em momentos passados. Dessa forma, uma mesma lógica parece conduzir as subjetividades, tanto as que se identificam aos movimentos minoritários quanto as que apenas se solidarizam com eles.

Conclui-se que esse cenário possibilita a vinda a público desses novos atores sociais. No entanto, mais uma condição deve ser preenchida para que isso seja possível. Também durante meados do século XX, uma outra mudança parece ocorrer. A intimidade passa a ser redefinida, e valores como *pudor* e *vergonha* passam a não serem mais modos de exclusão do discurso. Se antes o sujeito se construía na interioridade do quarto, hoje ele se constitui na visibilidade do espaço público. Os sofrimentos individuais, que antes eram excluídos do discurso passam a encontrar a possibilidade de serem expressos. Ao longo do século XX, a visibilidade se torna cada vez mais um ideal cultural, tendo como sintoma a espetacularização da vida cotidiana. A cultura da celebridade foi o expoente desse novo ideário cultural, em que as figuras de autoridade, na condição de figuras de identificação positiva, são substituídas pelas figuras que encarnam o gozo — o que amplia o ressentimento daqueles que se sentem excluídos do direito à felicidade. Não mais havendo exclusão dos discursos íntimos, sofrimentos frutos de relações cotidianas podem ser finalmente expressos.

O desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação, como os sites de redes sociais, permitiu que o desejo de visibilidade fosse explorado de forma mais

intensa. Nesse cenário, as minorias encontram terreno privilegiado de articulação, pois agora podem se expressar de forma pública a todo momento e denunciar os sofrimentos sofridos. Outra mudança da cultura: enquanto anteriormente o discurso que produzia as subjetividades modernas era um discurso confessional, que colocava o sujeito em dívida em relação à autoridade dentro de um espaço privado, atualmente é através do testemunho que os sujeitos contemporâneos se expressam. Como o testemunho é um relato de algo que se sofreu, não de algo que se fez, o testemunho das subjetividades contemporâneas tende a ser um testemunho de *vítima*. A valorização da vítima nas sociedades contemporâneas é outra linha de força da cultura que permite às minorias a possibilidade de voz no espaço social.

É preciso recorrer à sociologia tardeana para entender como todas essas condições de possibilidade podem se traduzir em campanhas virais, que surgem de forma espontânea e inesperada, algumas vezes sem mesmo a necessidade de um evento original. Concluímos que a teoria da *imitação* é uma chave importante para entender a complexidade deste fenômeno. Resumidamente, de acordo com a formulação de Gabriel Tarde, é por meio das trocas e afetações entre sujeitos, através das conversações cotidianas, que desejos e crenças são colocados em circulação, possibilitando conflitos e duelos lógicos, permitindo cruzamentos de imitações e possibilitando invenções. Os sites de redes sociais, ao possibilitarem a conversação entre indivíduos distantes, também possibilitaram que os valores culturais aqui abordados pudessem entrar em conflito e se unir, gerando novas invenções. Dessa forma, o desejo de visibilidade irrestrita e a vontade de testemunhar, a reivindicação à felicidade em oposição aos sofrimentos causados pela sociedade, o desejo de reconhecimento, entre outros, puderam se unir através de plataformas como *Twitter e Facebook*, gerando campanhas minoritárias que viralizam e em pouco tempo são capazes de chegar aos meios tradicionais de comunicação.

Por fim, é necessário ressaltar que em nenhum momento afirmamos que a vinda à público de minorias sociais é algo que deve ser combatido, e tampouco buscamos argumentar que a luta contra as injustiças sociais são meras formas de funcionamento dos regimes de poder vigentes. Através da genealogia da subjetividade contemporânea, a pesquisa aqui proposta conclui que os movimentos minoritários exploram pontos de forças da cultura como forma de resistência e, ao mesmo tempo, acabam reformando os regimes de poder, fazendo com que eles desenvolvam novas formas de discurso e

controle para dar conta da nova realidade e torná-la estrategicamente produtiva. A concepção de história que guia esse trabalho é a concepção da história que se constrói a partir de batalhas e conflitos, ininterruptamente e sem uma meta final, em que toda resolução de problemas dá origem a novos, que serão, por sua vez, também fonte de outros problemas quando chegarem a alguma solução provisória. Longe de atacar ou diminuir a luta por aqueles que buscam transformar a sociedade em um lugar mais justo, este trabalho buscou conduzir os avanços obtidos por esses grupos ao seu lugar histórico e, ao delimitar pontos críticos e de concordância inesperada com valores dominantes, possibilitar resistências e novos acasos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, B. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. Revised edition ed. London New York: Verso, 2016.

