

Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios



*Chiara Albino
Jainara Oliveira
Mariana Melo (Orgs.)*

Seriguela

Editora

**Neoliberalismo,
neoconservadorismo
e crise em tempos sombrios**

Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios

Organizado por Chiara Albino, Jainara Oliveira e
Mariana Melo

Editora Seriguela - Recife - 2021

Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios

Coleção Mandacaru

Organização [CC] das Organizadoras
Tradução [CC] das Tradutoras
Títulos originais [CC] das Autoras e Editoras

Você tem permissão de compartilhar, copiar, distribuir e transmitir esta obra, desde que cite a autoria e não faça uso comercial.

Editoras Responsáveis

Chiara Albino

Jainara Oliveira

Conselho Científico

Carla Pires Vieira da Rocha (UFSC)

Caroline Soares de Almeida (UFSC)

Denise Machado Cardoso (UFPA)

Fernanda Cardozo (UFSC)

Hélder Amâncio (UEM, Moçambique)

Helma Oliveira (UFPB)

José Duarte Barbosa Júnior (IFRN)

Marcos Mariano (UFRN)

Mariana Melo (UFPB)

Mikelly Gomes da Silva (UFRN)

Moisés Alessandro de S. Lopes (UFMT)

Tarcisio Dunga Pinheiro (UFERSA)

Telma Amaral Gonçalves (UFPA)

Vera Fátima Gasparetto (UEM, Moçambique)

Organização, Tradução, Preparação e Revisão

Chiara Albino

Jainara Oliveira

Mariana Melo

Projeto Gráfico

Chiara Albino

Jainara Oliveira

Diagramação

Chiara Albino

Capa

Foto: Jay Oliveira

Arte e Edição: Chiara Albino e Jainara Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em
tempos sombrios [livro eletrônico] /
organização Chiara Albino, Jainara Oliveira,
Mariana Melo. -- 1. ed. -- Recife, PE : Editora
Seriguêla, 2021. -- (Coleção mandacaru)
PDF.

Vários colaboradores.
ISBN 978-65-995519-1-8

1. Crise econômica 2. Conservadorismo 3.
Neoliberalismo - Brasil 4. Política e governo I.
Albino, Chiara. II. Oliveira, Jainara. III. Melo,
Mariana. IV. Série.

21-73389

CDD-330.122

Índices para catálogo sistemático:

1. Neoliberalismo : Política econômica 330.122

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Editora Seriguêla

Recife, 2021

www.editoraseriguêla.com

editoraseriguêla@gmail.com

@editoraseriguêla

O efeito de mais de três décadas de reforma econômica neoliberal foi o de restabelecer a função jurídica e econômica da família privada como a provedora de primeira linha do bem-estar social, muito de acordo com as prescrições políticas dos próprios neoliberais.

Melinda Cooper

Diferentemente da ideologia - uma distorção ou mistificação da realidade - a racionalidade neoliberal é produtiva, formadora do mundo: ela economiza todas as esferas e os esforços humanos, e substitui um modelo de sociedade baseada em um contrato social produtor de justiça por uma sociedade concebida e organizada como mercados, e com estados orientados pelas necessidades do mercado.

Wendy Brown

Novas configurações sobre o significado de crise e de crítica estão emergindo, questionando o que conta como uma crise e de que maneira as respostas críticas são articuladas. Em outras palavras, a questão de pensar criticamente em tempos de crise emerge e persiste de maneira intrincada.

Athena Athanasiou

*Na base das hierarquias sociais neoliberais emergentes,
multiplicaram-se as possibilidades de vasculhar ruínas.
Vasculhar pode ser uma fonte de liberdade - e até, talvez,
um local para vislumbrar as possibilidades de um
cosmopolitismo barulhento de interações abertas através
da diferença. Mas não há nada de utópico sobre
vasculhar; isto floresce nas ruínas de todos os piores tipos
de ganância e terror.*

Anna Lowenhaupt Tsing

A experiência de crise assinala ansiedades e incertezas sociais e econômicas partilhadas e desigualmente distribuídas, assim como estruturas temporais que moldam as condições passadas, presentes e futuras dos sujeitos. Como um evento crítico e dramático, a crise modela as maneiras pelas quais os sujeitos continuamente interpretam as suas novas realidades e reavaliam as costuras da temporalidade.

*Chiara Albino
Jainara Oliveira*

Sumário

- 13 Agradecimentos
- 17 Apresentação
Chiara Albino
Jainara Oliveira
Mariana Melo
- 33 Valores familiares do neoliberalismo:
bem-estar social, capital humano e parentesco
Melinda Cooper
- 91 O Frankenstein do neoliberalismo:
liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI
Wendy Brown
- 153 Estados de emergência, modos de emersão:
atuações críticas de “o povo” em tempos de crise
Athena Athanasiou
- 199 Livre na floresta: neoliberalismo popular e o rescaldo
da guerra no Noroeste do Pacífico dos Estados Unidos
Anna Lowenhaupt Tsing
- 245 O governo neoliberal das vidas precárias
Chiara Albino
Jainara Oliveira
- 275 Sobre as Autoras

Agradecimientos

Agradecemos profundamente às autoras Melinda Cooper, Wendy Brown, Athena Athanasiou e Anna Lowenhaupt Tsing, bem como às editoras Verso, Routledge, New York University Press e a revista *Critical Times* as permissões para traduzirmos seus textos e publicá-los em português. Também agradecemos a permissão da fotógrafa e jornalista Jay Oliveira para usarmos a sua foto como imagem de capa deste livro.

“Valores familiares do neoliberalismo: bem-estar social, capital humano e parentesco”, de Melinda Cooper, foi publicado originalmente como “Neoliberalism's family values: welfare, human capital, and Kinship” em *Nine Lives of Neoliberalism*, editado por Dieter Plehwe, Quinn Slobodian e Philip Mirowski (London/New York, Verso, 2020, p. 95-119).

“O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI”, de Wendy Brown, foi publicado originalmente como “Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century “Democracies”” na *Critical Times*, v. 1, n. 1, p. 60–79, 2018.

“Estados de emergência, modos de emersão: Atuações críticas de “o povo” em tempos de crise”, de Athena Athanasiou, foi publicado originalmente como “States of

emergency, modes of emergence: critical enactments of 'the people' in times of crisis” em *Critical times in Greece: anthropological engagements with the crisis*, editado por Dimitris Dalakoglou e Georgios Agelopoulos (New York, Routledge, 2018, p. 15-31).

“Livre na floresta: neoliberalismo popular e o rescaldo da guerra no Noroeste do Pacífico dos Estados Unidos”, de Anna Lowenhaupt Tsing, foi publicado originalmente como “Free in the Forest: Popular Neoliberalism and the Aftermath of War in the US Pacific Northwest” em *Rhetorics of insecurity: belonging and violence in the neoliberal era*, editado por Zeynep Gambetti e Marcial Godoy-Anatívia (New York: New York University Press, 2013, p. 20-39).

Apresentação

Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo

Este livro é resultado do nosso compromisso político-intelectual e da nossa análise crítica dos tempos atuais. A nosso ver, trata-se de tempos sombrios fortemente marcados por uma profunda crise do capitalismo ou, mais precisamente, da governança neoliberal. Sendo assim, publicamos este livro em um momento em que as ciências sociais contemporâneas brasileiras têm se interessado cada vez mais em analisar os efeitos do neoliberalismo, do neoconservadorismo e dos estados de crise em nosso país.

Decidimos fazê-lo com base no nosso objetivo de contribuir diretamente com as análises sociais, políticas, econômicas e culturais e com os debates públicos que estão em circulação na nossa sociedade, pois, acreditamos, os tempos em que atualmente vivemos necessitam desse tipo de contribuição intelectual. Nesse sentido, este livro continua o trabalho de publicação realizado anteriormente por duas das atuais organizadoras (ALBINO; OLIVEIRA, 2020a, 2020b).

Neste livro, partimos do pressuposto de que, apesar de parecerem duas racionalidades políticas distintas e contraditórias, o neoliberalismo e o neoconservadorismo convergem em relação aos efeitos dos seus processos de desdemocratização (BROWN, 2006, 2015; COOPER, 2017; DARDOT; LAVAL, 2016).

Ao mesmo tempo, também discutimos o neoliberalismo como movimento político e intelectual, e não apenas como uma teoria estritamente econômica. Essa nossa escolha tem como base a suposição de que a história intelectual do neoliberalismo assinala importantes mudanças sociais que requerem uma análise precisa. Nos últimos quarenta anos, o neoliberalismo tornou-se mais do que uma ideologia ou um modelo econômico. Como a rica literatura sobre o assunto tem assinalado, ao transformar o capitalismo, as sociedades e os processos políticos de subjetivação de maneira profunda, o neoliberalismo tornou-se um sistema normativo que tem generalizado a lógica do capital para os campos mais diversos das relações sociais.

Por conseguinte, considerando a extensa literatura sobre neoconservadorismo, também escolhemos discutir o neoconservadorismo como um movimento político e intelectual. A literatura sobre o assunto tem fornecido uma relevante narrativa da sua história. Trata-se de um movimento que tem quarenta anos de existência, mas, que, por ser constituído por ideologias diversas, não deveria ser analisado como um movimento coerente. Essa diversidade ideológica, no que lhe concerne, tem seu significado político e social, o qual nos interessa de maneira particular.

Ademais, concebemos que o neoliberalismo e o neoconservadorismo surgem como respostas às crises

econômicas, sociais, políticas e culturais enfrentadas pela ordem capitalista no século XX. Por isso, situamos o termo crise no coração dessa discussão. Mas não se trata aqui de oferecer uma utilização imprecisa de tal termo. Muito pelo contrário, oferecemos um uso preciso por meio do qual poderemos identificar sua dinâmica nos tempos atuais. Dessa maneira, assinalamos como o neoliberalismo e o neoconservadorismo governam as populações e os sujeitos por meio da gestão de um estado de crise.

Nesse modo de governamentalidade, a precariedade, a vulnerabilidade e a despossessão desigualmente distribuídas interpelam politicamente os sujeitos, ao mesmo tempo que os levam a questionarem o significado emergente de crise e de crítica. Tal interpelação assinala assim a relação inextricável entre os termos crise e crítica. Nesse sentido, ressaltamos a pertinência da crítica não apenas como uma necessidade analítica, mas também como um posicionamento ético-moral.

No capítulo de abertura, publicamos *Valores familiares do neoliberalismo: bem-estar social, capital humano e parentesco*, de Melinda Cooper (2021), professora de sociologia na Australian National University. A autora recupera a relação historicamente estabelecida entre o liberalismo econômico e a antiga tradição da lei dos pobres (*poor law*). Trata-se de uma relação histórica relevante para a

análise do papel da responsabilidade familiar no projeto neoliberal norte-americano. No interior desta antiga tradição, a responsabilidade familiar era um princípio importante e, nesse sentido, a tradição da lei dos pobres apareceu como uma inspiração para os neoliberais norte-americanos.

A autora retoma as análises dos economistas neoliberais, tais como Gary Becker, Richard Posner, Milton Friedman, entre outros, sobre a relação entre as mudanças estruturais na família desde o pós-guerra e a expansão do Estado de bem-estar social (*welfare state*). Ela assinala que o neoliberalismo norte-americano dos anos de 1970 reviveu e reinventou a lei dos pobres, e que tal esforço foi apresentado como uma alternativa e uma crítica ao Estado de bem-estar social. Nesse sentido, ela mostra como a reforma do bem-estar social realizada por Bill Clinton, em 1996, nos Estados Unidos, instalou nas políticas sociais a promoção do *workfare* e do casamento. Ela ressalta que essa reforma retomou a antiga lei dos pobres, que tem como base responsabilizar a família pelo bem-estar social dos parentes dependentes; e que esse projeto foi primeiramente reavivado por Ronald Reagan, quando ele era Governador da Califórnia, na década de 1970.

Por fim, a autora destaca o conservadorismo moral punitivo que envolve esta tradição da lei dos pobres.

Concentrando-se na ligação entre a responsabilidade familiar e as leis dos pobres nos Estados Unidos, ela demonstra a confluência entre neoliberais e neoconservadores sociais na oposição às políticas de bem-estar social do Estado.

Em seguida, publicamos *O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI*, de Wendy Brown (2021), professora de ciência política na University of California. Brown analisa as quatro décadas de políticas econômicas neoliberais no contexto euro-atlântico. Desde a década de 1980, os trabalhadores negros têm sido os mais devastados pelo neoliberalismo. Mas tais políticas econômicas também levaram a uma reação rancorosa dos trabalhadores brancos. Para a autora, termos como populismo, autoritarismo e fascismo não conseguem descrever essa reação dos brancos. Pois esses termos não capturam de maneira adequada as formações sociais e políticas de hoje, assim como não conseguem identificar a razão neoliberal no sentido de sua especificidade, e não capturam o niilismo que tem transformado os valores, as verdades e o futuro.

Brown explora a atual reação popular de direita, particularmente as dimensões antipolíticas, mas ao mesmo tempo libertárias e autoritárias dessa reação. Ela também explora as relações entre poder masculino branco, nacionalismo, niilismo, estatismo forte e líderes autoritários,

por um lado, e os ataques à igualdade de direitos, às liberdades civis, assim como ao constitucionalismo e às normas de tolerância e inclusão, por outro. E ela explora a fusão entre liberdade e iliberalismo, liberdade e autoritarismo, assim como entre liberdade, exclusão e violência sociais. Dessa maneira, ela assinala a costura entre “democracia iliberal”, libertarianismo e autoritarismo. Nesse sentido, com base em Friedrich Hayek, Friedrich Nietzsche e Herbert Marcuse, ela oferece importantes análises sobre a desinibição radical e a agressividade que explodem no interior da atual racionalidade política neoliberal.

Nesse contexto, a atual liberdade autoritária antidemocrática, assim como antissocial, está relacionada ao ataque da razão neoliberal tanto ao social, quanto ao político, ao Estado despolidizado e antirregulatório, à desdemocratização da cultura política, à imaginação da nação como uma posse, assim como à cultura política autoritária, às paixões políticas não apenas antidemocráticas, mas também antissociais e destrutivas, às massas raivosas, às energias nihilistas, entre outros elementos, que formam um sujeito reacionário, isto é, uma criatura ofendida e reativa, que se alimenta de rancor e vingança.

Em *Estados de emergência, modos de emersão: atuações críticas de “o povo” em tempos de crise*, Athena Athanasiou (2021), professora de antropologia social na

Panteion University of Social and Political Sciences, debruça-se sobre o contexto de crise econômica na Grécia no início da década de 2010, lançando um olhar que vai muito além das questões financeiras como formas de manter o país “nos trilhos” segundo as exigências de austeridade propostas por atores do mercado e seus Estados aliados. Em diálogo com autores como Wendy Brown, Judith Butler, Michel Foucault e Jacques Derrida, Athanasiou reflete sobre a governamentalidade neoliberal, sobre formas de sujeição e dessubjetivação, e sobre os sentidos de pertencimento à pólis, marcados por momentos como os protestos antiausteridade e contra violências permeadas por questões como gênero e etnia.

A antropóloga faz uma análise que busca interpretar como as performatividades de corpos ditos dissidentes, atravessados por questões como gênero, raça, classe e etnia, e que sofrem com as políticas neoliberais de precarização e desumanização, constituem-se em assembleias e encenam protestos na busca por justiça, igualdade e resistência. O exame se dá especialmente entre aqueles que se reúnem em protestos como os da Praça Syntagma em 2011, no centro de Atenas, realizados contra a subjugação de sujeitos pela homofobia, pelo nacionalismo extremo, pelo racismo e pela xenofobia.

Os governos neoliberais, como aponta a autora,

valem-se das crises emergenciais, calcadas na imposição de práticas de austeridades e cortes orçamentários que atingem em especial o público – de escolas a políticas de imigração – para lidar com aparatos de segurança e promover pretensas estabilidades, que seriam, na construção de narrativas, ameaçadas por figuras especificamente lidas enquanto “inimigos públicos”, seja pela origem, pelo gênero, pela classe ou por outros marcadores. Ao tomar exemplos críticos ocorridos na Grécia, Athanasiou analisa os embates entre a vulnerabilidade daqueles corpos e a governamentalidade neoliberal, de maneira que nota como as performatizações produzidas na praça pública têm potencial para transformar as formas de governamentalização, em especial na busca por uma democracia radical.

É a partir da “re-imaginação” social, dos debates que não se deslocam nem das questões identitárias, nem das econômicas, e da reflexão crítica, que vêm à tona, em meio aos ditos estados de crise, movimentos de ruptura. A leitura das reflexões de Athanasiou muito tem a contribuir para compreendermos parte do que se experiencia hoje na América Latina, ainda que dez anos depois daqueles momentos em que grupos sociais emergiram em busca de outros caminhos para o *demos*.

Em *Livre na floresta: neoliberalismo popular e o rescaldo da guerra no Noroeste do Pacífico dos Estados Unidos*,

Anna Lowenhaupt Tsing (2021), professora de antropologia da University of California, discute duas noções de liberdade: liberdade “política” e liberdade de “mercado”. Na sua análise, estes tipos de liberdade estão relacionados aos desastres e aos caos que foram criados, nas últimas décadas, pelas guerras entre grandes potências. Também estão ligados à privatização de recursos e à riqueza global das elites econômicas. Embora esses programas de liberdade não sejam animadores, a autora considera que não deveríamos desistir da liberdade. Nesse sentido, ela ressalta o potencial esperançoso da liberdade e sugere que deveríamos explorá-lo etnograficamente.

Ao analisar a interligação entre as margens, a autora oferece uma descrição da colheita de cogumelos *matsutake*. Para a autora, essa colheita comercial refere-se a uma cultura popular de liberdade. Trata-se de uma cultura em que a liberdade tem sido constituída por compromissos políticos e empreendedores. Central na sua descrição dessa cultura, a Guerra Estados Unidos-Indochina continua moldando as vidas dos catadores veteranos e dos refugiados daquela guerra, que carregam paisagens de guerra tanto em seus deslocamentos, quanto em seus relatos.

Tsing também assinala as cadeias globais de suprimentos e a emergência de uma nova economia política. Trata-se de uma economia em que as cadeias de *commodities*

estão ligadas aos meios de criação, de transporte e de comercialização dos produtos dos empreendedores. Para produzir *commodities*, as cadeias globais de suprimentos não garantem salários ou benefícios e utilizam-se de mão de obra barata, assim como ilegal e arriscada. Nessa nova economia, a guerra tem um lugar central, pois além de produzir mão de obra barata insegura, também produz a perturbação dos meios de subsistência e o deslocamento das populações. Dessa maneira, a guerra mobiliza uma cultura de trabalho fortemente marcada pela privação, pela mobilidade e pelo perigo.

Ao descrever a colheita comercial de *matsutake*, Tsing assinala os riscos e os perigos que essa colheita oferece para o empreendedorismo pessoal. Porém, ela também ressalta que estes riscos e perigos não impedem os catadores de voltarem todos os anos para a colheita de cogumelos. Nesta paisagem natural e social moldada pelo rescaldo da guerra, os sentidos político e econômico estão ligados ao endosso do empreendedorismo pessoal. Em resposta às análises de Michael Hardt e Antonio Negri sobre “trabalho imaterial” e de David Harvey, sobre a “acumulação por despossessão”, ela argumenta que o “neoliberalismo popular”, isto é, o empreendedorismo dos pobres, está ligado a nichos econômicos e culturais.

Por fim, em *O governo neoliberal das vidas precárias*,

Chiara Albino e Jainara Oliveira (2021), respectivamente, doutoranda e doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina, discutem a questão das vidas precárias e sua relação com os modos de governo, de regulação e de controle neoliberais no tempo presente. Para as autoras, tal relação tem sido constituída pelas técnicas neoliberais de precarização. Nesse sentido, a precarização não significa apenas insegurança e instabilidade nas condições de trabalho, mas também modos de subjetivação e formas de vida marcados pela insegurança e pela desesperança. Isto é, precarização significa uma distribuição desigual do medo de ser exposto à vulnerabilidade, à despossessão, à contingência, à imprevisibilidade.

Nesse modo de governo neoliberal, verifica-se um aumento do medo e da insegurança social, o que por sua vez assinala como as populações e os sujeitos são governados por meio da indução e da reprodução dos processos de precarização. Dessa maneira, como as autoras assinalam, ao serem subjugados ao processo de precarização socialmente induzido e desigualmente distribuído, os sujeitos são instados a viverem suas vidas precárias em meio às condições de precariedade e aos terrores da indeterminação. Esse processo produz e gerencia o aumento da sensação de ansiedade e fracasso, e os sujeitos sentem que seus futuros

estão esvaziados. Os sujeitos são afetados pelo tempo de forma particular, isto é, vinculam-se a um horizonte temporal marcado pelo senso de possibilidade, o que revela a submissão do tempo à expectativa.

Referências

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara. Apresentação. Dossiê Razão neoliberal e processos de subjetivação em perspectivas socioantropológicas. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 4, n. 11, 2020a, p. 15-18.

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara (org.). Dossiê Razão neoliberal e processos de subjetivação em perspectivas socioantropológicas. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 4, n. 11, 2020b.

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara. O governo neoliberal das vidas precárias. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021.

ATHANASIOU, Athena. Estados de emergência, modos de emersão: Atuações críticas de “o povo” em tempos de crise. Tradução, preparação e revisão de Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Zone Books, 2015.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. Tradução, preparação e revisão de Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguêla, 2021.

COOPER, Melinda. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. New York: Zone Books, 2017.

COOPER, Melinda. Valores familiares do neoliberalismo: bem-estar social, capital humano e parentesco. Tradução, preparação e revisão de Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguêla, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

TSING, Anna. *Livre na floresta: neoliberalismo popular e o*

rescaldo da guerra no Noroeste do Pacífico dos Estados Unidos. Tradução, preparação e revisão de Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021.

**Valores familiares do neoliberalismo:
bem-estar social, capital humano
e parentesco**

Melinda Cooper

Escrevendo no final dos anos de 1970, o economista neoliberal da Escola de Chicago Gary Becker observou que a “família no mundo ocidental tinha sido radicalmente alterada – alguns afirmaram quase que destruída – pelos eventos que ocorreram nas últimas três décadas” (Idem, 1993 [1981], p. 1). Ele continuou listando um conjunto familiar de problemas, desde o rápido aumento de divórcios e de famílias chefiadas por mulheres até o declínio das taxas de natalidade e o crescimento da participação de mulheres casadas na força de trabalho, o que o economista considerava ser o responsável por “ter reduzido o contato entre as crianças e as suas mães e ter contribuído para o conflito entre os sexos no emprego, assim como no casamento.” Becker acreditava que tais mudanças dramáticas na estrutura da família tinham mais em comum com a expansão do Estado de bem-estar social (*welfare state*) na era pós-guerra do que com o feminismo em si – que poderia ser considerado mais uma consequência do que um impulsionador destas dinâmicas. Como muitos de seus contemporâneos, tanto neoliberais quanto neoconservadores, Becker identificou o AFCD (*Aid to Families with Dependent Children* – Programa de Auxílio às Famílias com Crianças Dependentes) – a “pensão alimentícia de mulheres pobres” – como sendo uma

das causas primeiras da ruptura da família (Ibidem, p. 357).

Quinze anos mais tarde, encontramos Becker parabenizando o presidente Bill Clinton em seus esforços para “acabar com o bem-estar social (*welfare*), tal como o conhecemos” (Idem, 1994). Estes esforços logo produziram resultados com a aprovação da monumental lei de reforma do bem-estar social de Clinton, em 1996, a PRWORA (*Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* – Lei de Responsabilidade Pessoal e de Reconciliação de Oportunidade de Trabalho) – uma lei que restringiu dramaticamente o escopo do AFCD.¹ A lei de reforma do bem-estar social de Clinton é infame por instalar no coração das políticas sociais norte-americanas tanto a promoção do *workfare* quanto a do casamento. É menos conhecido que a PRWORA essencialmente federalizou um princípio de auxílio ao pobre que remonta à antiga tradição da lei dos pobres (*poor law*) – isso é, o princípio da *responsabilidade privada da família* pelo bem-estar social dos dependentes. É ainda menos conhecido o fato de que Ronald Reagan primeiramente iniciou este projeto como Governador da Califórnia nos anos de 1970, quando procurou reviver as regras da antiga lei dos pobres do Estado que responsabilizavam os membros da família pelos parentes pobres.²

Como defensores da ordem competitiva do livre

mercado, os neoliberais podem não ter se importado muito com a promoção ativa do casamento, dos programas de paternidade responsável e das prestações de serviços de base religiosa, estas medidas eram apoiadas pelos comunitaristas e conservadores sociais e incluídas na reforma de bem-estar social de Clinton. Mas os neoliberais eram certamente favoráveis aos esforços de fortalecer as obrigações de parentesco como uma alternativa à redistribuição de renda pelo Estado. Quando os beneficiários do bem-estar social recusaram a cuidar deles próprios dentro da estrutura adequada da família, os neoliberais acreditavam que o Estado tinha todo o direito de promover (ou mesmo de *criar*) estas relações pela força, assim como tinha todo o direito de obrigar o desempregado por um período longo a trabalhar. As mães não casadas que procuravam o bem-estar social do Estado deveriam primeiramente ser obrigadas a buscar o apoio de um “pai ausente”, mediante pedidos de pensão alimentícia, antes de o Estado desembolsar qualquer valor.

A preocupação permanente de Becker quanto aos efeitos destrutivos das despesas públicas com a família representa um elemento fundamental da sua microeconomia – mas que é consistentemente negligenciada pela literatura crítica. Em contextos e momentos diferentes, cada uma das figuras centrais do neoliberalismo norte-americano pode ser encontrada invocando a ideia de que as “obrigações naturais”

da família deveriam servir como um substituto para o Estado de bem-estar social, mesmo que o “altruísmo” da família represente uma forma primeira de contrato de segurança mútuo que faríamos bem em reviver hoje em dia.³ Deriva daqui a noção, agora pervasiva na prática norte-americana de bem-estar social, de que o Estado tem o direito de identificar e impor obrigações legais de pensão alimentícia e de guarda de filhos mesmo quando as partes envolvidas não consentem ou não reconhecem esta relação. Na ausência de uma estrutura familiar adequada, o Estado está autorizado a impor o contrato sexual da mesma forma que está autorizado a impor o trabalho.

O que fazer diante do fato de que os mesmos pensadores neoliberais que exaltavam as virtudes da ordem do livre mercado também estavam dispostos a defender os vínculos legais e econômicos do parentesco como obrigações inescapáveis e extracontratuais? E deveríamos espantar-nos ao saber que os neoliberais norte-americanos eram vivamente contrários à jurisprudência sobre privacidade sexual dos anos de 1970, que transformou a liberdade sexual em um direito constitucional e marcou o início da chamada revolução sexual no direito de família? Ou que Gary Becker e Richard Posner eram contrários ao divórcio sem culpa? Apenas, eu argumentaria, se negligenciarmos o papel necessário da responsabilidade

familiar no interior da visão neoliberal de uma ordem de livre mercado e apenas se esquecermos a relação histórica entre o liberalismo econômico e a tradição da lei dos pobres – uma tradição que, nas palavras de um historiador, confunde as “funções econômica e moral da família” (CROWTHER, 1982, p. 135).⁴

Já argumentei em outro lugar que o neoliberalismo norte-americano, tal como amadureceu nos anos de 1970, deve ser entendido como uma tentativa de reviver e de reinventar a tradição da lei dos pobres como uma alternativa abrangente ao Estado de bem-estar social de meados do século XX. Este não era um projeto autoevidente no neoliberalismo norte-americano da Escola de Chicago quando do seu ponto de partida nos anos de 1930, e, certamente, ele estava longe de ser evidente até os anos de 1970, quando Milton Friedman poderia ser encontrado colaborando com o presidente Nixon no projeto de garantia de uma renda básica (CHAPPELL, 2010). Pelo contrário, este projeto cristalizou-se apenas em meados dos anos de 1970 – um momento decisivo nas políticas norte-americanas, quando a tormenta perfeita de inflação, desemprego e a crescente militância da nova esquerda convenceram os neoliberais de que eles deveriam articular uma crítica muito mais potente da expansão do bem-estar social sob a Grande Sociedade (*Great Society*) do presidente

Johnson. Neste ponto, os neoliberais norte-americanos aperfeiçoaram sua assinatura crítica do Estado de bem-estar social e o neoliberalismo norte-americano em si adquiriu sua forma madura, distinta em muitos aspectos do neoliberalismo do início dos anos de 1930 da Escola de Chicago. Também neste ponto Friedman abandonou completamente qualquer tentativa de reformar o Estado de bem-estar social em sua forma existente. Em vez disso, os neoliberais norte-americanos voltaram-se para a tradição bem mais antiga de assistência da lei dos pobres para encontrar inspiração para as suas iniciativas de reforma do bem-estar social. Esta é uma tradição que remonta às leis dos pobres elizabetanas e que floresceu no final do século XIX, quando era referida como a Era de Ouro (*Gilded Age*) do capitalismo norte-americano. Um princípio orientador desta tradição da lei dos pobres era a noção de responsabilidade familiar.

Responsabilidade familiar e as leis dos pobres americanas

O que é responsabilidade familiar? E qual a relevância da tradição da lei dos pobres para a história do bem-estar social norte-americano? O princípio da responsabilidade familiar para o bem-estar social tem raízes profundas nas tradições britânica e norte-americana da

assistência pública e pode ser rastreado até as leis dos pobres elizabetanas de 1601, em que se afirmava que “o pai e o avô, a mãe e a avó, e as crianças de cada pobre, velho, cego, coxo e pessoa importante, ou outra pessoa incapaz de trabalhar, tendo capacidade suficiente, deverá, às suas próprias custas, sustentar e assistir cada uma destas pessoas pobres.”⁵ As leis dos pobres distinguem entre os pobres impotentes, incapazes de trabalhar e beneficiários de cuidados em uma casa de caridade (*almshouse*); os pobres de corpos saudáveis, que deveriam ser obrigados a trabalhar em uma casa de trabalho (*poorhouse*); e os pobres ociosos ou vagabundos, que poderiam ser aprisionados ou confinados em uma casa de correção (*house of correction*). Mas, antes que qualquer recurso ao trabalho forçado ou ao encarceramento pudesse ser ativado, estas três populações estavam submetidas ao princípio da responsabilidade familiar. Em outras palavras, antes que a paróquia local tomasse qualquer medida, os membros da família do pobre seriam obrigados a fornecer o máximo possível de assistência.

As primeiras colônias norte-americanas importaram as leis dos pobres quase literalmente e estas foram posteriormente incorporadas aos sistemas jurídicos dos Estados durante o início da República Americana. Estas leis foram continuamente revigoradas e esteticamente adaptadas ao que podemos chamar de episódios periódicos da

revolução sexual. Isso é, em cada conjuntura histórica em que as obrigações legais da família eram de alguma forma enfraquecidas ou ameaçadas pela generalização do divórcio, pelo declínio da importância do casamento, ou pela libertação dos escravos que nunca haviam sido casados, as leis dos pobres eram reforçadas para punir aqueles que ameaçavam transferir os custos de seu bem-estar social para o Estado (MANDELKER, 1956a, p. 497–532; 1956b, p. 607–32). Na medida em que o divórcio tornou-se mais comum no século XIX, as leis dos pobres foram modificadas para exigir a pensão alimentícia pós-divórcio (HANSEN, 1999, p. 1123–53). Quando os escravos foram emancipados na década de 1860, eles foram imediatamente encorajados a contrair casamentos formais e subsequentemente submetidos a novas regras legais de apoio familiar e de dependência mútua (FRANKE, 1999, p. 251–309). Em muitos casos, aqueles que não cumpriram com as regras de obrigação econômica da responsabilidade familiar eram submetidos a sanções criminais, tais como trabalho forçado ou prisão. As leis dos pobres ajudaram ao Estado a conter os custos da transformação dos costumes sexuais por meio da imposição do apoio conjugal e familiar como uma obrigação econômica.

Se os pobres relutavam em estabelecer acordos vinculativos de casamento e de parentesco por meio do

consentimento, o Estado ficava muito feliz em conjurar estas uniões e impô-las ao pobre como obrigação legal de apoio mútuo. Se um servo masculino se recusava a pagar pelo apoio de seu presumido filho bastardo, ele seria chamado a realizar trabalho não remunerado para pagar suas dívidas com a paróquia local (MASON, 1994). Se escravos recentemente libertos continuavam a viver juntos fora do casamento, o Estado os obrigaria a casar e os ameaçaria com trabalho forçado se eles se recusassem a obedecer (FRANKE, 1999). Estas leis permaneceram em vigor até meados do século XX, quando entraram em conflito com os princípios da seguridade social gerida pelo Estado e defendidos pelos reformadores do *New Deal*. Em muitas instâncias, estas leis jamais foram completamente revogadas.

Da responsabilidade familiar privada à responsabilidade pública pela família

As formas abrangentes de seguridade social implementadas na Alemanha sob Otto von Bismarck nos anos de 1880, e em outros Estados europeus ao longo das décadas seguintes, eram muito incipientes para serem aceitas nos Estados Unidos, onde teriam que superar tanto o apego popular quanto o elitista às noções de responsabilidades familiar e pessoal.⁶ Durante o início do século XX, aqueles que eram contrários ao bem-estar social defenderam que a

socialização do risco destruiria a família como uma instituição moral ao deslocar a solidariedade econômica entre os parentes. Mesmo a assistência pública aos dependentes não-contribuintes, tais como as viúvas e os idosos, foi atacada como uma ameaça aos valores da responsabilidade familiar e do autossustento.

Com a passagem da Lei de Seguridade Social (*Social Security Act*) em 1935, os advogados da seguridade social reivindicaram uma vitória decisiva. O *New Deal* introduziu formas abrangentes de seguridade social contra os acidentes de trabalho, desemprego e envelhecimento, e removeu definitivamente uma classe de trabalhadores (trabalhadores masculinos, brancos e padrão) do sistema de responsabilidade familiar da lei dos pobres. Na esperança de capitalizar esta vitória, os administradores federais do Conselho da Previdência Social (*Social Security Board*) promoveram nos anos seguintes um ataque vigoroso à lei dos pobres do Estado e procuraram, na medida do possível, limitar sua aplicação (SCHORR, 1960, p. 23; MELNICK, 1994, p. 67–8). Contudo, muitos estados resistiram a estas ingerências e continuaram a fazer cumprir a responsabilidade familiar em programas de assistência pública para o pobre não contribuinte e não trabalhador - incluindo, mais notavelmente, o Programa de Auxílio às Crianças Dependentes (*Aid to Dependent Children*) ou ADC (posteriormente, renomeado AFDC) (Ibidem;

Ibidem, p. 69–70).

A linha divisória entre os programas federais de seguridade social e os programas de assistência pública geridos pelo Estado tornou-se cada vez mais significativa neste período. Em uma época em que o governo estava assumindo total responsabilidade social pelos trabalhadores masculinos padrão e seus dependentes, os requerentes de assistência pública foram relegados a uma tradição mais antiga de obrigações familiares privadas (ainda que impostas pelo Estado) (MANDELKER, 1956b, p. 626). Quando as mães solteiras, o cego, o deficiente, o doente mental ou o indigente reclamavam assistência pública, os departamentos de bem-estar social do Estado foram autorizados a investigar e a impor as obrigações familiares privadas antes de desembolsar quaisquer fundos públicos. Um filho adulto podia ser levado ao tribunal para pagar os custos domésticos de assistência de um pai idoso; tias e tios responsabilizados pelos custos de cuidado doméstico e de educação de um parente cego; e pais forçados a contribuir com o cuidado de uma criança louca. Para alguns Estados, o departamento de bem-estar social poderia reivindicar compensação retroativa pelos benefícios pagos ou confiscar a propriedade de um requerente falecido para reembolsar o erário.

Durante este período de rápida liberalização, o muito

criticado programa AFDC permaneceu firmemente embutido na tradição da lei dos pobres. Longe de eliminar progressivamente as disposições da responsabilidade familiar do AFDC, as legislaturas estaduais continuaram a fortalecê-las após a Segunda Guerra Mundial, reforçando a ideia de que as mulheres pobres deveriam olhar individualmente para os homens e não para o Estado como fonte de apoio. As chamadas regras do “homem da casa” ou do “pai substituto” foram impostas às mães do bem-estar social desde o começo do programa, servindo, assim, para criar uma relação jurídica de responsabilidade conjugal e paternal sem o consentimento pelas partes envolvidas. A partir dos anos de 1950, muitos Estados, incluindo a Califórnia, estenderam suas leis de responsabilidade familiar para incluir “pais ausentes” – os ex-maridos de mulheres separadas ou divorciadas, ou os pais biológicos de crianças nascidas fora do casamento (MELNICK, 1994, p. 96). Agora, mais que nunca, as mulheres eram lembradas de que seu bem-estar econômico dependia primeiramente de sua ligação legal com um homem.

No entanto, a sorte do AFDC mudou de maneira drástica por volta de 1965, graças, em grande parte, ao surgimento de um novo tipo de advogado de interesse público trabalhando em estreita colaboração com o emergente movimento dos direitos do bem-estar social

(DAVIS, 1993; AARONSON, 2013, p. 992). Ao montarem seus casos contra as leis de assistência pública, estes advogados olharam para as mudanças recentes no direito de família como um modelo dos tipos de liberdades que também poderiam ser estendidos àqueles tipos no bem-estar social. O direito de família sofreu de maneira eficaz um processo extraordinário de liberalização durante este período. Depois de mais de um século de pequenas mudanças, as leis que limitavam o divórcio, estigmatizavam as uniões não conjugais e discriminavam crianças ilegítimas foram revogadas ou deixaram de ser aplicadas no espaço de uma década, ou mais (SINGER, 1992, p. 1443–568). Paralelo à marginalização de regras mais antigas e baseadas em *status* que regulavam as relações sexuais, surgiu uma nova jurisprudência que reconheceu explicitamente a “liberdade sexual” como um direito protegido constitucionalmente. Em duas decisões marcantes, *Griswold v. Connecticut* (1965) e *Eisenstadt v. Baird* (1972), a Suprema Corte criou um “direito à privacidade” que limitava o poder do Estado de policiar as relações sexuais e íntimas no lar. No entanto, nenhuma destas inovações foi estendida a mulheres pobres com assistência social, que eram regularmente submetidas a investigações inconvenientes sobre suas histórias sexuais, a visitas domiciliares sem aviso e ao policiamento moral estrito sob a lei estatal. Quando o escopo do direito de família

entrou em uma nova era de relativas liberdades sexuais, o direito de bem-estar social – apropriadamente apelidado de “direito de família dos pobres” pelo jurista Jacobus tenBroek (1964, p. 257–84) – continuou a refletir o conservadorismo moral punitivo da tradição da lei dos pobres.

Transmitindo as vozes mais radicais do movimento pelos direitos do bem-estar social, advogados progressistas de interesse público questionaram o porquê de beneficiários de assistência pública e de habitações sociais serem ainda submetidos a tais formas intrusivas de vigilância moral. Se a Suprema Corte reconhecia o direito constitucional à privacidade sexual, então por que este direito não seria estendido às mulheres no bem-estar social? Se mulheres de classe média eram livres para dissolver casamentos à vontade e tinham cada vez mais poder para ganhar um salário independente no mercado de trabalho, então por que mulheres pobres deveriam permanecer presas aos vínculos privados da dependência econômica? Se o casamento já não mais contava para determinar o *status* legal de crianças de classe média, então por que as crianças de mães no bem-estar social ainda eram classificadas como ilegítimas e punidas pelos pecados dos pais?⁷ Em suma, os advogados interessados nas causas relativas à pobreza olhavam para a liberalização do direito de família para argumentar contra a continuidade da aplicação das obrigações familiares

privadas no contexto do bem-estar social.

O ambiente judicial e institucional dos anos de 1960 foi extraordinariamente propício a tais ambiciosas agendas de reforma social. Os litigantes de interesse público que almejavam reformar o bem-estar social encontraram uma audiência estranhamente receptiva na progressista Corte Warren e ainda na mais liberal Suprema Corte da Califórnia. Suas estratégias de litígio de caso de teste transformou a assistência pública estatal em uma questão federal, forçando a Suprema Corte a julgar problemas que teria raramente encontrado no passado. O resultado destas decisões foi tanto o de federalizar (e assim liberalizar) o controle do bem-estar social quanto o de alinhar suas disposições com as mudanças recentes no direito de família. No caso *King v. Smith* de 1968, o Chefe de Justiça Earl Warren decidiu que a regra do Alabama definindo o pai substituto violava os termos da Lei de Seguridade Social e estava em desacordo com o direito de família, que já não mais procurava punir relações extraconjugais e nem mais reconhecia qualquer validade de distinção de *status* entre crianças ilegítimas e legítimas (MELNICK, 1994, p. 84). Em outra decisão, o Juiz da Suprema Corte Brennan se opôs à aplicação da pensão alimentícia por considerá-la uma invasão de privacidade (Ibidem, p. 103). Como resultado destas decisões, cresceu dramaticamente o número de requerentes de bem-estar

social que se recusaram a cooperar com advogados distritais em questões de pensão alimentícia.⁸

Ao situar os benefícios do bem-estar social em bases mais seguras e afastá-los de regras comportamentais punitivas, as decisões da corte federal desta época tiveram o efeito de libertar as mulheres dos limites da dependência familiar privada. A mensagem geral transmitida por estas decisões era que o bem-estar social de mulheres pobres era uma responsabilidade pública equivalente à dos trabalhadores masculinos padrão. Qualquer que fosse seu estado civil, sua história sexual ou raça, as mulheres pobres eram tão merecedoras de um salário social quanto qualquer outro cidadão. Em uma época em que as mulheres de classe média estavam entrando na força de trabalho em números cada vez maiores e alcançando algum degrau de independência econômica dos homens, as mulheres solteiras no bem-estar social também pareciam conseguir um salário social que não mais era mediado por um “marido substituto”.