APPADURAI, A. **Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger**. Durham: Duke University Press Books, 2006.

BAUMAN, Z. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. [s.l.] Zahar, 2003.

_____. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BELLAMY, R. **Citizenship: A Very Short Introduction**. 1 edition ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.

BIRMAN, J. **Arquivos do Mal-Estar e da Resistência - Coleção Sujeito e História**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2017.

BOSCO, F. **A Vítima Tem Sempre Razão**. [s.l: s.n.].

BOTELHO, A.; SCHWARCS. **Cidadania Um Projeto Em Construção**. Edição: 1 ed. São Paulo, SP: Claro Enigma, 2013.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CANGUILHEM, G. **O Normal E O Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CAPOTORTI, F. **Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities/E.91.Xiv.2**. New York: United Nations Pubns, 1991.

COLLINS, S. D. **Aristotle and the Rediscovery of Citizenship**. Reissue edition ed. New York: Cambridge University Press, 2009.

DEBORD, G. **A Sociedade Do Espetáculo**. Rio de Janeiro (RJ): Contraponto, 2006.

DELEUZE, G. **Conversações**. Edição: 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FILHO, F. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Edição: 1 ed. Editora FGV, 2010.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade. O Uso dos Prazeres - Volume 2**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

_____. **Os Anormais**. Edição: 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Microfísica Do Poder**. Rio de Janeiro Paz E Terra, 2012.

_____. **História da Sexualidade. A Vontade de Saber - Volume 1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. Edição: 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FRASER, N. **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. Nova Iorque: Verso, 2013.

_____. **Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos. 1914-1916**. Edição: 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **As Pulsões e Seus Destinos**. Edição: 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos: Obras completas volume 12**. [s.l.] Companhia das Letras, 2010a.

_____. **O mal-estar na civilização e outros textos - Obras completas volume 18**. [s.l.] Companhia das Letras, 2010b.

_____. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos: Obras completas volume 16**. Companhia das Letras, 2011a.

GARCIA-ROZA, L. **Introdução À Metapsicologia Freudiana 1**. 4 edition ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

GENZ, S.; BRABON, B. A. **Postfeminism: Cultural Texts and Theories**. 1 edition ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

GIACÓIA JUNIOR, O. Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Eds.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- GIDDENS, A. **Consequencias Da Modernidade, As**. Ciências Humanas e Sociais edition ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____. **Modernidade e Identidade**. [s.l.] Zahar, 2002.
- _____., SUTTON, P. W. **Conceitos Essenciais da Sociologia**. [s.l.] UNESP, 2016.
- GRILLO, C.; OLIVEIRA, G.; BUSCATO, M. A Primavera das Mulheres: Uma nova geração de ativistas toma as ruas e as redes sociais – e cria o movimento político mais importante do Brasil na atualidade. **Época**, 2015.
- GUATTARI, F.; DELEUZE, G. **Kafka. Por Uma Literatura Menor**. Edição: 1ª ed. [s.l.] Autêntica, 2014.
- GUHA, R. **Subaltern Studies Reader, 1986-1995**. 1 edition ed. Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 1997.
- HALE, G. E. **A Nation of Outsiders: How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America**. Reprint edition ed. [s.l.] Oxford University Press, 2014.
- HALL, S. **Identidade Cultural na Pos-modernidade**. História e Geografia edition ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- HANISCH, Carol. The personal is political. **Radical Feminism: a documentar reader**. Nova Iorque: NYU Press, 2011.
- HEWITT, J. P. **The Myth of Self-Esteem: Finding Happiness and Solving Problems in America**. New York: Palgrave Macmillan, 1998.
- HINDMARSH, B. **The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography In Early Modern English**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HOBBS, T. **Leviathan**. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
- HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**. [s.l.] Companhia das Letras, 2009.
- KEHL, M. R. **A mínima diferença**. São Paulo: Imago, 1996.
- LACAN, J. **O Seminário. Livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais Da Psicanálise. Coleção Campo Freudiano no Brasil**. Edição: 2ª ed. [s.l.] Zahar, 1985.