Os benefícios da assistência pública, por mais que servil, funcionavam como um salário social para mulheres solteiras – uma configuração que não tinha sido prevista na Lei de Seguridade Social e que muitos perceberam como uma perversão das intenções originais. Como Stephanie Coontz aponta, não foi tanto a *dependência* das mulheres do

Estado que colocou uma geração de reformadores sociais contra o Estado de bem-estar social; foi antes a percepção crescente de que o bem-estar social estava tornando as mulheres *independentes* dos homens individuais e liberando-as das obrigações da família privada (COONTZ, 2000, p. 59).

Esta mudança particular para o sistema fordista de salário familiar foi profundamente perturbadora para pessoas situadas à direita do espectro político, e seria justo dizer que isto cristalizou a enorme repercussão do bem-estar social nos anos de 1970. Nesta época, começava-se a ouvir o argumento – ecoado tanto por neoliberais, como Gary Becker, e neoconservadores, como Daniel Bell e Daniel Patrick Moynihan – de que as despesas públicas com o bem-estar social estavam tornando as mulheres muito independentes de pais e prováveis maridos e, assim, subsidiando efetivamente a ruptura da família. Os neoliberais e neoconservadores estavam unidos em sua oposição à expansão do Estado de bem-estar social sob o signo da “liberdade sexual”, embora suas motivações fossem muito diferentes. Os neoconservadores temiam que a subsidiarização de escolhas de estilos de vida não-normativos pelo Estado de bem-estar social fragilizasse os fundamentos morais da ordem social. Os neoliberais eram motivados principalmente por preocupações econômicas: se

um crescente número de mulheres reclamava tanto igualdade salarial quanto um salário social independente, a expansão resultante das reivindicações sobre o Estado ameaçava exacerbar o problema da inflação.

Neoliberalismo e o ressurgimento da responsabilidade familiar

O desenvolvimento da posição de Milton Friedman sobre o bem-estar social é exemplar desta mudança. Até 1970, Friedman era um defensor pragmático de pelo menos alguns dos elementos do Estado de bem-estar social do *New Deal*, e, de fato, estava ativamente envolvido em esforços para estender a assistência pública, sob o governo Nixon, às famílias com crianças dependentes. O seu pragmatismo estava de acordo com o consenso bipartidário sobre a premissa básica do bem-estar social redistributivo que existia até o final dos anos de 1960. Até este momento, tanto democratas como republicanos estavam comprometidos com as políticas redistributivas do salário familiar, embora estivessem divididos sobre se deveria ou não este salário ser estendido aos homens afro-americanos. Em 1969, no entanto, até mesmo o presidente republicano Nixon estava convencido de que o programa de assistência pública, AFDC, deveria ser mais inclusivo e assegurado em uma base

federal e mais firme. Seu novo programa proposto – o Plano de Assistência à Família (*Family Assistance Plan*) ou FAP – prometia estender as garantias de renda básica aos homens, às famílias com pai e mãe e aos que trabalham com baixa remuneração.⁹ O programa também prometia incluir, pela primeira vez, os homens afro-americanos nos benefícios de bem-estar social. A reforma respondia aos críticos progressistas e conservadores do antigo programa AFDC: moldado da mesma maneira pela qual foi tomada a subsidiarização de vidas imorais de mães solteiras, o apoio do bem-estar social funcionaria agora como uma extensão do salário familiar fordista e buscava fortalecer as estruturas normativas de parentesco, priorizando famílias intactas e pais empregados; ao mesmo tempo, a estrutura normativa do salário familiar seria estendida também aos homens afro-americanos.

Quando foi proposto pela primeira vez, o Plano de Assistência à Família de Nixon atraiu uma aliança extraordinariamente ampla de apoiadores – que incluía o presidente republicano e o conservador moderado Richard Nixon, o neoliberal Milton Friedman, o democrata Moynihan, os liberais e esquerdistas do Movimento Nacional de Direitos de Bem-Estar Social (*National Welfare Rights Movement*), e economistas liberais como John Kenneth Galbraith e James Tobin. Evidentemente, também

havia claras diferenças de opinião entre aqueles que apoiavam o plano – Friedman, por exemplo, previa uma forma mais frugal de redistribuição do bem-estar social que aquela privilegiada pelos liberais ou esquerdistas (em correspondência privada, Friedman admitiu ver o imposto de renda negativo como um passo pragmático para a eliminação de todos os programas de bem-estar social) (FRIEDMAN apud BURGIN, 2012, p. 197). Mas, com exceção de algumas vozes feministas e dissidentes no Movimento Nacional de Direitos de Bem-Estar Social, todos concordaram que o bem-estar social, em sua forma existente, prejudicava a família tradicional. E todos convergiram para a necessidade de manter algum tipo de sistema de bem-estar social redistributivo. Na década de 1960, até mesmo Friedman reconheceu a necessidade de um programa de redistribuição de renda básica para amenizar as inevitáveis falhas do mercado de caridade privada.

Em sua concepção ampla, o plano era inspirado no trabalho do democrata católico (e futuro neoconservador) Daniel Patrick Moynihan (1967 [1966], p. 39–124), que em seu *The Negro Family: The Case for National Action* denunciou os efeitos corrosivos dos benefícios do bem-estar social para as mães solteiras sobre a masculinidade e a família negras. Ao estender os direitos de bem-estar social aos maridos e pais afro-americanos, Moynihan esperava

incluí-los nas normas estabilizadoras da família e desfazer os danos morais infligidos pelo antigo programa AFDC (KORNBLUH, 2007, p. 148).

Em seus detalhes práticos, no entanto, o Plano de Assistência à Família era baseado na ideia de um imposto de renda negativo proposto pela primeira vez por Friedman, em 1962 (FRIEDMAN; FRIEDMAN, 1962, p. 192–5). Friedman concebeu o imposto de renda negativo como uma forma de canalizar a redistribuição de renda por meio do sistema tributário federal, eliminando assim os custos administrativos excessivos associados a programas de bem-estar social. A cada apresentação do imposto anual, aqueles cuja renda caísse abaixo de um certo limite receberiam uma quantia em dinheiro em troca, garantindo-lhes um salário de subsistência básico anual. Ao substituir o bem-estar social em espécie pela forma mais líquida de benefício – dinheiro – Friedman pensava que o imposto de renda negativo encorajaria os pobres a se comportarem como atores responsáveis do livre mercado. Com seu sistema mínimo mas eficiente de redistribuição, o imposto de renda negativo contornaria o paternalismo incapacitante do Estado de bem-estar social e minaria a base de poder entrincheirada dos burocratas liberais do bem-estar social (Idem, 1980, p. 120-123). Isto também eliminaria os riscos morais embutidos no antigo programa AFDC – aqueles de promover o não

trabalho e a ruptura familiar – ao estender subsídios àqueles em trabalhos com baixa remuneração e famílias intactas.

Em 1970, a Câmara dos Representantes (*House of Representatives*) controlada pelo Partido Democrata aprovou as recomendações de Nixon por ampla maioria. O sucesso do Plano de Assistência à Família foi, no entanto, de curta duração. Mais tarde naquele ano, o plano foi totalmente derrotado por uma coalizão de republicanos e democratas no Senado, pressagiando uma reorganização de longo prazo da esquerda e da direita no cenário político norte-americano. Planejado para atender a todas as partes interessadas, a versão final do Plano de Assistência à Família acabou frustrando a todos. Os ativistas dos direitos do bem-estar social objetaram que o plano reduziria os benefícios para bem abaixo da linha da pobreza para a maioria dos beneficiários do bem-estar social, eliminaria o direito a uma audiência justa e reintroduziria poderes arbitrários de vigilância (CHAPPELL, 2010, p. 90–1). Economistas do livre mercado, como Friedman, pensavam que o plano acabaria complicando, em vez de simplificando, a atual burocracia do bem-estar social e não removeria suficientemente os desincentivos ao trabalho (RUGER, 2011, p. 120–1).

O que derrotou o plano, contudo, não foram tanto estas objeções específicas, mas a própria decisão de Nixon de abandonar a política de consenso sobre o bem-estar social

em um contexto de inflação crescente.¹⁰ No primeiro ano de sua presidência, Nixon se cercou de conselheiros políticos como Moynihan e Robert Finch, que o convenceram de que uma expansão do salário familiar era a melhor maneira de aplacar as tensões raciais, ao mesmo tempo que lhe permitia arrancar a classe trabalhadora branca de sua filiação tradicional ao partido Democrata. Em seu segundo ano no governo, as perspectivas econômicas azedaram e Nixon estava menos convencido de que esta estratégia funcionaria. Em vez disso, ele decidiu, a portas fechadas, abandonar qualquer tentativa de reforma do AFDC e, ao mesmo tempo, supervisionava algumas das expansões mais generosas da Seguridade Social na história do programa (QUADAGNO, 1994, p. 158). A Seguridade Social era (e ainda é) um dos programas de seguridade social menos controversos do *New Deal*, precisamente porque permanece relativamente intocada pelas questões normativas de raça, gênero e formação familiar que se cruzam em programas como o AFDC.

Quando Nixon recuou da agenda de reforma do AFDC, o consenso extraordinário que se formou em torno do projeto de expansão do salário familiar se desfez e se reorganizou em posições políticas distintas. Como a economia em expansão em meados da década de 1960 deu lugar à inflação crescente da década de 1970, o AFDC

tornou-se a pedra de toque para debates cada vez mais acirrados sobre a própria viabilidade da redistribuição do bem-estar social. Em particular, as demandas crescentes do movimento pelos direitos do bem-estar social – juntamente com seus sucessos nos tribunais federais – convenceram muitos antigos apoiadores pragmáticos do Estado de bem-estar social do *New Deal* de que um ponto crítico havia sido atingido. A importação de argumentos de “liberdade sexual” para a de direitos de bem-estar social abriu a possibilidade distinta de que o governo federal seria agora obrigado a subsidiarizar a existência de mulheres que desejassem viver sem o apoio de um homem, aumentando assim consideravelmente os encargos para os cofres públicos. Neste sentido, o fenômeno da estagflação (combinando inflação e desemprego) passou a ser entendido como muito mais do que um problema macroeconômico no sentido convencional do termo – o que refletia era uma ruptura da própria ordem moral, uma inflação insustentável das demandas libidinais e monetárias além dos limites estabelecidos pelo consenso keynesiano. Se fosse possível imaginar uma expansão das despesas do Estado de bem-estar social para incluir homens não brancos na categoria de chefe de família, não se poderia questionar a premissa normativa da própria família chefiada por um homem sem frustrar completamente a aritmética de restrições das

despesas públicas – e, assim, gerar uma hiperinflação.

Neste novo contexto econômico, os neoliberais do livre mercado, como Friedman, que certa vez aceitou a necessidade pragmática de um salário familiar subsidiado pelo Estado, começaram a formular uma nova filosofia política distinta de valores familiares não redistributivos. Eles agora percebiam os “incentivos perversos” do Estado de bem-estar social da Grande Sociedade (*Great Society*) como responsáveis tanto por uma ruptura nos valores familiares quanto por uma inflação insustentável das demandas monetárias. Voltando-se contra o Estado de bem-estar social do *New Deal*, eles agora exigiam a reinvenção estratégica de uma tradição mais antiga de responsabilidade familiar baseada na lei dos pobres, usando os instrumentos combinados da reforma do bem-estar social, mudanças na tributação e na política monetária.

Em 1980, por exemplo, Friedman, que tinha sido tão instrumental na campanha por um salário familiar expandido, reiterou os argumentos do início do século XX de que o bem-estar social era fundamentalmente prejudicial aos vínculos da responsabilidade familiar. Apontando o exemplo da Seguridade Social, Friedman observou que as obrigações naturais de parentesco que obrigavam outrora os filhos a cuidar dos pais na velhice foram suplantadas por um sistema impessoal de seguridade social cujo efeito de longo

prazo era usurpar o lugar da família:

a diferença entre a Seguridade Social e os arranjos anteriores é que a Seguridade Social é compulsória e impessoal – os arranjos anteriores eram voluntários e pessoais. A responsabilidade moral é uma questão individual, não uma questão social. Os filhos ajudavam os pais por amor e dever. Eles agora contribuem para o apoio dos pais de outra pessoa, por compulsão e medo. As transferências anteriores fortaleceram os vínculos da família; as transferências compulsórias os enfraqueceram (FRIEDMAN; FRIEDMAN, 1980, p. 106).

Assim como Friedman, Gary Becker atribui ao AFDC (junto com os programas de seguridade social e serviços públicos, como a educação estatal) o enfraquecimento dos vínculos de obrigação familiar. Para Becker, a família em seu estado de equilíbrio ou de livre mercado poderia ser entendida como servindo a um tipo de função de seguridade natural que foi fatalmente perturbada quando o Estado de bem-estar social socializou a seguridade.¹¹ Escrevendo no início dos anos de 1980, Becker credita ao Estado de bem-estar social do pós-guerra a destruição do altruísmo natural da família, mas supõe que o declínio do bem-estar social iniciado por Reagan acabaria obrigando os pobres a restaurar os vínculos de parentesco como uma fonte de bem-estar social privatizada (BECKER, (1993 [1981], p. 360).

Uma vez restaurada a questão da família ao seu lugar central na crítica neoliberal do bem-estar social, estamos em uma posição muito melhor para entender a nuance da posição neoliberal sobre a liberdade sexual. É quase universalmente assumido que os estudiosos neoliberais da legalidade eram simpáticos à – talvez até responsáveis, em última instância, pela – jurisprudência da privacidade que transformou a liberdade sexual em um direito constitucional (limitado) no final dos anos de 1960 e de 1970. Portanto, um certo tipo de crítica de esquerda ao neoliberalismo considera que ele inspirou a ética individualista da escolha sexual informando casos marcantes, tais como a decisão *Roe vs. Wade* de 1973 e, por extensão, todos os outros casos envolvendo o reconhecimento de um direito constitucional à liberdade sexual.¹² De fato, o oposto é verdadeiro: um estudioso como Richard Posner, que de outra forma apoiava a extensão do contrato comercial privado (em áreas como o comércio de drogas, sexos e bebês) era inequivocamente contrário à ideia de um direito constitucional à liberdade sexual, pela simples razão de que isto poderia impor uma obrigação ao Estado de subsidiar e permitir ativamente as liberdades em questão.¹³ Foi exatamente isto que ocorreu quando a jurisprudência sobre privacidade sexual foi estendida aos beneficiários do bem-estar social na década de 1970. Em vez disso, os neoliberais apóiam a noção mais

limitada de que a liberdade contratual privada (em oposição a um direito constitucional à liberdade) deveria ser estendida a todas as arenas da vida social e íntima, desde que os custos associados sejam totalmente internalizados pelas partes contraentes. Caso contrário, os neoliberais não estão menos dispostos que os conservadores sociais a invocar a necessidade de obrigações extracontratuais no casamento e na paternidade-maternidade e estão mais que preparados para exigir sua aplicação por parte do Estado.

Posner e Becker eram firmemente contrários ao divórcio sem culpa, não por qualquer preocupação moral explícita com o declínio da vida familiar (as crescentes taxas de divórcio no final do século XX eram inevitáveis, Becker insiste), mas por causa dos custos sociais potenciais envolvidos na assistência de mulheres e crianças dependentes (POSNER, 1994, p. 181–9; BECKER, 1998 [1992], p. 98–100). Quando mulheres e homens deixam de privatizar os custos de seu comportamento sexual, transferindo estes custos para o Estado, os neoliberais apresentam um caso excepcional para a imposição de obrigações extracontratuais. Em casos de dissolução conjugal, as responsabilidades legais de pensão alimentícia devem prevalecer sobre os desejos das partes envolvidas. Conforme observado pelo estudioso de direito da Escola de Chicago Richard A. Epstein, as regras de bem-estar social

deveriam “seguir o padrão básico de obrigação natural, tal como este é percebido no seio das famílias” (Idem, 1998, p. 23). O desafio da reforma neoliberal do bem-estar social é “transformar [esta] inclinação em dever” e, assim, em “derivar um 'ser' de um 'dever’” – uma tradução precisa da filosofia da lei dos pobres da caridade natural na família.¹⁴

O ressurgimento da responsabilidade familiar na prática: de Reagan a Clinton

A crítica neoliberal do bem-estar social teve uma profunda influência na história subsequente da política social norte-americana e informou tanto os esforços diretos para reviver as leis dos pobres quanto as intervenções muito mais gerais no âmbito da política monetária e fiscal, que em conjunto tiveram o efeito de transferir a responsabilidade econômica para a família. Como governador da Califórnia no final dos anos de 1960 e de 1970, Ronald Reagan foi um dos primeiros a implementar os desideratos dos neoliberais com relação à reforma do bem-estar social. Em 1971, Reagan promoveu uma ampla Lei de Reforma do Bem-Estar Social (*Welfare Reform Act*) por meio da legislatura californiana, com o objetivo de reativar as disposições estatais da lei dos pobres. Nas palavras da força-tarefa de Reagan sobre a reforma do bem-estar social, a intervenção foi concebida

para

fazer cumprir o princípio de que os membros da família são responsáveis pelo apoio dos parentes. Em sua forma mais simples, o argumento era que cada dólar contribuído por um parente de uma pessoa que constava nas listas do bem-estar social era um dólar economizado pelo contribuinte. No entanto, os objetivos da reforma do bem-estar social foram além e identificaram a família como a unidade básica na sociedade, enfatizando o aumento da dependência da família e eliminando aspectos do sistema do bem-estar social que constituem incentivos para a ruptura da família (ZUMBRUN; MOMBOISSE; FINDLEY, 1973, p. 769).

Com recomendações que se estendem a todos os programas de assistência pública do Estado, a reforma do bem-estar social de Reagan acabou restabelecendo as regras de responsabilidade familiar que cobrem as relações entre filhos adultos e pais idosos; avós, tias, tios e crianças pobres; pais e mães solteiras menores de idade; bem como padrastos e crianças não adotivas – com a maior parte da atenção voltada para mães solteiras e seus “maridos ausentes” (Ibidem).

Como presidente, Reagan tentou traduzir seu projeto californiano de reforma do bem-estar social para o cenário federal, sem sucesso. Em vez disso, o projeto de Reagan foi levado à fruição final pelo presidente Clinton, cuja

monumental reforma do bem-estar social de 1996 federalizou efetivamente a tradição da lei dos pobres, transformando a burocracia norte-americana do bem-estar social em um imenso aparato nacional para policiar e fazer cumprir as obrigações de pensão alimentícia entre os pobres beneficiários do bem-estar social.

Além destes esforços diretos para reviver a lei dos pobres estaduais de responsabilidade familiar, contudo, a influência da tradição da lei dos pobres pode ser observada em muitos outros aspectos da campanha neoliberal para reformar a política monetária e fiscal. Isso pode ser constatado nos esforços para revogar o imposto sobre herança, uma campanha que foi fortemente apoiada pelos pensadores neoliberais na década de 1970; nas resistências fiscais (*tax revolts*) locais e estaduais que começaram na Califórnia no final da década de 1970 e depois se espalharam pelo país, colocando limites permanentes ao poder do estado de gastar, tributar e, mais importante, redistribuir a riqueza; na guerra de desgaste (*war of attrition*) para substituir a Seguridade Social e o seguro de saúde com base no trabalho por estratégias de acumulação de ativos privados; e nos esforços para promover a casa própria como uma forma de “bem-estar social baseado em ativos” sob Clinton e George W. Bush. Tendemos a esquecer o quão central a problemática da família era para cada uma destas campanhas, mas esta

sempre esteve em primeiro lugar, sobretudo aos olhos dos formuladores de políticas neoliberais, que viam o bem-estar social baseado em ativos como uma forma de substituir os “vínculos impessoais” da seguridade social com formas familiares de acumulação e transmissão de riqueza.¹⁵

Podemos observar também as várias maneiras pelas quais os cortes no financiamento público em saúde, educação e bem-estar social têm empurrado cada vez mais pessoas de volta às formas de autocuidado e de apoio mútuo baseadas no parentesco e como a expansão do crédito ao consumidor transformou as despesas deficitárias das famílias em um substituto para as despesas deficitárias do Estado. Hoje, a responsabilidade familiar muitas vezes assume a forma de dívida intergeracional em que os pais e outros membros da família estão ativamente implicados nas obrigações de dívidas dos filhos, inscritos como fiadores ou são obrigados a colocar seu patrimônio imobiliário como garantia para financiar a mobilidade social (ou simplesmente a estagnação) das gerações mais jovens. Também aqui as prescrições da política neoliberal desempenharam um papel importante, já que Friedman e Becker foram os primeiros a sugerir que o investimento em “capital humano”, como a educação, deveria ser responsabilidade da família, auxiliado e incentivado pelos mercados de crédito privados, não pelo Estado. Suas prescrições políticas tiveram uma profunda

influência no financiamento do ensino superior nos Estados Unidos, uma vez que o governo federal e os estados reduziram progressivamente o financiamento público e os mercados de crédito privados se expandiram para suprir a lacuna – com os pais frequentemente atuando como os co-signatários ou fiadores das dívidas estudantis. Gostaria agora de abordar mais detalhadamente a questão do financiamento do ensino superior, com o objetivo de mostrar o quão central o conceito de responsabilidade familiar era para o pensamento neoliberal sobre a teoria do capital humano.

Capital humano, dívida doméstica e responsabilidade familiar

Hoje, a teoria do capital humano é quase sinônimo do neoliberalismo da Escola de Chicago, graças, em grande parte, à publicação dos seminários de Foucault no Collège de France.¹⁶ No final dos anos de 1950 e 1960, no entanto, o conceito de capital humano estava particularmente associado ao nome de Theodore Schultz, um economista que trabalhou ao lado de Friedman e de Becker na Universidade de Chicago, mas que seria descrito com mais precisão como um neokeynesiano, como Paul Samuelson, Robert Solow e Richard Musgrave. Schultz foi quem primeiro popularizou a ideia de que os gastos com serviços humanos, como a

educação, deveriam ser considerados um investimento, em vez de um ato de consumo – e, portanto, que a própria educação deveria ser considerada uma forma de capital ou de ativo que rendesse juros.

Especificamente, Schulz acreditava que o investimento em educação poderia ajudar a explicar um problema até então desconcertante no cálculo do crescimento econômico nacional, um problema que havia sido identificado pela figura de Solow, uma figura fundadora do pensamento neoclássico sobre crescimento econômico. Em dois artigos seminais no campo, Solow relatou que apenas uma pequena parte do rápido crescimento econômico dos Estados Unidos no início do século XX poderia ser atribuída a aumentos no tamanho da força de trabalho ou do capital físico – as fontes de investimento tradicionalmente consideradas como responsáveis pelo crescimento do PIB (SOLOW, 1957; 1962). Schultz pensava que esse problema poderia ser resolvido se fosse levado em conta o aumento sustentado dos investimentos públicos e privados em educação ocorridos durante este período, um aumento que não era o resultado de nenhuma decisão política consciente, mas que, no entanto, tinha o efeito desejável de melhorar muito o PIB. O investimento em capital humano, portanto, foi o fator de produção que faltava no pensamento sobre crescimento econômico.

As reflexões de Schultz o levaram a uma série de conclusões práticas sobre o papel do investimento público na educação. Em primeiro lugar, Schultz argumentou que se o investimento aleatório no ensino superior foi responsável por uma parcela tão grande do crescimento econômico nacional, então o governo federal faria bem em adotar uma política ativa de investimento sustentado no setor educacional. Em segundo lugar, ele argumentou que o subinvestimento seletivo na educação da classe trabalhadora, dos afro-americanos e das mulheres poderia ser responsável pela discriminação no mercado de trabalho experimentada por estas populações (SCHULTZ, 1961; 1972). O subinvestimento na educação não era apenas uma fonte de desigualdade econômica, racial e de gênero; era também um desperdício de recursos humanos nacionais que poderia ter aumentado muito o PIB se eles tivessem sido empregados. Quando Friedman, comentando um dos projetos de Schultz, perguntou-lhe sobre a questão crítica de se o retorno do investimento em educação era atribuído principalmente ao indivíduo ou à coletividade, Schultz respondeu que tal investimento aumentava a renda nacional e, portanto, era do interesse do público como um todo. Além disso, a oferta pública de educação gratuita permitiu que ricos e pobres frequentassem a faculdade, independentemente da riqueza da família; o aumento correspondente nos

salários dos estudantes pobres poderia ser justificado da mesma forma que o imposto progressivo (Idem, 1961, p. 15).

Pode-se dizer que a teoria do capital humano de Theodore Schultz inspirou a Lei do Ensino Superior (*Higher Education Act*) de 1965, uma lei que dobrou o orçamento federal para o setor educacional, aumentou o número de bolsas disponíveis para estudantes de baixa renda e criou um programa de empréstimos estudantis garantidos a ser subsidiado pelo governo federal. Em 1972, o Congresso complementou esta lei aprovando um programa de bolsas para estudantes de baixa renda (posteriormente, renomeado como bolsas Pell (*Pell grants*)). Estas políticas tiveram o efeito de acolher um número sem precedentes de estudantes de baixa renda, negros, latinos/as e mulheres em faculdades e universidades, uma mudança demográfica que logo seria refletida nas demandas políticas e pedagógicas do movimento estudantil. Como Schultz havia previsto, o investimento federal sustentado no ensino superior funcionou muito como um “imposto sobre herança” (Ibidem): ao redistribuir os custos da educação por meio da base tributária, o presidente Johnson possibilitou aos estudantes sem riqueza familiar o acesso a uma instituição que já havia sido um importante canal de reprodução de classe. Durante a década de 1970, as bolsas Pell foram generosas o suficiente para cobrir tanto as taxas de matrícula

quanto os custos de vida, liberando os estudantes da necessidade de depender das contribuições de seus pais (METTLER, 2014, p. 53).

Desde o início, Schultz teve seus críticos. Friedman e Becker, em particular, desenvolveram uma perspectiva sobre o capital humano que destacou o valor do privado em oposição ao retorno público do investimento e levou a recomendações de políticas em total desacordo com as de Schultz. Em sua publicação de 1962, *Capitalism and Freedom*, Rose e Milton Friedman pronunciaram-se decisivamente a favor do investimento privado em capital humano. Aqui, eles argumentaram que os retornos do investimento em educação deveriam ser atribuídos inteiramente ao estudante individual e que quaisquer benefícios sociais ostensivos eram meramente a soma dos ganhos salariais privados (Ibidem, p. 100-1). O estudante individual deveria, portanto, ser responsabilizado pelos custos de sua educação. Os Friedmans concordaram com Schultz que houve um subinvestimento maciço no ensino superior, mas, ao contrário de Schultz, acreditavam que esta falha poderia ser melhor remediada por meio da liberalização do crédito. O fato de que os estudantes de baixa renda eram incapazes de pagar por um diploma e, assim, discriminados no mercado de trabalho poderia ser atribuído a “imperfeições no mercado de capitais”, ou seja, à ausência

de um mercado líquido para empréstimos estudantis privados (Ibidem, p. 107). Na melhor das hipóteses, os Friedmans admitiram que o Estado poderia desempenhar um papel mínimo na remediação dessa situação, concedendo empréstimos reembolsáveis por meio do sistema tributário e dependentes de ganhos futuros (Ibidem, p. 102–5).¹⁷ Mas eles viram claramente o mercado de crédito privado como a fonte mais eficiente de financiamento para empréstimos estudantis e pensaram que os incentivos do governo aos bancos eram a melhor maneira de estimular este mercado.

Becker tinha uma posição muito semelhante à de Friedman, mas, como macroeconomista, ele sempre esteve muito mais atento aos fundamentos íntimos e domésticos do investimento em capital humano e, portanto, tem o mérito de tornar explícito o que permanece por dizer no trabalho dos outros neoliberais. A educação pública gratuita, Becker argumentou, poderia ser criticada pelos mesmos motivos que o imposto de renda progressivo, que (em suas palavras) “inicialmente reduz a desigualdade”, mas acaba elevando o “nível de equilíbrio da desigualdade... porque as famílias reduzem seus investimentos nos descendentes” (Idem, 1981, p. 222). Se pudéssemos somente fechar a torneira dos gastos do governo, as famílias redescobririam espontaneamente seu altruísmo natural e voltariam a investir em seus filhos. O

argumento era improvável e estava em desacordo com as evidências, mas permitiu a Becker identificar os mercados de crédito privados como uma alternativa lógica (Ibidem). No mundo ideal de Becker, os estudantes voltariam a olhar para a família como uma fonte de apoio econômico e, ainda assim, as antigas estratificações de riqueza familiar seriam simultaneamente diferidas e elasticizadas por meio da expansão das oportunidades da dívida privada.

A perspectiva microeconômica de Becker sobre o investimento em capital humano era uma imagem espelhada das teorias mais familiares dos neoliberais da Escola de Chicago e da Escola da Virginia, que defendiam que o déficit público e a dívida nacional resultante tiveram o efeito infeliz de “excluir” os mercados de crédito privados e desencorajar o investimento privado. Mas, enquanto Friedman e James M. Buchanan se referiam principalmente ao investimento empresarial, o que Becker queria dizer com investimento privado era investimento familiar e intergeracional. Se o governo apenas reduzisse seus investimentos em bens públicos, Becker supôs, a família retomaria seu papel adequado de investir nos filhos (Ibidem). Além disso, a responsabilidade econômica tradicional da família em garantir o bem-estar social de seus membros seria amplamente expandida pelo estímulo de mercados de crédito apropriados. Com uma pequena ajuda do governo, a

antiga tradição da lei dos pobres de responsabilidade familiar poderia ser reinventada sob a forma de uma dívida intergeracional infinitamente elástica.

Friedman, em particular, teve uma influência direta nesta trajetória de financiamento do ensino superior nos Estados Unidos. Reagan, um forte oponente do movimento estudantil de Berkeley, invocou a versão de Friedman da teoria do capital humano para atacar as estruturas de financiamento da Universidade da Califórnia como governador da Califórnia no final dos anos de 1960 (REAGAN, 1968, p. 109–17; FRIEDMAN, 1967, p. 86). O ensino gratuito, Reagan acreditava, tinha destruído as estruturas de incentivo de responsabilidade privada da família e, no processo, alimentou o antiautoritarismo do movimento estudantil. Somente um retorno ao investimento parental e privado na educação dos filhos, pensava ele, poderia resolver os problemas fiscais e morais associados à educação pública (REAGAN, 1968, p. 63). Poucos dias depois de tomar posse como governador do Estado da Califórnia, em 1967, Reagan aproveitou a oportunidade para anunciar um corte de dez por cento no orçamento anual da Universidade da Califórnia e das faculdades estaduais e, de maneira mais controversa, apresentou um plano para introduzir taxas de matrícula como uma forma de cobrir o déficit (ZEMAN, 1967, p. 1-20).¹⁸

O plano de Reagan de introduzir as taxas de matrícula foi derrotado pelos reitores em agosto de 1967, embora eles tenham permitido que Reagan aumentasse a receita como desejava mediante o aumento dos encargos administrativos existentes (HILL, 1967, p. 13).¹⁹ Em termos econômicos, a diferença entre o plano de Reagan e a eventual solução de compromisso dos reitores era mínima. No entanto, a ideia de introduzir taxas de matrícula foi entendida como um ataque simbólico devastador à tradição da educação superior gratuita. Uma vez que a taxa foi aceita em princípio, como alguém poderia permanecer comprometido com o ideal da educação gratuita? E que limites seriam impostos aos aumentos anuais? A experiência estadual de Reagan na reforma da educação serviu posteriormente como o modelo para a grande reforma do ensino superior que ele realizou como presidente (MUMPER, 1996, p. 94).

Quando olhamos para a história subsequente do financiamento do ensino superior nos Estados Unidos, é impressionante como as reformas neoliberais do setor seguiram as prescrições estabelecidas por Friedman e Becker. Desde as reformas de Reagan do ensino superior em 1980, a política federal tendeu a diminuir o poder aquisitivo das bolsas Pell e a pressionar pela expansão dos empréstimos estudantis federais e privados. Ao mesmo tempo, os

governos estaduais reduziram seus investimentos em universidades públicas, de modo que as instituições que eram gratuitas para os residentes do estado antes da década de 1980 se tornaram efetivamente privadas. O efeito desta deriva política, como poucos desconheceriam, tem inflado rapidamente os custos das taxas de matrícula e uma enorme expansão na dívida estudantil. Como movimentos como o Greve à Dívida (*Strike Debt*) explicaram tão bem, a desigualdade agora tende a se manifestar sob a forma de diferentes graus de servidão por dívida, em vez de exclusão total.

O que o movimento Greve à Dívida deixa de levar em conta, no entanto, é o fato de que a chamada dívida privada ou pessoal é, muitas vezes, uma dívida familiar e intergeracional. À medida que as taxas de matrícula dispararam e os limites de empréstimo aumentaram, tanto o governo federal quanto os financiadores privados pressionaram os estudantes a obter empréstimos que são assinados pelos pais em nome de seus filhos e nos quais as obrigações entre pais e filhos servem como uma espécie de substituto para assegurar a garantia (WANG; SUPIANO; FULLER, 2012). Não é o caso, então, que possamos negligenciar as obrigações de dívida das altas finanças ao valorizarmos nossas “dívidas... a nossos amigos, famílias e comunidades”, como o Greve à Dívida nos aconselha, uma

vez que o mercado global de dívida doméstica securitizada depende inteiramente de nossas obrigações íntimas uns com os outros, particularmente no nível da família.²⁰ O fato de não estarmos dispostos a abandonar tais obrigações serve como uma âncora altamente útil para o mercado de crédito securitizado, assegurando que os consumidores devedores permanecerão tipicamente vinculados a um contrato por muito mais tempo do que os agentes profissionais do mercado.

As figuras centrais do neoliberalismo norte-americano não podem, naturalmente, ser responsabilizadas pela enorme liberalização dos mercados financeiros que ocorreu a partir dos anos de 1980. Mas elas foram certamente algumas das primeiras a defender o déficit privado em detrimento do déficit público como forma de financiar o investimento em “capital humano”, e as primeiras a reivindicar o subsídio dos mercados de crédito privados como forma de satisfazer os desejos da minoria desencadeados pela revolução social dos anos de 1960. Friedman e Becker não poderiam ter previsto o quão dramaticamente os mercados de crédito ao consumidor se expandiriam nas décadas seguintes, tampouco poderiam ter antecipado quão perto o mercado de empréstimos estudantis se aproximaria de suas prescrições políticas. No entanto, eles entenderam muito claramente como os

mercados de crédito privados poderiam realizar a inclusão democrática sem perturbar as estruturas econômicas da riqueza familiar privada.

Hoje, os efeitos desta mudança nas finanças públicas são evidentes por experiência própria. O Sistema de Reserva Federal (*Federal Reserve*) publicou recentemente um relatório procurando explicar o fato de que um número crescente de jovens adultos em idade de vinte e até trinta anos continua vivendo na casa dos seus pais – uma tendência demográfica atribuída primeiro e principalmente à dívida universitária (BLEEMER; BROWN; LEE; KLAAUW, 2014). A mudança do investimento público para o privado no chamado capital humano revigorou fortemente a importância das redes de dívida familiar e herança na formação dos destinos sociais. O efeito de mais de três décadas de reforma econômica neoliberal foi o de restabelecer a função jurídica e econômica da família privada como a provedora de primeira linha do bem-estar social, muito de acordo com as prescrições políticas dos próprios neoliberais.

Notas

1. Lei de Responsabilidade Pessoal e Reconciliação de Oportunidade de Trabalho de 1996, H.R. 3734 104th Cong. (1995–1996).

2. Governador da Califórnia (Ronald Reagan), Projeto da Califórnia para a Reforma Nacional de Bem-Estar Social: Propostas para o Selo Nacional de Alimentação e Programa de Auxílio às Famílias com Crianças Dependentes (Sacramento, CA: Office of the Governor, 1974).
3. Richard Posner (1981, p. 190) se refere à “função de seguridade do casamento,” apontando para o fato de que se espera que o casamento sirva como uma forma de proteção de risco nos contextos sociais “onde o parentesco diminuiu, mas o mercado e a seguridade social ainda não são comuns” (ou, poderíamos acrescentar, diminuiu significativamente). A “função de seguridade” do casamento, Posner escreve, “emerge do fato de que a correlação entre a saúde dos cônjuges e outros fatores de bem-estar social é menor que um, portanto, dada a obrigação mútua de apoio e assistência, o casamento serve como uma forma de seguridade de saúde, alimentar e de vida.” Sobre a família como um mecanismo natural de seguridade, ver também Becker (1993 [1981]). Para Richard Epstein (1998, p. 23), as regras do bem-estar social deveriam “seguir o padrão básico de obrigação natural, tal como este é percebido no seio das famílias.” O desafio da reforma neoliberal do bem-estar social é “transformar [esta] inclinação em dever” e, assim, em “derivar um 'ser' de um 'dever'”. Para o argumento de que a “responsabilidade familiar e a solidariedade” têm sido enfraquecidas pelo Estado de bem-estar social, ver Buchanan (1960, p. 399). Sobre a ligação entre a destruição da família, o declínio da moralidade e o Estado de bem-estar social, ver Buchanan (1975, p. 71–85; 1976, p. 163–74).
4. Crowther refere-se especificamente à Nova Lei Inglesa

dos Pobres de 1834, que inspirou o sistema de assistência pública nos Estados Unidos do pós-guerra.

5. 43 Eliz. 1, ch.2, § VI (1601) (como anexado).
6. Para um relato comparado da seguridade social na Alemanha de Bismarck, em outros Estados europeus e nos Estados Unidos, ver Witt (2004, p. 71–102).
7. Estes argumentos foram lucidamente esboçados pelo professor de Direito de Yale Charles A. Reich (1965, p. 1245–57; 1966, p. 487–93).
8. Governador da Califórnia, Projeto da Califórnia para a Reforma Nacional do Bem-Estar Social, vii.
9. Há vários relatos históricos excelentes da FAP (Plano de Assistência à Família) e do movimento de direitos do bem-estar social. Ver Chappell (2007), Kornbluh (2007) e Nadesan (2005).
10. A mudança de rumo de Nixon sobre o salário da família negra pressagiava uma virada mais geral para a direita em sua administração. Ver Kornbluh (2007, p. 148–50).
11. Sobre a família como um mecanismo natural de seguridade, Ver Becker (1993 [1981], p. 281–2).
12. Esta suposição é amplamente difundida na literatura crítica sobre o neoliberalismo. Ver, por exemplo, Alstott (2014). Para uma refutação detalhada desta posição com respeito a Richard Posner, ver Cohen (2004, p. 77–124).
13. Nas palavras de Posner (1994, p. 7), as “decisões da Suprema Corte sobre privacidade sexual não são apenas pobremente refletidas, mas pobremente informadas.”
14. As palavras de Epstein seguem de perto as de um famoso julgamento sobre responsabilidade familiar realizado pela Suprema Corte de Illinois em 1896, *People v. James W. Hill*, 163 Ill. 186 (1896). Aqui foi declarado que o objeto tanto das leis dos pobres elizabetanas quanto daquelas promulgadas pelo Estado de Illinois era “proteger o

público da perda ocasionada pela negligência de um dever moral ou natural imposto aos indivíduos, e fazer isto transformando o dever moral imperfeito em uma responsabilidade estatutária e legal.”

15. Para um relato mais detalhado do papel da família nestas várias campanhas, ver Cooper (2017).
16. Ver a discussão de Foucault (2008, p. 215–37) sobre a teoria do capital humano de Gary Becker.
17. A visão de Friedman de um programa de empréstimo estudantil administrado pelo governo federal vinculado ao sistema tributário foi formalizada como o “empréstimo contingente à renda” e implementado na Austrália em 1989.
18. O orçamento da Universidade da Califórnia para 1967–8 foi eventualmente reduzido em US\$20 milhões.
19. As taxas administrativas existentes eram mínimas e somente poderiam ser gastas em despesas não instrucionais, tais como administração, serviços de saúde e de aconselhamento.
20. “Queremos uma economia onde nossas dívidas sejam para nossos amigos, famílias, e comunidades – e não para o 1%” (homepage of strikedebt.org).

Nota da tradução

Tradução realizada a partir do texto originalmente publicado em língua inglesa em: COOPER, Melinda. Neoliberalism's family values: welfare, human capital, and kinship. PLEHWE, Dieter; SLOBODIAN, Quinn; MIROWSKI, Philip (eds.). *Nine Lives of Neoliberalism*. London; New York: Verso, 2020, p. 95-119. Agradecemos à autora Melinda Cooper e à editora Verso as permissões

para traduzir este artigo e publicá-lo em português.

Referências

AARONSON, Mark Neal. Representing the Poor: Legal Advocacy and Welfare Reform during Reagan's Gubernatorial Years. *Hastings Law Journal*, v, 64, 2013.

ALSTOTT, Anne. Neoliberalism in US Family Law: Negative Liberty and Laissez-Faire Markets in the Minimal State. *Law and Contemporary Problems*, v. 77, n. 4, 2014, p. 25–42.

BECKER, Gary S. *A Treatise on the Family*. Cambridge: Harvard University Press, 1993 [1981].

BECKER, Gary S. Finding Fault with No-Fault Divorce. BECKER, Gary S; BECKER, Guity Nashat (eds.). *The Economics of Life: From Baseball to Affirmative Action to Immigration, How Real-World Issues Affect Our Everyday Life*. New York: McGraw Hill Education, 1998 [1992], p.98–100.