- _____. **Escritos / volumen 1**. México D.F. (México): Siglo XXI Editores Mexico, 2009.
- LAURIE, T.; KHAN, R. The concept of Minority for the Study of Culture. **Continuum: Journal of Media & Cultural Studies**, v. 31, p. 1–12, 2017.
- LAZZARATO, M. **As Revoluções do Capitalismo - Coleção a Política do Império**. Cincias Humanas e Sociais edition ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEBON, Gustave. **Psychologie des foules**. Paris: PUF, 2013.
- LOBENSTEIN-REICHMANN, A. Martin Luther, Bible Translation, and the German Language. 29 mar. 2017.
- LUNBECK, E. **The Americanization of Narcissism**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- MACHADO, M. **Consumo e Politização. Discursos Publicitários e Novos Engajamentos Juvenis**. Edição: 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- MARSHALL, T. H. **Citizenship and Social Class**. London: Pluto Press, 1987.
- MCROBBIE, A. Post-femenism and Popular Culture. In: CURRAN, J.; MORLEY, D. (Eds.). . **Media and Cultural Theory**. New York: [s.n.]. p. 59–69.
- PAIVA, R. Mídia e política de minorias. In: PAIVA, R.; BARBALHO, A. (Eds.). . **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2009.
- PETRIČUŠIĆ, A. The Rights of Minorities in International Law. **Croatian International Relations Review**, v. XI, 2005.
- RIEFF, P. **The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud**. Edição: 40th Anniversary ed. ed. Wilmington, Del: Intercollegiate Studies Institute, 2006.
- ROLNIK, S. de identidade: Subjetividade em tempo de globalização. In: **Cultura e subjetividade. Saberes nômades, Org. Daniel Lins**. Campinas: Papyrus, 1997. p. 19–24.
- ROUDINESCO, E. **A Família em Desordem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SAMPSON, T. D. **Virality: Contagion Theory in the Age of Networks**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2012.

SANDERS, R. **German: Biography of a Language**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SANTOS, B. DE S. **A Difícil Democracia. Reinventar as Esquerdas**. São Paulo-SP: Boitempo, 2016.

SIBILA, P. **O Show Do Eu**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SODRÉ, M. Por um conceito de minoria. In: PAIVA, R.; BARBALHO, A. (Eds.). . **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **The Spivak Reader: Selected Works of Gayati Chakravorty Spivak**. 1 edition ed. New York: Routledge, 1995.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STRINGER, R. **Knowing Victims: Feminism, agency and victim politics in neoliberal times**. 1 edition ed. Hove, East Sussex: Routledge, 2014.

TAYLOR, Charles. Identidad y reconocimiento. **RIFP**, v. 7, p. 10–19, 1996.

_____. **Multiculturalismo y La Política de Reconocimiento**. México, D.F.: Fondo de Cultura Economica USA, 1997.

_____. **As Fontes Do “self”**. Edição: 4 ed. São Paulo: Loyola, 2010.

THE ECONOMIST. **Democracy Index 2016: Revenge of the “deplorables”**, 2016.

Disponível em:

<http://www.eiu.com/public/thankyou_download.aspx?activity=download&campaignid=DemocracyIndex2016>. Acesso em: 16 jul. 2017

VAZ, Paulo. A vida feliz das vítimas. In: FREIRE FILHO, J. **Ser feliz hoje: Reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 135-164,

_____. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. **Galáxia**, v. 14, n. 28, p. 32–44, 2014.

_____. Compaixão, moderna e atual. In: FREIRE FILHO, J., COELHO, P. **Jornalismo, Cultura e Sociedade: visões do Brasil contemporâneo**.

YOUNG, M. P. Confessional Protest: The religious birth of U.S. National Social Movments. **American Sociological Review**, v. 67, n. 5, p. 660–680, [s.d.].