BECKER, Gary S. Unleash the Bill Collectors on Deadbeat Dads. *Bloomberg*, 18 de julho de 1994. Disponível em: bloomberg.com.

BLEEMER, Zachary; BROWN, Meta, LEE, Donghoon; KLAAUW, Wilbert van der. *Debt, Jobs, or Housing: What's*

Keeping Millennials at Home? Federal Reserve Bank of New York Staff Reports, 1 de novembro de 2014. Disponível em: newyorkfed.org.

BUCHANAN, James M. Methods and Morals in Economics: The Ayres-Knight Discussion. BREIT, W; CULBERTSONIN, J. William Patton (eds.). *Science and Ceremony: The Institutional Economics of C. E. Ayres*. Austin: University of Texas Press, 1976, p.163–74.

BUCHANAN, James M. *The Public Finances*. Homewood; Illinois: Richard D. Irwin, Inc. 1960.

BUCHANAN, James M. The Samaritan's Dilemma. PHELPS, E. S. (ed.). *Altruism, Morality, and Economic Theory*. New York: Russell Sage Foundation, 1975, p.71–85.

CHAPPELL, Marisa. *The War on Welfare: Family, Poverty and Politics in Modern America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

COHEN, Jean L. *Regulating Intimacy: A New Legal Paradigm*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

COONTZ, Stephanie. *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. New York: Basic Books, 2000.

COOPER, Melinda. *Family Values: Between Neoliberalism*

and the New Social Conservatism. New York: Zone Books, 2017.

CROWTHER, M. A. Family Responsibility and State Responsibility in Britain before the Welfare State. *The Historical Journal*, v. 25, n. 1, 1982, p. 131-145.

DAVIS, Martha F; NEED, Brutal. *Lawyers and the Welfare Rights Movement, 1960–1973*. New Haven: Yale University Press, 1993.

EPSTEIN, Richard. *Principles for a Free Society*. New York: Basic Books, 1998.

FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. London: Palgrave Macmillan, 2008.

FRANKE, Katherine. Becoming a Citizen: Reconstruction Era Regulation of African American Marriages. *Yale Journal of Law and the Humanities*, v.11, 1999, p. 251–309.

FRIEDMAN, Milton. Free' Education. *Newsweek*, 14 de fevereiro de 1967.

FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. *Free to Choose: A*

Personal Statement. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

HANSEN, Drew D. The American Invention of Child Support: Dependency and Punishment in Early American Child Support. *Yale Law Journal*, v. 08, n. 5, 1999, p. 1123–53.

HILL, Gladwin. Reagan Defeated on Tuition Plans: Regents Vote, 14–7, to Bar Fees at the University. *New York Times*, 1 de setembro de 1967, p.13.

KORNBLUH, Felicia. *The Battle for Welfare Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

MANDELKER, Daniel R. Family Responsibility under the American Poor Laws I. *Michigan Law Review*, v. 54, n. 4, 1956, p. 497–532.

MANDELKER, Daniel R. Family Responsibility under the American Poor Laws II. *Michigan Law Review*, v. 54, n. 5, 1956, p. 607–32.

MASON, Mary Ann. *From Father's Property to Children's Rights: The History of Child Custody in the United States*. New York: Columbia University Press, 1994.

MELNICK, R. Shep. *Between the Lines: Interpreting Welfare Rights*. Washington: Brookings Institution Press, 1994.

METTLER, Suzanne. *Degrees of Inequality: How the Politics of Higher Education Sabotaged the American Dream*. New York: Basic Books, 2014.

FRIEDMAN, Milton Friedman. Letter to Patrick Buchanan, dated October 25, 1973, Box 22, Folder 11, Friedman Papers apud BURGIN, Angus. *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets Since the Depression*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

MOYNIHAN, Daniel Patrick. The Moynihan Report. The Negro Family: The Case for National Action. RAINWATER, Lee; YANCEY, William L. *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*. Cambridge: MIT Press, 1967 [1966], p. 39–124.

MUMPER, Michael. *Removing College Price Barriers: What Government Has Done and Why It Hasn't Worked*. Albany: SUNY Press, 1996.

NADESAN, Premilla. *Welfare Warriors: The Welfare Rights Movement in the United States*. London: Routledge, 2005.

POSNER, Richard A. *Sex and Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

POSNER, Richard A. *The Economics of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

QUADAGNO, Jill. *The Color of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

REAGAN, Ronald. The Perils of Government-Sponsored Higher Education. _____. *The Creative Society: Some Comments on Problems Facing America*. New York: Devin-Adair Company, 1968, p.109–17.

REICH, Charles A. Individual Rights and Social Welfare: The Emerging Legal Issues. *Yale Law Journal*, v. 74, n. 7, 1965, p. 1245–57.

REICH, Charles A. Social Welfare in the Public-Private State. *University of Pennsylvania Law Review*, v. 114, n. 4, 1966, p. 487–93.

RUGER, William. *Milton Friedman*. London: Bloomsbury Academic, 2011.

SCHORR, Alvin Louis. *Filial Responsibility in the Modern American Family*. US 96. *Department of Health, Education and Welfare, Division of Program Research*. Washington: US Government Printing Office, 1960.

SCHULTZ, Theodore W. Investment in Human Capital. *The American Economic Review*, v.51, n. 1, 1961, p. 13–14.

SCHULTZ, Theodore W. Woman's New Economic

Commandments. *Bulletin of the Atomic Scientists* XXVIII, n. 2, 1972, p. 29–32.

SINGER, Jana B. The Privatization of Family Law. *Wisconsin Law Review*, v. 5, 1992, p. 1443–568.

SOLOW, Robert M. Technical Change and the Aggregate Production Function. *The Review of Economics and Statistics*, v. 39, 1957, p. 312–20.

SOLOW, Robert M. Technical Progress, Capital Formation, and Economic Growth. *The American Economic Review*, v. 52, 1962, p. 76–86.

TENBROEK, Jacobus. California's Dual System of Family Law: Its Origin, Development, and Present Status: Part I. *Stanford Law Review*, v. 16, n. 2, 1964, p. 257–84.

WANG, Marian; SUPIANO, Beckie; FULLER, Andrea. No Income? No Problem! How the Government is Saddling Parents with College Loans They Can't Afford. *Propublica*, 4 de outubro de 2012. Disponível em: propublica.org.

WITT, John Fabian. *The Accidental Republic: Crippled Workingmen, Destitute Widows, and the Remaking of American Law*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

ZEMAN, Ray. Reagan Pledges to Squeeze, Cut and Trim State Spending: Reagan Pledges Strict Government

Economy. *Los Angeles Times*, 6 de janeiro de 1967, p.1 e 20.

ZUMBRUN, Ronald A.; MOMBOISSE, Raymond M.;
FINDLEY, John H. Welfare Reform: California Meets the
Challenge. *Pacific Law Journal*, v.4, 1973.

**O Frankenstein do neoliberalismo:
liberdade autoritária nas
“democracias” do século XXI**

Wendy Brown

Quero devolver a liberdade à França. Quero tirá-la da prisão.

— Marine Le Pen, April 2017

Entrei para o UKIP (*United Kingdom Independence Party* - Partido da Independência do Reino Unido) porque acredito que é o único partido que realmente valoriza a liberdade e a aspiração. O UKIP é mais do que sobre a independência da UE; é sobre a independência de um Estado-babá (*nanny state*) intervencionista orwelliano; é sobre a independência para o indivíduo. É o único partido que acredita na responsabilidade pessoal e na igualdade de oportunidades, e não de resultados; e deposita confiança nas pessoas, e não nos políticos e na classe burocrática.

— Alexandra Swann, *The Guardian*

Apresentei minha filha de 23 anos, estudante de direito ... aos vídeos de Milo [Yiannopoulos], e ela diz que ele a faz sentir-se aliviada. E natural. E, para mim, ele é como uma camisa florida solta em um ambiente todo xadrez.

— Nome omitido, correspondência privada com a autora

Uma população predominantemente branca, sem escolaridade e cristã evangélica, animada pelo descontentamento,

pela raiva, pelo ferimento, ou por todos os três, levou Donald Trump ao poder.¹ Sim, ele também atraiu o apoio de alguns brancos escolarizados, de minorias raciais, dos ultrarricos, dos ultrassionistas e da direita alternativa. Mas sua base eleitoral foi e continua sendo os eleitores norte-americanos brancos sem diploma universitário, muitos dos quais reconheceram abertamente que ele não era qualificado para ser presidente.² Ele mobilizou não apenas o ressentimento de classe, mas também o rancor branco, especialmente o rancor branco masculino, contra a perda do orgulho de posição (social, econômica, cultural e política), no contexto de quatro décadas de neoliberalismo e globalização.

De fato, o neoliberalismo e, antes dele, o pós-fordismo, foi muito mais devastador para a classe trabalhadora negra norte-americana. Em 1970, mais de dois terços dos trabalhadores negros urbanos trabalhavam como operários; em 1987, esse número havia caído para vinte e oito por cento (SHATZ, 2017). Além do aumento do desemprego e do subemprego, os bairros da classe trabalhadora negra e pobre foram duramente atingidos pela redução do financiamento neoliberal das escolas públicas, dos serviços, dos benefícios sociais, e por mandatos draconianos de sentenças para crimes não violentos. Em conjunto, isto resultou em uma explosão da economia de drogas e de gangues, uma taxa catastrófica de encarceramento dos

negros e um abismo crescente entre as possibilidades de uma pequena classe média negra e o abandono social, econômico e político do resto da América Negra (GILLIGAN, 2017). Mas esta devastação é o conteúdo de promessas quebradas, não de um rancor retrospectivo sobre supremacia perdida ou direitos, não do esmagamento de imagos políticos e sociais do eu, da raça e da nação.

Claramente, a reação branca contra o destronamento socioeconômico pela política econômica neoliberal, e até mesmo o que Marine Le Pen chamou de “globalização selvagem”, está desenfreada por todo o euro-atlântico, onde trabalhadores brancos e habitantes de classe média enfrentam um acesso decrescente a rendas decentes, a habitações, a escolas, a aposentadorias e a futuros, e levantaram-se em uma rebelião política contra usurpadores sombrios imaginários e também contra os cosmopolitas e as elites que consideram responsáveis por abrir as portas de suas nações e jogá-los fora. Isto nós sabemos. Mas qual é a forma política desta raiva e sua mobilização? Os velhos termos comumente usados para descrever isso - populismo, autoritarismo, fascismo - capturam inadequadamente essa mistura estranha de belicosidade, desinibição e uma combinação antidemocrática de licença e apoio ao estatismo nas atuais formações sociais e políticas. Também não identificam os elementos específicos da razão neoliberal -

um alcance radicalmente estendido do privado, uma desconfiança da política e uma rejeição do social, que, juntos, normalizam a desigualdade e estripam a democracia - que moldam e legitimam estas paixões políticas da direita branca raivosa. E eles não captam o niilismo profundo que está transformando os valores em brinquedos, em verdades inconsequentes e o futuro em uma questão de indiferença ou, pior, um objeto de destruição inconsciente.

No que se segue, explorarei esta conjuntura a partir de um ângulo: o que gera as dimensões antipolíticas, porém libertárias e autoritárias, da reação popular de direita nos dias de hoje? Que novas iterações e expressões de liberdade foram forjadas a partir da conjuntura da razão neoliberal, do poder masculino branco ofendido, do nacionalismo e do niilismo não confessado? De que maneira a liberdade se tornou o cartão de visita e a energia de uma formação tão manifestamente não emancipatória, na verdade, caracterizada rotineiramente como anunciadora de uma “democracia iliberal” em seus ataques à igualdade de direitos, às liberdades civis, ao constitucionalismo e às normas básicas de tolerância e inclusão, e em suas afirmações do nacionalismo branco, do estatismo forte e de líderes autoritários? Como e por que a liberdade e o iliberalismo, a liberdade e o autoritarismo, a liberdade e a exclusão social legitimada e a violência social fundiram-se

em nosso tempo? De que maneira esta fusão desenvolveu um apelo e uma modesta legitimidade em nações anteriormente democráticas liberais? Este ensaio não fornece a genealogia que responderia de forma abrangente a estas questões, mas oferece uma primeira incursão. Segue vários tributários históricos e se baseia no improvável trio teórico de Friedrich Hayek, Friedrich Nietzsche e Herbert Marcuse: Hayek para dar um relato da racionalidade política de nosso tempo, Nietzsche e Marcuse para relatos da agressão rancorosa, desinibida, antissocial e niilista que explode em seu interior.

As lógicas e os efeitos da razão neoliberal

O neoliberalismo é comumente entendido como um conjunto de políticas econômicas que promovem ações irrestritas, fluxos e acumulações de capital por meio de tarifas baixas e impostos, desregulamentação das indústrias, privatização de bens e serviços anteriormente públicos, desmonte do Estado de bem-estar social e a dissolução do trabalho organizado. Foucault e outros também nos ensinaram a entender o neoliberalismo como uma racionalidade governamental que gera tipos distintos de sujeitos, de formas de conduta e de ordens de significado social e valor.³ Diferentemente da ideologia - uma distorção ou mistificação da realidade - a racionalidade neoliberal é produtiva, formadora do mundo: ela economiza todas as

esferas e os esforços humanos, e substitui um modelo de sociedade baseada em um contrato social produtor de justiça por uma sociedade concebida e organizada como mercados, e com estados orientados pelas necessidades do mercado. À medida que a racionalidade neoliberal se torna nosso senso comum generalizado, seus princípios não governam apenas por meio do Estado, mas também se espalham pelos locais de trabalho, pelas escolas, pelos hospitais, pelas academias, pelas viagens aéreas, pelo policiamento e por todas as formas do desejo e das decisões humanas. A educação superior, por exemplo, não é apenas reconfigurada pela racionalidade neoliberal como um investimento do capital humano em sua valorização futura; esta transformação torna literalmente ininteligível a ideia e a prática da educação como um bem público democrático. Tudo nas universidades é afetado por isto - níveis de ensino e prioridades orçamentárias, é claro, mas também os currículos, o ensino e as práticas de pesquisa, os critérios de admissão e de contratação, e as questões administrativas e de conduta. As coordenadas das nações democráticas ostensivamente liberais são reformadas de maneira semelhante. Por exemplo, logo após sua eleição em 2017, o primeiro-ministro francês Emmanuel Macron declarou sua determinação de fazer da França uma nação que “pensa e se move como uma *startup*” (CHARLTON, 2017). Do outro lado do oceano, Jared

Kushner, líder do Escritório da Casa Branca para Inovação Americana (*House Office of American Innovation*), encarregado de “consertar o governo com ideias de negócios”, proclamou: “O governo deveria ser administrado como uma grande empresa americana. A nossa esperança é que possamos alcançar sucesso e eficiência para os nossos clientes, que são os cidadãos” (PARKER; RUCKER, 2017).

Qual é a formulação específica de liberdade promovida pela razão neoliberal? Isto varia um pouco entre diferentes pensadores e instâncias do neoliberalismo, mas algumas generalizações podem ser feitas. A mais óbvia é a de que na medida em que a liberdade é submetida aos significados do mercado, ela é despida das valências políticas que a ligam à soberania popular e, por conseguinte, à democracia. Em vez disso, a liberdade é completamente equiparada à busca de fins privados, é apropriadamente desregulada, e é amplamente exercida para aumentar o valor, o posicionamento competitivo, ou a participação no mercado de uma pessoa ou firma. Seu único significado político é negativo - florescer onde a política e, especialmente, o governo estão ausentes. À medida que a razão neoliberal reconfigura desta maneira o significado, os sujeitos e os objetos da liberdade, ela mancha a esquerda como uma oposição *tout court* à liberdade, não apenas na economia. Uma breve volta aos neoliberais fundadores nos

permitirá entender com mais precisão este movimento.

O pensamento neoliberal nasceu à sombra do fascismo europeu e do totalitarismo soviético. Quaisquer que sejam suas significativas diferenças ontológicas e epistemológicas, os pensadores do Ordoliberalismo, os de Freiburg e os da Escola de Chicago, que fundaram a Sociedade Mont Pelerin, compartilhavam a convicção de que estas formações sombrias estavam em um *continuum* com o planejamento social difundido e com as economias políticas de seu tempo, geridas pelo Estado. Os Estados de bem-estar social keynesianos, a social-democracia e a propriedade pública, todos aparecem no “caminho da servidão.” Representam os perigos relacionados de elevar a noção do social e de conceber as nações em termos de sociedade, em vez de indivíduos, por um lado, e de interferir na ordem espontânea de interdependência e necessitar da provisão gerada por dar maior distância possível à liberdade individual, por outro.

Por que o ataque à sociedade e *ao social*? Para os neoliberais, como famosamente entou Margaret Thatcher, a sociedade não existe. A estrela-guia intelectual de Thatcher, Friedrich Hayek, lamentou “o social” como um termo ao mesmo tempo mítico, incoerente e perigoso, falsamente antropomórfico e, também, baseado no animismo (Idem, 1988, p. 108, 112-113; Idem, 1982, p. 75-76). O que torna a

crença no reino do social algo tão nefasto para Hayek é que ele conduz inevitavelmente a tentativa de deliberadamente situar nele a ordem e a justiça. Isto, por sua vez, implica minar a ordem dinâmica fornecida pela combinação de mercados e moralidades, nenhum dos quais emana da razão ou da intenção; em vez disso, ambos evoluem espontaneamente (Ibidem, p. 67,116-117; Ibidem, p. 66-68). Além disso, uma vez que a justiça concerne à conduta compatível com regras universais, é um termo inadequado quando aplicado à condição ou estado de um povo, como no termo “justiça social”. A justiça social é, então, mal orientada, ataca a liberdade em espírito e de fato, e ataca a moralidade tradicional, já que tenta inevitavelmente substituí-la pela ideia do Bem de um grupo.

Além de seu papel na implementação de políticas sociais mal orientadas, por que os neoliberais também se opõem *ao político*? Para Milton Friedman (2002), a dupla ameaça da política à liberdade repousa na sua concentração de poder inerente, que os mercados buscam dispersar, e no seu instrumento de coerção fundamental, seja por regulamentação ou imposição, enquanto os mercados representam a ideia de escolha. Embora ele reconheça que alguma medida de poder político é indispensável para sociedades estáveis e seguras, e até mesmo para a existência e a saúde dos mercados (direito patrimonial e contratual,

política monetária e assim por diante), para Friedman todo ato político, regra ou mandato é uma subtração da liberdade individual. Até mesmo a democracia direta, sempre que fica aquém da unanimidade, compromete a liberdade, uma vez que impõe a vontade da maioria à minoria. Os mercados, por outro lado, sempre permitem que as preferências individuais prevaleçam, o equivalente a sempre se obter aquilo pelo qual se vota, em vez de ter que se submeter às maiorias. Friedman escreve:

O princípio político subjacente ao mecanismo do mercado é a unanimidade. Em um livre mercado ideal repousando sobre a propriedade privada, nenhum indivíduo pode coagir qualquer outro, toda cooperação é voluntária, todas as partes de tal cooperação se beneficiam ou não precisam participar. Não há valores, nenhuma responsabilidade “social” em qualquer sentido que não seja o dos valores e das responsabilidades compartilhados dos indivíduos. A sociedade é um grupo de indivíduos e dos vários grupos por eles formados voluntariamente. O princípio político subjacente ao mecanismo político é a conformidade. O indivíduo deve servir a um interesse social mais geral - seja esse determinado por uma igreja, um ditador ou uma maioria. O indivíduo pode ter um voto e uma voz naquilo que deve ser feito, mas se ele for rejeitado, deve se conformar (Idem, 1970, p. 12).

Friedrich Hayek, também, considerava que a vida

política comprometia a liberdade individual e a ordem espontânea e o progresso que ela gera quando disciplinada (e, portanto, responsabilizada) pela concorrência. Isto é mais do que uma síntese para um governo limitado. Em vez disso, para Hayek, a política enquanto tal e a democracia, em particular, limitam a liberdade à medida que concentram o poder, restringem a ação individual, perturbam a ordem espontânea e distorcem os incentivos naturais, as distribuições e, portanto, a saúde dos mercados. Em *Law, Legislation and Liberty*, Hayek começa com este epigrama de Walter Lippmann: “Em uma sociedade livre, o Estado não administra os negócios dos homens. Ele administra a justiça entre os homens, que conduzem seus próprios negócios” (Idem, p. 267 apud HAYEK, 1982).

No entanto, mesmo esta maneira de colocar a questão, na medida em que se concentra no Estado e na economia, minimiza a textura e o local da liberdade neoliberal, na qual tanto a desregulamentação quanto a privatização se tornam princípios morais e filosóficos amplos, que se estendem muito além da economia. À medida que estes princípios se afirmam, as restrições à liberdade em nome da civilidade, da igualdade, da inclusão ou do bem público e, sobretudo, em nome daquilo que Hayek chama de “a superstição perigosa” da justiça social, estão em um *continuum* com o fascismo e o totalitarismo (Idem, 1982, p.

66). Para entender isto, precisamos considerar mais de perto a definição de liberdade de Hayek.

Para Hayek, a liberdade prevalece onde não há coerção humana intencional; é restrita apenas por regras obrigatórias, imposições ou ameaças. Liberdade nada mais é do que “independência da vontade arbitrária de outrem”; ela “se refere apenas à relação dos homens com outros homens, e a única infração dela é a coerção pelos homens” (Idem, 1960, p. 59-60). Hayek rejeita explicitamente qualquer outro significado de liberdade, e é especialmente hostil a significados que flertam com a capacidade ou o poder de agir - “liberdade de” - ou que equiparam a liberdade à soberania popular (Ibidem, p. 61-68). Estes ele considera não meramente errados, mas também perigosos, na medida em que conduzem a um senso ampliado de direito e, portanto, a um controle do Estado sob a forma de distribuição de recursos e planejamento social. A liberdade concebida como agência, capacidade ou soberania produz intervenções que limitam tanto a verdadeira liberdade quanto destroem a ordem espontânea que ela gera. Colocando claramente, a liberdade perseguida ou praticada para além de seu sentido no mercado liberal (isto incluiria todos os projetos de emancipação da esquerda) inevitavelmente se converte no oposto da liberdade.

Por que, segundo Hayek, uma ordem espontânea de

interdependência e de desenvolvimento civilizacional emerge apenas na ausência de intervenção política? Por que esta hostilidade para com especialistas, planejadores e até mesmo para com ordens jurídicas complexas? A resposta repousa na teoria de Hayek da ignorância social inerente, em sua insistência de que não há e não pode haver um conhecimento superior da sociedade, seja por parte dos indivíduos ou dos grupos:

A questão da liberdade individual repousa principalmente no reconhecimento da ignorância inevitável de todos nós em relação a muitos dos fatores dos quais dependem a realização de nossos fins e bem-estar social... [S]e houvesse homens oniscientes... haveria poucos motivos para a liberdade (Ibidem, p. 80-81).

Para Hayek, o conhecimento sobre o qual as civilizações foram construídas está disseminado amplamente e sedimentado profundamente para que possa ser reunido e processado por qualquer pessoa ou grupo, em qualquer lugar. Assim, um Estado que se dedica à política ou ao planejamento social cometerá erros simultaneamente, restringirá a liberdade, travará a inovação e a ordem gerada pelos mercados, e reduzirá a disciplina e, portanto, a responsabilidade. O planejamento ou controle do Estado é, portanto, inerentemente opressor, cheio de erros e socialmente desvitalizador (Ibidem, p. 75-90). Em contraste,

a liberdade gera uma espécie de modelo inteligente secular, *quando* é disciplinada pela concorrência que responsabiliza o uso da liberdade.

O princípio raiz pode nos ser familiar desde Adam Smith, mas Hayek modificou-o significativamente e expandiu seu alcance. Como Foucault observa, a modificação substitui a troca pela concorrência como o motor da ordem espontânea e do desenvolvimento, e requer, portanto, que a concorrência seja instalada em todos os domínios e inculcada em todos os sujeitos (FOUCAULT, 2008, p. 118). A expansão postula a liberdade de mercado como um princípio ontológico e normativo abrangente: *toda* a sociedade é como um mercado e melhor organizada como um mercado, e toda liberdade (pessoal, política, social, cívica) tem uma forma de mercado. Esta expansão é o que transforma uma teoria econômica em uma teoria cosmológica: o mesmo tipo de liberdade deve prevalecer em toda parte e é capaz de produzir os mesmos efeitos positivos por toda parte. A liberdade gera responsabilidade, a responsabilidade gera disciplina, e a disciplina gera inovações sociais, eficiências e ordem.

A dimensão normativa da teoria de Hayek anima o projeto construtivista neoliberal para fazer com que seus princípios os governem de forma ubíqua.⁴ Mas de que maneira este projeto normativo se concretiza? Ou seja, como

a liberdade é expandida para todos os domínios da existência e, inversamente, como são confinados e reduzidos o alcance e o poder da política? A resposta familiar é que isso acontece pela privatização dos bens públicos e responsabilização dos sujeitos - a missão explícita do thatcherismo e do reaganismo nas décadas de 1980 e 1990, e de toda governança neoliberal desde então.⁵ No entanto, importante como é, a privatização econômica trabalha apenas em uma extremidade do problema que os neoliberais pretendem resolver, já que elimina as restrições à liberdade ao eliminar as propriedades do governo e responsabilizar sujeitos e famílias por meio do desmantelamento das provisões públicas. Mais crucial para nossos propósitos é a preocupação de Hayek em *expandir* o alcance e a reivindicação do que ele chama de a “esfera pessoal e protegida” para restringir o alcance da política e desmontar as reivindicações do social (Idem, 1960, p. 207). Aqui, promover o cuidado individual de si não é o objetivo condutor. Em vez disso, este projeto de liberdade envolve designar como privadas um número crescente de atividades, portanto, apropriadamente desregulamentadas e apropriadamente protegidas das normas democráticas. Nas palavras de Hayek, “o reconhecimento da propriedade” é “o primeiro passo para delimitar a esfera privada que nos protege contra a coerção”, mas “não devemos pensar nesta esfera consistindo exclusivamente, ou mesmo principalmente,

de coisas materiais” (Ibidem, p. 207). Em vez disso, esta esfera nos dá “proteção contra a interferência em nossas ações”; ela impede a coerção, especialmente aquela do maior poder de coerção, o Estado, mas também a coerção por normas democráticas amplamente difundidas, tais como a igualdade, a inclusão, o acesso e até a civilidade. Isto é mais do que um projeto de privatização de coisas públicas; tanto a zona quanto os objetos do privado são expandidos para contestar o domínio e o poder dos inimigos da liberdade: o poder político e a crença no social.

Nos Estados Unidos, à medida que a racionalidade neoliberal ampliou e aprofundou seu domínio, este princípio abstrato de proteger a liberdade pessoal contra a presumida coercividade da vida política (incluindo o Estado, mas não se limitando a ele), desdobrou-se concretamente tanto na legislação quanto no discurso popular. É amplamente mobilizado pelo direito de desafiar as normas de igualdade, tolerância e inclusão em nome da liberdade e da escolha. Foi implantado pela maioria da Suprema Corte para realçar o poder das corporações de monopolizar e manipular partes cada vez maiores da vida política, permitindo-lhes desfrutar de uma proteção cada vez maior da regulação política e de mandatos, convertendo assim a plutonomia neoliberal em uma forma nova e despolitizada de plutocracia. Ela tomou forma na jurisprudência americana como direitos civis

individuais (por exemplo, o direito de expressão sem restrições ou direito de consciência religiosa) que foram estendidos às corporações, e como justiça privatizada na forma de substituição de procedimentos públicos de tribunais, passíveis de recursos, por arbitragem confidencial vinculativa, manipulados para os poderosos.⁶

Esta forma particular de privatização, entretanto, faz mais do que desafiar princípios e práticas de igualdade e de antidiscriminação, expandindo os direitos individuais das pessoas e estendendo-os às corporações. Expandir a “esfera pessoal e protegida” também é uma maneira de introduzir os valores *familiares*, as ordenanças e as reivindicações nos espaços públicos até então organizados pelas leis e normas democráticas. Por este meio, o social e o público não são apenas *economizados*, mas também *familiarizados* pelo neoliberalismo: em conjunto, estes desafiam os princípios da igualdade, do secularismo, do pluralismo e da inclusão no coração da sociedade democrática moderna, permitindo que sejam substituídos por aquilo que Hayek chamou de “valores morais tradicionais” da “esfera pessoal e protegida”.⁷ A este respeito, considere a campanha, agora já com três décadas, para substituir o financiamento público da educação por sistemas de *vouchers* individuais, que permitem às famílias escolherem escolas para seus filhos que sejam compatíveis com seus valores morais e escapem de

escolas que não o façam. Ou considere as decisões judiciais que permitem que os negócios escapem dos mandatos federais de igualdade com base na “crença” religiosa, já que retêm a cobertura do seguro saúde de funcionários para formas de contracepção consideradas abortivas ou recusam a aceitar o casamento de pessoas LGBT. Ou considere a identificação cada vez mais aberta das nações ocidentais com o cristianismo no discurso político centrista, bem como no conservador, e no compromisso de uma esfera pública secular que esta identificação implica. Em suma, expandir a “esfera pessoal e protegida” e restringir o alcance da democracia em nome da liberdade desenvolve um novo ethos da nação, um ethos que substitui um imaginário nacional democrático, público, pluralista e secular por um ethos privado, homogêneo e familiar.⁸ O primeiro apresenta compromissos com a modesta abertura, o império da lei (*rule of law*) e o pluralismo cultural e religioso. O segundo, especialmente em sua forma tradicional, é excludente, amuralhado, homogêneo, unificado e hierárquico. Pode até ser autoritário.

A privatização *econômica* neoliberal é profundamente subversiva da democracia; ela gera desigualdade, exclusão, propriedade privada dos comuns, a plutocracia, e um imaginário democrático profundamente obscurecido.⁹ No entanto, a segunda ordem de privatização que temos

considerado subverte a democracia por meio de valores antidemocráticos “familiares” ou morais, em vez de valores do capital antidemocrático (COOPER, 2017). Empreende uma guerra familiar, em vez de uma guerra de mercados, aos princípios e às instituições democráticas. Posiciona a exclusão, o patriarcalismo, a tradição, o nepotismo e o cristianismo como desafios legítimos à inclusão, à autonomia, aos direitos iguais, às limitações aos conflitos de interesse, ao secularismo e ao próprio princípio da igualdade.¹⁰ Além disso, enquanto ambos os tipos de privatização são animados por uma preocupação com a liberdade, o segundo é especialmente importante para a geração da formação política de uma liberdade autoritária nos dias de hoje. À medida que a “esfera pessoal e protegida” é empoderada contra o social e se expande para envolver a própria nação, assegurá-la e protegê-la requer um estatismo cada vez mais robusto na forma de leis, de policiamento e de defesa.

Devemos evitar sermos iludidos pela linguagem dos direitos. Os direitos ligados aos indivíduos são a cunha voadora com a qual os compromissos democráticos com a igualdade, civilidade e inclusão - “justiça social” - são desafiados pela razão neoliberal instanciada como a jurisprudência e as política pública ou manejados pelos ativistas da direita alternativa, sob a bandeira da “liberdade

de expressão.” As forças por trás deles, no entanto, que encenam incursões nos espaços públicos e posicionam-se contra o político e o democrático, são os valores e as reivindicações do mercado, por um lado, e do familialismo heteropatriarcal cristão, por outro. Em cada um desses casos, os direitos são estrategicamente redistribuídos de sua ligação intencional com os indivíduos, para outra coisa - para as corporações, para a propriedade, para o capital, para as famílias, para as igrejas, para a branquitude. A privatização econômica e familiar do público, combinada com a depreciação neoliberal do social, constroem juntas o ataque da direita à “justiça social” como sendo tirânica ou fascista. A reparação de injustiças históricas, até mesmo de direitos civis básicos para minorias raciais e sexuais, mulheres e outros grupos subordinados, são processados pelo neoliberalismo como ditames artificiais e ilegítimos que se baseiam na “miragem do social” e constituem tanto ataques à liberdade pessoal como interferências na ordem espontânea dos mercados e da moral (HAYEK, 1982, p. 67). A acusação não é apenas a de que estes projetos servem a fins igualitários em vez de fins libertários, um pecado capital em qualquer manual neoliberal. Não é apenas que eles impõem uma visão política da “boa sociedade” - engenharia social ou planejamento social - onde deveria haver apenas liberdade, concorrência e privatismo. Não é apenas que sejam

intervenções políticas - regulatórias ou redistributivas - em que a realização e a recompensa deveriam ser organizadas pelos mercados. Não é que apenas eles reprimam as energias criativas de indivíduos livres e a ordem espontânea produzida por essas energias. E não é que eles apenas violam a moralidade tradicional e limitam o direito das famílias e das igrejas de influenciar, quando não controlar, a vida cívica e o discurso dos bairros, cidades e nações. Em vez disso, estes erros são em seu conjunto esculpidos em uma figura de um anticristo político no interior de uma formulação hayekiana de liberdade que valoriza e expande o privado para restringir o alcance do político e desafiar a própria existência do social.¹¹ Estender o alcance do privado e estender a força desintegradora da desregulamentação a tudo em todas as partes permite que uma prática nova de liberdade materialize literalmente a afirmação de que “não existe essa coisa de sociedade”, já que ataca os valores e as práticas que sustentam os vínculos sociais, a inclusão social, a cooperação social, a provisão social e, claro, a igualdade social.

É fácil ver, neste ponto, como, às vezes, o discurso e a conduta violentamente sexistas, transfóbicos, xenófobos e racistas irromperam como expressões de liberdade, desafiando os ditames do “politicamente correto”. Quando a esfera pessoal e protegida é estendida, quando a oposição à restrição e à regulação se torna um princípio universal

fundamental, quando o social é rebaixado e o político é demonizado, a animosidade individual e os poderes históricos da dominação masculina branca são desencadeados e legitimados. Ninguém deve nada a ninguém ou tem o direito de restringir nada em qualquer pessoa; a igualdade, como Hayek declarou abertamente, é apenas a linguagem da inveja (HAYEK, 1960, p. 155-156). Enquanto isso, a oposição da esquerda ao sentimento supremacista é considerada um policiamento tirânico, enraizado no mito totalitário do social e que se vale dos poderes coercitivos do político. O efeito disso é uma reformulação profunda, e não apenas um reacender, das guerras culturais, outrora imaginadas como tendo atingido o seu auge no final do século XX.¹²

Quero ser bem clara sobre isso. Não estou afirmando que Hayek ou outros neoliberais imaginaram ou defenderam os ataques notavelmente desinibidos aos imigrantes, aos muçulmanos, aos negros, aos judeus, aos *queers* e às mulheres, que partem hoje em dia de uma direita radical crescente e entusiasmada. Em vez disso, a questão é que estes desdobramentos são, em parte, efeitos da razão neoliberal - de sua expansão de domínio e sua reivindicação do privado igualmente para pessoas e corporações, e sua rejeição da justiça política e social (tal como oposta ao mercado). Se, como Andrew Lister argumenta, a “crítica de Hayek à justiça

distributiva ou social tem um alvo muito estreito [intervenções econômicas por parte do Estado nos resultados do mercado]”, seu escopo foi ampliado ao se tornar parte da racionalidade política de nosso tempo. Além disso, o deslocamento do social e o ataque ao político, juntamente com o amplo descrédito das normas democráticas são incitados e legitimados por energias que emanam de um conjunto inteiramente diferente de efeitos neoliberais concretos - ou seja, o declínio da soberania e segurança dos homens, dos brancos, do cristianismo e dos Estados-nação. Estas energias de poder ofendido são expressas de várias maneiras (em raiva rancorosa e *acting out*, mas também no voto tranquilo em candidatos da extrema-direita) e tem como alvo uma série de objetos (os políticos, as elites liberais, os imigrantes, os muçulmanos, os judeus, os *queers*, os negros). Mas não teriam uma forma política legítima em uma ordem liberal ou social-democrata, razão pela qual permaneceram à margem política até os anos recentes. O ataque da razão neoliberal ao igualitarismo, à provisão social, à justiça social, à política e à democracia, juntamente com sua extensão da “esfera pessoal e protegida”, deu-lhes essa forma legítima. Assim, estamos lidando com aquilo que Stuart Hall chamaria de conjuntura ou Foucault chamaria de formação genealógica contingente.

Mais adiante, examinaremos cuidadosamente estas

novas energias. No entanto, em primeiro lugar, estamos agora posicionados para compreender uma das características mais desconcertantes da paisagem atual, ou seja, como pode a direita ser o partido da liberdade *e* do nacionalismo, da liberdade *e* do protecionismo, da liberdade pessoal maximizada *e* dos valores sociais tradicionais. Quando a dupla dimensão da privatização que temos considerado captura discursivamente a própria nação, ela cessa de ser imaginada primariamente como uma democracia, mas é imaginada, em vez disso, como um negócio competitivo que precisa fazer bons negócios e atrair investidores, por um lado, e como um lar inadequadamente protegido, cercado por pessoas mal-intencionadas, ou que a ele não pertencem, por outro lado. O nacionalismo de direita contemporânea oscila entre os dois. Considere os zurros contínuos de Trump sobre a história recente dos Estados Unidos de fazer maus negócios internacionais sobre tudo, do comércio à OTAN, até a acordos climáticos, mas também sua descrição dos Estados Unidos como atacado em razão de suas fronteiras inseguras, e sua promessa de campanha de construir um muro que apresentaria uma “grande e bela porta” pela qual os entrantes legais do sul poderiam vir visitar ou juntar-se à “nossa família” (JOHNSON, 2015). Ou considere a campanha “França para os franceses” de Marine Le Pen, que combinava linguagens familiares e econômicas

para retratar a nação: “Nós somos os proprietários do nosso país”, declarou ela em um comício no leste da França, e “devemos ter as chaves para abrir a casa da França, entreabri-la, [ou] fechar a porta”. “É a nossa casa”, a multidão cantou de volta (COLLINS, 2017, p.26). Ou como explicou um de seus apoiadores: “Ela não é contra os imigrantes, quer apenas garantir a justiça... É como, quando a geladeira está cheia, nós damos aos nossos vizinhos, mas, quando a geladeira está vazia, nós damos aos nossos filhos. A geladeira da França está vazia.”¹³ A justiça é reformatada como a hospitalidade ajustada de uma casa privada.

Quando a própria nação é economizada e familiarizada desta maneira, os princípios democráticos da universalidade, da igualdade e da abertura são alijados, e a nação se torna legitimamente iliberal em relação àqueles designados como internos aversivos e externos invasores. O estatismo, o policiamento e o poder autoritário também se ramificam, já que o murar, o policiar e todo tipo de securitização são autorizados pela necessidade de assegurar esta vasta extensão de liberdade pessoal e desregulada. Não é a segurança o que garante ou limita a liberdade; em vez disso, são os muros, os portões, os sistemas de segurança e as placas de “proibida a entrada” que se tornaram significantes da liberdade ao demarcarem o privado do público, o protegido do aberto, o familiar do estranho, a posse do comum. O

procedimento democrático e a legitimidade são também deslocados pelos valores da família e do mercado: não é a negociação, a deliberação ou mesmo o império da lei, mas sim o *ditame* é a base da autoridade familiar, e a força é a maneira como se defende legitimamente contra os invasores externos. Assegurar uma vasta extensão do privado e da liberdade desregulados, inaugura assim novos espaços e a valorização do policiamento, da autoridade e da securitização, cuja necessidade foi intensificada pelas energias sociais desinibidas as quais consideraremos em breve.¹⁴ *Et voilà* - o autoritarismo do século XXI em nome da liberdade!

As energias da liberdade de direita e o nacionalismo

Consideramos até aqui a *lógica* da razão governamental, mas não as energias afetivas que dão forma e conteúdo às formações e às expressões políticas da direita contemporânea. A razão neoliberal por si mesma, incluindo sua implantação na lei e na política, e sua interpelação de sujeitos, não gera movimentos nacionalistas extremamente determinados a embranquecer nações, emparedar imigrantes e refugiados, ou difamar feministas, *queers*, liberais, esquerdistas, intelectuais e mesmo jornalistas tradicionais. Tampouco ela incita uma raiva rancorosa e outras paixões antissociais, ou

tira a tampa daquilo que há de pior na “natureza humana”, na masculinidade ou na branquitude.¹⁵ O que é importante aqui não são as mudanças amplas ocasionadas pela razão neoliberal delineadas acima, mas os efeitos da política econômica neoliberal em contextos sócio-históricos específicos, especialmente aqueles efeitos que dificultam a existência da classe média e trabalhadora branca nas regiões rurais e suburbanas das nações euro-atlânticas. Vamos repetir brevemente o que já é familiar:

As energias políticas tanto da esquerda como da direita hoje em dia são, em parte, respostas ao dismantelamento neoliberal das rendas com as quais se possa viver, da segurança no emprego, das provisões para a aposentadoria e educação, dos serviços e outros bens sociais financiados publicamente. Estes efeitos são agravados pelo comércio neoliberal, as políticas de impostos e tarifas que tanto minam a soberania do Estado-nação quanto produzem uma corrida mundial ao fundo do poço nos salários e receitas públicas. Incipientemente, até que as plataformas do partido nacionalista de direita o fizessem escolher, muitos brancos das classes trabalhadoras e médias da Europa e na América do Norte perceberam uma ligação entre o declínio da soberania do Estado-nação, seu próprio bem-estar econômico em declínio e o declínio da supremacia branca masculina. E eles estão certos: arruinados por empregos

terceirizados em fábricas sem influência sindical, pelo desaparecimento das moradias populares e pelos movimentos globais de trabalho e capital sem precedentes, a era do provedor masculino branco seguro e da soberania do Estado-nação no Norte Global terminou. Esta condição não pode ser revertida, mas pode ser instrumentalizada politicamente. Aqui, a figura hiperbolizada do imigrante é especialmente potente, na qual o terrorista se funde com o ladrão de empregos, com o criminoso e com o golpista da vizinhança, e onde, por outro lado, falsas promessas de potência econômica restaurada se misturam com falsas promessas de uma supremacia racial e de gênero restauradas. Fronteiras porosas de vizinhança e da nação, *status* socioeconômico erodido e novas formas de insegurança são traçados juntos em uma lógica causal racializada e em uma reparação economizada. Como no *slogan* do Brexit, “nós controlaremos nosso país novamente”. Ou os franceses de novo, “é a nossa casa”.

É, no entanto, um erro enxergar os homens brancos da classe trabalhadora e média como os únicos prejudicados pela política neoliberal e os únicos negligenciados pelos políticos neoliberais. Esta crítica comum à campanha de Hillary Clinton por parte dos principais analistas liberais - a de que ela se concentrou demais na política de identidade e deu pouca atenção ao trabalhador branco - perde a extensão

em que o deslocamento sofrido pelos brancos, e pelos homens brancos em especial, não é experimentado principalmente como declínio econômico, mas como perda de direito ao supremacismo reproduzido política, social e economicamente e, portanto, o motivo pelo qual os políticos de direita e da plutocracia podem ir longe sem fazer nada de substantivo para seus eleitores, desde que ungirem verbalmente suas feridas com uma retórica anti-imigrante, antinegros e antiglobalização, e desde que eles realinhem a forma e a voz da nação com a forma e a voz do nativismo. Mais uma vez, seja ao alvejar os multiculturalistas, as elites políticas, os acadêmicos liberais, os refugiados, as feministas ou os ativistas do Vida Negras Importam (*Black Lives Matter*), a raiva da direita contra o “politicamente correto” e a “justiça social” é incitada pelo destronamento dos brancos, dos homens brancos especialmente, de todas as classes.¹⁶ Em si mesmas, nem as expansões neoliberais do privado, nem as devastações neoliberais da segurança econômica e política geram as ferozes energias do racista nacionalista e do grito de liberdade por meio do qual ele nasce: este terceiro ingrediente é necessário. As explosões de misoginia, de racismo, de islamofobia e de vigilantismo anti-imigrante da direita contemporânea não simplesmente estavam “lá” o tempo todo, essa parte desagradável da civilização repentinamente liberada na libidosfera sociopolítica,

licenciada e mobilizada por políticos oportunistas e que recebeu uma plataforma fácil nas mídias sociais. Em vez disso, estas explosões carregam os ressentimentos específicos e a raiva do poder ofendido.

O filósofo mestre do poder ofendido, é claro, é Nietzsche. Há, para começar, seu relato de como o sofrimento, especialmente o sofrimento da humilhação, quando conduzido pelo *ressentimento*, torna-se a condenação moralizante do objeto que considera responsável. Em sua formulação daquilo que chamou de moralidade do escravo, Nietzsche se concentrou principalmente na autovalorização piedosa dos mansos e dos fracos, e na sua denúncia dos fortes e dos poderosos. Ele, entretanto, reconheceu que a moralidade do escravo era também praticada por odiadores, antissemitas e racistas, diagnosticando a arrogância e a agressividade de tais tipos como parte da ordem de “sentimentos reativos... ressentimentos e rancor.”¹⁷ Violência grupal, *bullying*, belicosidade - Nietzsche castigou estas energias ressentidas e dolorosas como opostas àquelas de autossuperação, às energias orgulhosas e formadoras de mundo dos poderosos e criativos que ele afirmava.

Certamente o *ressentimento* é uma energia vital do populismo de direita: o rancor, o ressentimento, uma vitimização mal disfarçada, e outros afetos de *reação* são a

pulsção afetiva da *trollagem* na internet, dos *tweets* e dos discursos nos comícios de direita, e uma característica marcante do comportamento do próprio Trump. Para o filósofo Hans Sluga, entretanto, a contribuição mais importante de Nietzsche para a teorização da conjuntura atual é seu tratamento do niilismo.¹⁸ Frequentemente e erradamente caracterizado como um niilista por ter considerado a natureza contingente dos valores e da Verdade, Nietzsche é mais apropriadamente apreciado como um filósofo da era do niilismo, a qual ele sabia estar se desenrolando nos séculos após a ciência e a razão terem derrubado Deus e quebrado os fundamentos de toda moral e da verdade ética. Como Sluga nos lembra, para Nietzsche a era do niilismo não significa a eliminação dos valores, mas um mundo no qual “os valores mais elevados se desvalorizam” na medida em que se desprendem de seus fundamentos (SLUGA, 2017, p. 16; NIETZSCHE, 1968, p. 9). Os valores judaico-cristãos ocidentais, incluídos aqueles que asseguram a democracia liberal, perdem sua profundidade quando perdem seus fundamentos; por conseguinte, eles não desaparecem, mas se tornam fungíveis e triviais, facilmente negociados, aumentados, instrumentalizados, superficializados. Estes efeitos degradam ainda mais o valor dos valores, aprofundando inevitavelmente o niilismo das culturas e de seus sujeitos.

Hoje em dia existem evidências deste fenômeno por toda parte. Ele é cotidiano na instrumentalização de valores para o ganho político comercial - “gestão de marcas” - e na falta geral de ofensa nesta instrumentalização. Manifesta-se em uma maioria da Suprema Corte dos Estados Unidos que finge um “originalismo” enquanto estende a Constituição para sancionar tudo, desde a tortura até a personalidade corporativa.¹⁹ Está evidente em uma pesquisa com eleitores americanos realizada em outubro de 2011 e repetida cinco anos depois: em 2011, durante a presidência de Obama, apenas trinta por cento dos protestantes brancos evangélicos acreditavam que um funcionário público eleito que comete um ato imoral em sua vida pessoal pode ainda se comportar eticamente em sua vida pública e profissional; este número subiu para setenta e dois por cento em outubro de 2016, quando Trump era candidato. De forma semelhante, em 2011, sessenta e quatro por cento dos evangélicos brancos consideraram ser muito importante para um candidato presidencial ter uma crença religiosa forte, um número que caiu para quarenta e nove por cento durante a campanha de Trump (BLOW, 2017, p. 21). Estas mudanças foram certamente efeito menos de uma profunda reflexão ética e mais de uma mudança nas marés políticas. É assim que funciona o niilismo - não a morte dos valores, mas eles se tornando multiformes, juntamente com sua disponibilidade

para projetos de gestão de marcas e cobertura de propósitos que manifestamente não são compatíveis com eles.

Além dos valores, tanto a verdade quanto a razão perdem suas amarras em uma era niilista (NIETZSCHE, 1968, p. 10). A verdade, ainda alçada, cessa de precisar de provas, ou até de um raciocínio; as acusações constantes de “*fake news*” são eficazes e populações altamente setorizadas são alimentadas com relatos de eventos que visam suas convicções estabelecidas. No entanto, as próprias convicções estão cada vez mais separadas da fé e imunes à argumentação; elas escondem mal sua emanção do ressentimento, do impulso ou da indignação. Exemplificado pelos tabloides britânicos que apoiam o Brexit, a mais notória expressão do niilismo a este respeito é a manifesta indiferença de Trump para com a verdade, a consistência, ou as convicções políticas ou morais afirmativas (em oposição às convicções baseadas no ressentimento). Que os apoiadores de Trump e a maioria da mídia de direita compartilhem em grande parte esta indiferença sublinha o caráter niilista da época.

Para Sluga (2017, p. 16), o trumpismo incorpora outra característica do niilismo, tal como Nietzsche o descreve, uma característica crucial para as qualidades antissociais da liberdade em nossos dias. Esta é a dessublimação da vontade de poder (ou de potência). Tanto

Freud quanto Nietzsche entendem os valores e o mundo construído para se adequar a eles como sublimações daquilo que Freud chamou de instintos ou pulsões e que Nietzsche chamou de vontade de poder (ou de potência). Ambos entendiam que o animal humano indomado era mais livre e, de certa forma, mais feliz na ausência de tal sublimação, mas também corria o risco de autodestruição e destruição por outros. Acima de tudo, ambos entendiam que a própria civilização era o produto da sublimação. Com a desvalorização dos valores do niilismo, há, Sluga (2017, p. 17) argumenta, “um recuo e colapso da vontade de poder (ou de potência) em sua própria forma elementar... [A]té a religião e o apelo aos valores religiosos tornam-se instrumentos cínicos para o uso irrestrito do poder.” Há mais em jogo neste colapso do que o exercício do poder desenfreado da ética ou da humildade. Em vez disso, escreve Sluga (2017, p. 17), “o que se desenvolve nesta vontade de poder (ou de potência) desenfreada é a não preocupação com os outros... em particular, com o pacto entre as gerações no qual nossa ordem social repousou até agora.” Assim, Sluga nos ajuda a entender um aspecto da liberdade de direita desvinculada da consciência, não apenas porque é contornada pelo egoísmo neoliberal e pelas críticas do social, mas por causa da própria depressão radical da consciência do niilismo.²⁰ Combinada com a depreciação e destruição do social, a liberdade torna-se fazer ou dizer o que se quer, sem

levar em conta seus efeitos, liberdade de genuinamente não se importar com os apuros, as vulnerabilidades ou os destinos dos outros humanos, as outras espécies ou o planeta. É liberdade, como coloca Nietzsche, de “destruir a vontade de alguém” por puro prazer de fazê-lo. E quando esta vontade é ferida e transformada em rancor pela castração social ou pela humilhação, ela é, como Elizabeth Anker (no prelo) a formula, a “liberdade feia”. Ao mesmo tempo, porém, Nietzsche nos lembraria da “qualidade festiva” desta liberdade - deliciar-se com os prazeres da provocação e do insulto, de humilhar os outros ou fazê-los sofrer (“como se sofreu”), de dançar junto às fogueiras do que se está queimando (NIETZSCHE, 1989, p. 67). Esta alegria foi manifestada em alguns membros do Brexit, está em toda parte nos *blogs* de direita e na *trollagem*, e pode ser avistada no deleite em fazer os liberais se contorcem quando são derrotados por decisões e políticas que desencadeiam o poder brutal do capital, de combustíveis fósseis, o direito de portar armas e mais.

No entanto, os festivais de liberdade nas chamadas da civilização ou o futuro do planeta não são a pior parte da questão. Em vez disso, nesta virada consequente, a liberdade abandona toda a afinidade com a autodeterminação política encontrada em Rousseau, Tocqueville ou Marx; afasta-se do imperativo categórico de Kant; desamarra-se do cultivo da

individualidade e do avanço da civilização de Mill; abandona até mesmo a vinculação da liberdade com o cálculo de maximização da utilidade de Bentham. Em vez disso, a desintegração niilista dos valores éticos, combinada com o ataque do neoliberalismo ao social e a liberação da direita e do poder do pessoal gera uma liberdade que é furiosa, apaixonada e destrutiva - sintomatizando a destituição ética, mesmo quando às vezes se veste de retidão conservadora. Esta liberdade é expressa paradoxalmente como niilismo e contra o niilismo, atacando e destruindo enquanto culpa os seus objetos de escárnio pela ruína dos valores tradicionais e da ordem. É a liberdade desenfreada e inculta, liberdade de enfiar uma trave no olho das normas aceitas, liberdade de cuidar do dia de amanhã, alegre em suas provocações e animada por reações ofendidas e vingativas contra aqueles que consideram responsáveis por seu sofrimento ou deslocamento. É a liberdade de “eu quero porque eu posso, e eu posso porque não sou nada, não acredito em nada e o mundo se tornou nada.”²¹ Esta é a liberdade remanescente do niilismo, produzida durante séculos e incorporada na própria razão neoliberal, que não postula valor algum para além daquele gerado pelo preço e pelos mercados especulativos.

Dessublimação repressiva e depressão da consciência

Menos de um século depois de Nietzsche, Herbert Marcuse considerou a dessublimação de um ângulo diferente para teorizar a liberação não liberatória de energias pulsionais no capitalismo do pós-guerra. Aquilo que Marcuse famosamente chamou de “dessublimação repressiva” ocorre dentro de uma ordem de dominação capitalista, de exploração e “falsas necessidades”, na medida em que a tecnologia reduz as demandas da necessidade e o desejo é em toda parte incorporado a uma cultura de mercadorias desfrutadas por uma classe média crescente.²² Esta ordem apresenta uma abundância de prazeres, incluindo aqueles obtidos pela restrição radicalmente reduzida à sexualidade (trabalho menos duro requer menos sublimação), mas não a emancipação. As energias instintivas, em vez de serem diretamente opostas pelos mandatos da sociedade e da economia, exigindo, portanto, uma repressão e sublimação pesadas, são cooptadas pela e para a produção capitalista e o *marketing*. Como o prazer e especialmente a sexualidade estão em toda parte incorporados à cultura capitalista, o Princípio do Prazer e o Princípio da Realidade deslizam de seu antigo antagonismo (MARCUSE, 1964, p.76). O prazer, em vez de ser um desafio insurrecional ao trabalho enfadonho e à exploração do trabalho, torna-se uma ferramenta do capital e gera submissão.²³ Longe de ser perigoso ou oposicionista, não

mais isolado na estética ou na fantasia utópica, o prazer torna-se parte da maquinaria.

Isto é familiar. A próxima virada de Marcuse no desenvolvimento das implicações da dessublimação repressiva, entretanto, relaciona-se mais diretamente com o nosso problema. Segundo Marcuse, a dessublimação não liberatória facilita a “consciência feliz”, termo de Hegel para resolver o conflito entre o desejo e as exigências sociais por meio do alinhamento da nossa consciência com o regime. Marcuse baseia-se em Freud e Marx para radicalizar a formulação de Hegel: nas culturas comuns de dominação, Marcuse argumenta, “consciência infeliz” é o efeito da consciência - a condenação superegóica dos impulsos “maus” tanto no eu quanto na sociedade (Ibidem). Portanto, a consciência é, simultaneamente, um elemento no arsenal do superego para a restrição interna e uma fonte do julgamento moral sobre a sociedade. Na medida em que a dessublimação repressiva oferece um alívio a essa censura rígida e dá lugar à “consciência feliz” (um eu menos dividido porque um eu menos conscientemente reprimido), a consciência é a primeira vítima. É importante ressaltar que a consciência se descontraí não apenas em relação à própria conduta do sujeito, mas também em relação aos erros e aos males sociais... que não são mais registrados como tais. Em outras palavras, menos repressão neste contexto leva a um

superego menos exigente, significando menos consciência, o que, em uma sociedade individualista e não emancipada, quer dizer menos preocupação ético-política generalizada. Nas palavras de Marcuse:

a perda de consciência devido a liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade não livre produz uma *consciência feliz* que facilita a aceitação dos malefícios desta sociedade. [Esta perda de consciência] é o símbolo de uma autonomia e compreensão em declínio (Ibidem).

Que essa dessublimação diminui a força da consciência faz sentido intuitivamente, mas por que Marcuse associa isto à autonomia e à compreensão intelectual em declínio do sujeito? Aqui seu ponto complexo difere do argumento de Freud em *Group psychology and the analysis of the ego*, de que a consciência é reduzida quando o sujeito a transfere efetivamente para um líder idealizado ou uma autoridade. Para Marcuse, a autonomia declina quando declina a compreensão (este é o seu lado cognitivista, senão o racionalista), e a compreensão declina quando não é mais necessária para a sobrevivência e quando o sujeito não emancipado está impregnado de prazeres e estímulos capitalistas mercantis. Colocando de outra maneira, a repressão das pulsões exige trabalho, incluindo o trabalho do intelecto.²⁴ Portanto, na medida em que a dessublimação do

capitalista tardio relaxa suas demandas contra os instintos, mas não libera o sujeito para dirigir a si mesmo, as demandas por inteligência são relaxadas substancialmente.²⁵ Livre, estúpido, manipulável, absorvido, senão viciado por estímulos e gratificações triviais, o sujeito da dessublimação repressiva na sociedade capitalista avançada não é apenas desvinculado libidinalmente, liberado para desfrutar de mais prazer, mas liberado de expectativas mais gerais da consciência social e da compreensão social. Esta liberação é ampliada pelo ataque neoliberal ao social e pela depressão da consciência promovida pelo niilismo.

Marcuse argumenta que a dessublimação repressiva é “parte e parcela da sociedade na qual acontece, mas de forma alguma sua negação” (Ibidem, p. 77). Parece liberdade, enquanto escora o *status quo* e se submete a ele. Suas expressões, diz Marcuse, podem ser suficientemente audazes ou vulgares para até mesmo aparecerem como dissidentes ou rebeldes - podem ser “desenfreadas e obscenas, viris e apetitosas, e muito imorais (Ibidem).” No entanto, esta audácia e desinibição (novamente, manifestos nos *tweets*, *blogs*, *trollagens* e nas performances da direita alternativa) são sintomas ou iterações, em vez de um combate à violência e aos preconceitos da ordem, bem como seus valores comuns (Ibidem, p. 79). Na perspectiva de Marcuse, a dessublimação repressiva combina “a liberdade e

a opressão”, a transgressão e a submissão, de uma maneira distinta, tal como é aparente nas expressões de patriotismo e nacionalismo desenfreadas, violentas e mesmo ilegais que irrompem frequentemente da extrema-direita nos dias de hoje (Ibidem, p.78).

A dessublimação repressiva libera também novos níveis, e talvez até novas formas de violência, ao abrir a torneira daquele outro poço dos instintos humanos, Thanatos. A dessublimação de Eros é compatível, Marcuse (Ibidem) argumenta, “com o crescimento de formas não sublimadas e sublimadas da agressividade.”²⁶ Por quê? Porque a dessublimação repressiva não libera o Eros para a liberdade *tout court*, mas envolve uma compressão ou concentração da energia erótica no local da sexualidade - isto é parte do que a torna uma dessublimação “controlada” ou “repressiva”. O Eros dessublimado pode, portanto, mexer-se, misturar-se com a agressão e mesmo intensificá-la. Assim, Marcuse explica a crescente acomodação ou aquiescência à violência política e social - um “grau de normalização em que... os indivíduos estão se acostumando com o risco de sua própria dissolução e desintegração” (Ibidem). A referência do próprio Marcuse era ao acúmulo de armas nucleares da Guerra Fria em meados do século XX, mas o ponto é facilmente adaptável à acomodação às mudanças climáticas que podem acabar com o mundo e

outras ameaças existenciais. Mais importante para nossos propósitos, seu *insight* é sugestivo para entender a quantidade e a intensidade da agressão propagada pela direita, especialmente pela direita alternativa, em meio à sua afirmação frenética da liberdade individual.

Por fim, há o relato de Marcuse sobre o papel do mercado na intensificação do niilismo teorizado por Nietzsche. Escrevendo bem antes da revolução neoliberal, Marcuse argumenta que o mercado se tornou tanto o Princípio da Realidade quanto a verdade moral:

As pessoas são levadas a encontrar no aparato produtivo [o mercado] o agente efetivo do pensamento e da ação ao qual seus pensamentos e ações podem e devem ser entregues. [N]esta transferência, o aparato assume também o papel de agente moral. A consciência é absolvida pela reificação, pela necessidade geral das coisas. Nesta necessidade geral, a culpa não tem lugar (Ibidem, p. 79).

Já exauridos pela dessublimação que produz uma consciência feliz, os vestígios fragilizados da consciência são assumidos pela razão e pelas exigências do mercado. O real é tanto o racional quanto o moral. Ao mesmo tempo, princípio da realidade, imperativo e ordem moral, o capitalismo torna-se necessidade, autoridade e verdade reunidas em um só; inundando todas as esferas e imune às críticas, apesar de suas

devastações manifestas, incoerências e instabilidades. Não há alternativa.

Conclusão

Reuniremos aqui estas vertentes em um entendimento preliminar da liberdade autoritária antidemocrática e antissocial que atualmente está tomando forma. Começamos com o ataque da razão neoliberal ao social e ao político. O neoliberalismo acusa o social como uma ficção, por meio da qual a igualdade é perseguida à custa da ordem espontânea gerada pelos mercados e pela moral. Acusa o político de fingir saber e fazer uso da coerção onde, de fato, prevalece a ignorância e deveria reinar a liberdade. Um Estado despolidizado e antirregulatório, e que fornece também apoio para reivindicações aprimoradas da esfera pessoal, é encaminhado como o antídoto a estes perigos. O efeito deste antídoto é, no entanto, desdemocratizar a cultura política e desacreditar as normas e as práticas da inclusão, do pluralismo, da tolerância e da igualdade em todas as áreas. A defesa destas normas e práticas é apresentada pela razão neoliberal como um esforço obstinado que rejeita a liberdade, substitui a moral por mandatos políticos e constitui a engenharia social que constrói o totalitarismo. Daí a rotulação de “guerreiros da justiça social” como sendo

“fascistas” pela direita alternativa.

Além disso, à medida que a expansão dos mercados e da moral desloca os discursos da sociedade e da democracia, a própria nação passa a ser imaginada como possuída, em vez de constituída pela cidadania democrática. Esta posse tem uma dupla face - aquela de um negócio que visa unicamente a fazer acordos inteligentes e evitar perdas, e a de um lar que precisa de securitização em um mundo perigoso. Em conjunto, elas legitimam o iliberalismo interno e externo, o nacionalismo nativista e mesmo o autoritarismo. A liberdade torna-se uma arma contra os necessitados ou os excluídos historicamente e, paradoxalmente, solicita o crescimento do poder estatista na forma de um protecionismo paterno, tanto econômico quanto securitário.

Muito disso é fruto inadvertido, e não pretendido, dos intelectuais neoliberais, que sonharam com nações compostas por indivíduos livres levemente restringidos pelo império da lei, guiados pela moral e pelas regras de conduta do mercado, e disciplinados pela concorrência. Mas, assim como a falha fatal do marxismo foi negligenciar as complexidades duradouras do poder político (descartado como derivado ou superestrutural por Marx), o sonho neoliberal inverteu-se em seu próprio pesadelo - cultura política autoritária apoiada por massas raivosas e míticas. Como acontece com o marxismo, isto ocorre em parte

porque os neoliberais ignoraram os poderes e as energias historicamente específicos no domínio cuja existência eles negavam, o social. Isso deve-se, em parte, às suas teorias inadequadas sobre o poder político e, especialmente, sobre o poder estatal, que tomariam forma na esteira das restrições democráticas desmanteladas sobre o Estado e na conquista da vida política pelos titãs corporativos e pelas finanças. Também se deve, em parte, ao fracasso dos neoliberais em entender como as paixões políticas antidemocráticas, antissociais e destrutivas poderiam ser nutridas pelos próprios princípios do neoliberalismo, e não seriam contidas por um tecido moral cada vez mais diluído pelo niilismo.

De Nietzsche, apreciamos como esta nova iteração da liberdade é inflexionada pela humilhação, pelo rancor e pelos complexos efeitos do niilismo. Prejudicada pelos deslocamentos socioeconômicos do neoliberalismo e da globalização, a criatura reativa de uma era niilista, com sua dessublimada vontade de poder (ou de potência), é impulsionada a agressões livres de preocupações com a verdade, com a sociedade ou com o futuro. As energias niilistas intensificam o espírito de desintegração social no ataque neoliberal ao contrato social, à medida que estas energias autorizam os sentimentos, os desejos e os preconceitos que emanam do desenraizamento e do deslocamento dos direitos históricos de raça e de gênero.

“Tornar a América grande outra vez” e “França para os franceses” mal se dão ao trabalho de codificarem a si próprios como algo mais do que os últimos suspiros masculinistas e supremacistas brancos. A arremetida em uma era niilista, entretanto, não se detém em rigorosos padrões teológicos ou filosóficos.

O relato de Marcuse sobre a dessublimação repressiva no “capitalismo avançado” acrescenta outro aspecto à formação. Ao contrário do sujeito conservador, orientado pela autoridade, guiado pela consciência e intimamente identificado com a retidão da Igreja e do Estado, o sujeito reacionário da dessublimação repressiva é amplamente indiferente à ética ou à justiça. Maleável e manipulável, destituído de autonomia, autocontenção moral e compreensão social, este sujeito é um promotor de prazer, agressivo e perversamente ligado à destrutividade e à dominação de seu meio. Radicalmente desinibido, mas sem intelecção ou bússola moral para si ou para com os outros, a experiência deste sujeito de laços e obrigações sociais sentidas subjetivamente estreitadas ou rompidas é afirmada pela própria cultura neoliberal. Sua desinibição é contornada como agressão por essa cultura, por suas feridas e sua fonte imaginada, e pelas dessublimações incitadas ou convidadas pelo niilismo.

Eis a criatura ofendida e reativa formada pela razão

neoliberal e seus efeitos, que abraça a liberdade sem o contrato social, a autoridade sem legitimidade democrática e a vingança sem valores e futuridade. Longe do ser calculista, empreendedor, moral e disciplinado imaginado por Hayek e seus parentes intelectuais, este é raivoso, amoral e impetuoso, estimulado pela humilhação não confessada e pela sede de vingança. A intensidade desta energia é tremenda por si só, e facilmente explorada por plutocratas, políticos de direita e magnatas da mídia tabloide que a estimulam e a mantêm estúpida. Não precisa ser abordado por uma política que produza sua melhoria concreta porque busca principalmente a unção psíquica de suas feridas. Por esta mesma razão, não pode ser facilmente pacificado - é alimentado principalmente por rancor e desespero niilista não confessado. Não pode ser chamado à razão pelos fatos ou pelos argumentos sustentáveis porque não quer saber, e é desmotivado a isso pela consistência ou profundidade de seus valores ou pela crença na verdade. Sua consciência é fraca, enquanto seu próprio senso de vitimização e perseguição é forte. Não pode ser cortejado por um futuro alternativo viável, onde não vê lugar para si mesmo, nenhuma perspectiva de restaurar sua supremacia perdida. A liberdade que defende ganhou credibilidade à medida que as necessidades, os anseios e os valores do privado tornaram-se formas legítimas de vida e expressão públicas. Não tendo

nada a perder, seu niilismo não apenas nega, mas é festivo e até apocalíptico, disposto a levar a Grã-Bretanha ao precipício, a negar as mudanças climáticas, a apoiar poderes manifestamente não-democráticos ou a colocar um sabonada instável na posição mais poderosa da Terra, porque não tem mais nada. Provavelmente não pode ser alcançado ou transformado, mas também não tem jogada final. Mas o que fazer com ele? Teremos talvez que examinar as maneiras como estas lógicas e energias organizam aspectos das respostas da esquerda às difíceis situações contemporâneas?

Notas

1. Oitenta e oito por cento dos eleitores de Trump eram brancos em um país onde os brancos representam sessenta e dois por cento da população. Ele foi apoiado por mais da metade das eleitoras brancas femininas; por dois terços dos eleitores brancos masculinos; e por quase dois terços dos eleitores brancos com mais de cinquenta anos. Ver Tyson e Maniam, “Behind Trump's Victory;” <http://www.cnn.com/election/results/exit-polls>.
2. Trump ganhou o apoio de dois terços dos eleitores brancos que não tinham diploma universitário (SILVER, 2016). Algo entre um quinto e um quarto dos eleitores de Trump entrevistados nas pesquisas eleitorais disseram que não achavam que Trump estava qualificado para a presidência, sugerindo que a consagração de suas frustrações, raiva, preconceito ou ódio patente foi decisiva. Ver Roberts (2016).

3. Com base nas palestras de Foucault em *Birth of Biopolitics*, ofereci um resumo desta racionalidade em Brown (2015).
4. É construtivista no sentido de que os neoliberais entendem a economização e a mercantilização de novas esferas não como ocorrendo naturalmente, mas como um projeto envolvendo lei, incentivo e novas formas de governança.
5. Um excelente exemplo é a “Lei de Responsabilidade Pessoal e Reconciliação de Oportunidades de Trabalho” (PRWORA) do presidente Bill Clinton de 1996, que visava “substituir a responsabilidade pública pelo bem-estar social das mulheres pobres por um sistema de responsabilidade familiar privada imposto pelo Estado”. Para uma excelente discussão, ver Cooper (2017, p. 63). Neste livro, ela nos lembra que a Lei tornou a paternidade biológica, por mais distante que fosse qualquer relação social ou jurídica real com a mãe ou o filho, uma responsabilidade financeira vitalícia para o “pai”, de modo a liberar o Estado desta responsabilidade.
6. O projeto de empoderamento do privado contra a democracia por meio do discurso da liberdade é patente na jurisprudência da Primeira Emenda nos Estados Unidos. Em 2015, John C. Coates, IV, professor de direito comercial de Harvard, divulgou um estudo demonstrando empiricamente o que era óbvio para qualquer cidadão leitor de jornais: “as corporações têm cada vez mais [e com velocidade crescente] deslocado indivíduos como beneficiários diretos dos direitos da Primeira Emenda” (COATES, 2015, p. 223). Outros estudiosos do direito ofereceram relatos convergentes com diferentes marcas de acentos políticos. Em um artigo recente em *The New Republic*, Tim Wu escreve, “uma vez que o santo

padroeiro dos manifestantes e dos destituídos de direitos, [ele] tornou-se o queridinho dos libertários econômicos e dos advogados corporativos que reconheceram seu poder de imunizar a empresa privada de restrições legais” (WU, 2013). Burt Neuborne argumenta que a tendência surgiu nas décadas de 1970 e 1980 porque “a proteção robusta da liberdade de expressão se encaixa perfeitamente na abordagem cética e desregulamentadora da direita para o governo em geral, e... incentivou uma transmissão vigorosa, por parte de palestrantes poderosos, da nova e energizada coleção de ideias da direita” (NEUBORNE, 2015). Além de empoderar as corporações a dominar o processo eleitoral, como fez a infame decisão do *Citizens United*, a extensão dos direitos de liberdade de expressão às corporações tem sido especialmente útil para os setores mais depreciados das grandes empresas: as indústrias farmacêuticas, de tabaco, de carvão, de carnes industriais e as indústrias aéreas têm feito uso extensivo dos desafios da liberdade de expressão às restrições à publicidade. Também concedeu liberdade religiosa a grandes e pequenas empresas que desejam rejeitar o casamento gay ou reter a cobertura de seguro de funcionários para métodos de controle de natalidade que eles acreditam não ser cristãos. A administração de Trump também se moveu rapidamente para expandir o direito das empresas de evadir-se das disposições antidiscriminação e de proteção igualitária em nome da liberdade de expressão religiosa, e expandir os direitos das instituições religiosas (igrejas) de agir politicamente, mantendo seu *status* religioso sem fins lucrativos. A rubrica é a liberdade, a manobra são as corporações apresentadas como pessoas, e o projeto está revertendo restrições e mandatos de todos os tipos.

7. “Justiça social,” Hayek escreveu, gera “a destruição do ambiente indispensável no qual os valores morais tradicionais podem florescer por si, ou seja, a liberdade pessoal” (Idem, 1982, p. 67).
8. Há alguma ironia nisto, já que a continuação do “Estado-babá” (*Nanny state*) é detestada pelos neoliberais.
9. Este é o assunto do meu livro *Undoing the Demos*, ver Brown (2015).
10. Às vezes, é claro, estes são combinados: O PROWA de 1996, mencionado na nota 5 acima, é um exemplo.
11. Hayek considerou que a justiça social era uma “fraude semântica”, uma “superstição perigosa”, “aquele íncubo que faz dos bons sentimentos os instrumentos para a destruição de todos os valores de uma civilização livre” e, mais reveladoramente, para gerar “a destruição do ambiente indispensável no qual os valores morais tradicionais podem florescer por si, ou seja, a liberdade pessoal”. Ver Hayek (1982, p. 67-70).
12. A esquerda não está imune a este deslocamento de públicos com valores e preocupações pessoais, que se manifestam em preocupações com espaços seguros e acionam alertas.
13. Um autoproclamado apoiador “moderado” de Le Pen, o prefeito de uma pequena cidade, perguntou sobre “os jovens imigrantes bem-vestidos” em sua cidade, “o que eles estão fazendo *chez moi*?” (COLLINS, 2017, p. 24).
14. Mais uma vez, este desenvolvimento move a liberdade muito além do escopo e do jogo imaginado pelos intelectuais neoliberais.
15. Mesmo a extraordinariamente cuidadosa e sutil Jacqueline Rose parece flertar com a noção de que estes impulsos feios estão simplesmente ali, nas profundezas da psique, esperando para serem ativados ou liberados

(ROSE, 2016).

16. O mantra, novamente, é a liberdade - liberdade de fazer e dizer o que se quer, pegar o que puder e manter o que se ganha, liberdade da necessidade percebida de verificar o privilégio e compartilhar a riqueza socioeconômica. Esse direito foi e é, certamente, encarnado pelo próprio Donald Trump - não apenas suas banheiras douradas e sua fanfarronice sobre o roubo de xoxotas, sua evasão fiscal “inteligente”, mas sua indignação após assumir o cargo por não poder governar por decreto, demitir a imprensa, impor sua proibição muçulmana ou de outras formas viciar os controles e os contrapesos que são os restos da democracia liberal.
17. “A luta contra os judeus sempre foi um sintoma dos piores personagens, daqueles mais invejosos e mais covardes. Aquele que participa dela agora deve ter muito da disposição da turba” (NIETZSCHE, p. 75 apud SANTANIELLO, 1997).
18. Hans Sluga (2017) chamou minha atenção para isso em um artigo apresentado no simpósio de Teoria Crítica da UC, Berkeley, sobre as eleições na primavera de 2017. O artigo é parte de seu trabalho maior em andamento sobre o niilismo.
19. Ver Jackson (2008), “Anti-Constitutionalism,” uma dissertação apresentada no Departamento de Ciência Política da UC Berkeley, em dezembro de 2012. A dissertação revisada será lançada em 2019 como *Law without Future*.
20. Argumentei em outro lugar que o próprio neoliberalismo expressa o niilismo em seu abandono explícito da consciência humana e da deliberação como meio de ordenar a conduta individual e a vida coletiva, e como base de valores e valor. Ver Brown (2015). Acrescentaria

que o neoliberalismo provavelmente não poderia se firmar até que fosse atingido um estágio avançado de niilismo, mas que também incentiva esse niilismo em sua capitalização de valor.

21. Existem inúmeras variações no relato desta eleitora de Trump sobre seu apoio a ele: “Não parece fazer qualquer diferença qual partido entra lá. O que quer que eles digam que farão quando chegarem lá, não podem realmente fazê-lo. ... Só quero que ele irrite a todos, e ele já fez isso” (ROSENFELD, 2017).
22. E, precisamos acrescentar, quando a proletarização se desloca para o Sul Global, beneficiando as populações do Norte com bens baratos e abundantes que vão desde alimentos e roupas até carros e eletrônicos.
23. “Privado das reivindicações irreconciliáveis com a sociedade estabelecida, ... o prazer, assim ajustado, gera submissão” (MARCUSE, 1964, p.76).
24. Mesmo dizer um forte “não” a eles ou sublimar suas energias em formas socialmente aceitáveis é apoiado e organizado pela moralidade social prevalecente e pela teologia, e ocorre em um nível, em grande parte, inconsciente.
25. Marcuse descreve uma “atrofia dos órgãos mentais para captar as contradições e as alternativas” e renomadamente afirma: “O real é racional ... e o sistema estabelecido entrega os bens” (Ibidem, p. 79).
26. Marcuse está partindo aqui de Freud, que, pelo menos em seus últimos anos, teria entendido que a agressão seria enfraquecida por uma maior saída para as energias libidinais. Para Marcuse, no entanto, a dessublimação repressiva envolve o que ele chama de “compressão” ou concentração de energia erótica.

Nota da tradução

Tradução realizada a partir do texto originalmente publicado em língua inglesa em: BROWN, Wendy. Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century “Democracies”. *Critical Times*, v. 1, n. 1, 2018, p. 60–79. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/critical-times/article/1/1/60/139328/Neoliberalism-s-Frankenstein-Authoritarian-Freedom>. <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.60>. Agradecemos à autora Wendy Brown e à revista *Critical Time* as permissões para traduzir este artigo e publicá-lo em português.

Referências

ANKER, Elizabeth. *Ugly Freedoms*. No prelo.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone, 2015.

CHARLTON, Angela. Macron Launches 'French Tech Visa' Program to Woo Tech Industry, Build 'Startup Nation.' *Business Insider*, June 16, 2017. <http://www.businessinsider.com/macron-launches-french-tech-visa-program-to-woo-tech-industry-build-startup-nation-2017-6>.

COATES, John C.IV. Corporate Speech and the First Amendment: History, Data, and Implications. *Constitutional Commentary*, 30, no. 2, 2015, p. 223-275.

COLLINS, Lauren. Can the Center Hold? Notes from a Free-for-All Election. *Letter from France*. New Yorker, May 8, 2017.

COOPER, Melinda. *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. New York: Zone, 2017.

FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. SENELLART, Michael (ed.). Tradução de Graham Burchell. New York: Picador, 2008.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. With the assistance of Rose D. Friedman. 40th Anniversary ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FRIEDMAN, Milton. The Social Responsibility of Business Is to Increase Profits. *New York Times Magazine*, September 13, 1970, p. 12.

GILLIGAN, Heather. It's the Black Working class—not White—that Was Hit Hardest by Industrial Collapse. *Timeline*, May 18, 2017. Disponível em: <https://timeline.com/its-the-black-working-class-not-white-that-was-hit-hardest-by-industrial-collapse-1a6eea50f9f0>.

HAYEK, F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

HAYEK, F. A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Edited by Bartley, W. W.III. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

HAYEK, F. A. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Vol. II. London: Routledge; Kegan Paul, 1982.

JACKSON, Jack Edward. *Anti-Constitutionalism: Frontiers sans Frontiers*. PhD diss., University of California, Berkeley, 2008.

JOHNSON, Kevin. Trump's 'Big, Beautiful Door' is a Big, Beautiful Step in the Right Direction. *Time*, October 29, 2015. Disponível em: <http://time.com/4092571/republican-debate-immigration/>.

LIPPMANN, Walter. *An Inquiry into the Principles of a Good Society*. Boston: Little, Brown and Co., 1937.

MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. New York: Beacon, 1964.

NEUBORNE, Burt. *Madison's Music: On Reading the First Amendment*. New York: The New Press, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *On The Genealogy of Morals*. Translated by Kaufmann, Walter. New York: Vintage, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Tradução de Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1968.

PARKER, Ashley; RUCKER, Phillip. Trump Taps Kushner to Lead SWAT Team to Fix Government with Business Ideas. *Washington Post*, March 26, 2017. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/politics/trump-taps-kushner-to-lead-a-swat-team-to-fix-government-with-business-ideas/2017/03/26/9714a8b6-1254-11e7-ada0-1489b735b3a3_story.html?utm_term=.3ffa0c1572d2.

ROBERTS, Laura. “Why Did So Many White Women Vote for Donald Trump?” *Fortune*, November 17, 2016.

ROSE, Jacqueline. Donald Trump's Victory Is a Disaster for Modern Masculinity. *Guardian*, November 15, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/15/trump-disaster-modern-masculinity-sexual-nostalgian-oppressive-men-women>.

ROSENFELD, Steven. “Trump's Support Falling among Swing-State Voters who Elected Him, Recent Polls Find.” *Salon*, July 23, 2017. Disponível em: http://www.salon.com/2017/07/23/trumps-support-falling-among-swing-state-voters-who-elected-him-recent-polls-find_partner/?source=newsletter.

SANTANIELLO, Weaver. *A Post-Holocaust Re-examination of Nietzsche and the Jews*. GOLOMB, Jacob

(ed.). *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge, 1997, p. 21-54.

SHATZ, Adam. Out of Sight, Out of Mind. *London Review of Books*, May 4, 2017. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/v39/n09/adam-shatz/out-of-sight-out-of-mind>.

SILVER, Nate. Education, Not Income, Predicted Who Would Vote for Trump. *FiveThirtyEight*, November 22, 2016. Disponível em: <http://fivethirtyeight.com/features/education-not-income-predicted-who-would-vote-for-trump/>.

SLUGA, Hans. *Donald Trump: Between Populist Rhetoric and Plutocratic Rule*. Paper delivered at Critical Theory Symposium on the Aftermath of the Election of Donald Trump, University of California, Berkeley, February 2017.

SWANN, Alexandra. Leaving the Tories for Ukip was about Freedom and Aspiration. *The Guardian*, March 6, 2012. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/06/leaving-tories-ukip-alexandra-swann>.

TYSON, Alec; MANIAM, Shiva. Behind Trump's Victory: Divisions by Race, Gender, Education. *Fact Tank*, November 9, 2016. Disponível em: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/behind-trumps-victory-divisions-by->

race-gender-education/.

WU, Tim. The Right to Evade Regulation. *The New Republic*, June 2, 2013. Available at: <https://newrepublic.com/article/113294/how-corporations-hijacked-first-amendment-evade-regulation>.

Para onde vai o *demos* da democracia? Estados de crise e “o povo”

O estado de crise como uma forma de governamentalidade neoliberal levanta difíceis questões a respeito das conexões entre capitalismo e democracia, precariedade e ação, crítica e subjetivação, bem como sobre despossessão e soberania popular. Mais especificamente, leva-nos a considerar como a precariedade pode moldar a ação política e como a despossessão pode tornar-se a ocasião para as relações críticas reimaginadas e para as contestações performativas reativadas. É esse conjunto de questões que move o presente texto. As formas atuais de governança de regimes neoliberais por meio da gestão da crise, trazem os sujeitos (divididos por classe e, ao mesmo tempo, por gênero, sexo e raça) como arenas politicamente performativizadas da vulnerabilidade e da precariedade. Elas também trazem à tona os meios pelos quais os sujeitos são interpelados pela crise política como sujeitos da vulnerabilidade e da precariedade.

Neste contexto do discurso de crise, novas configurações sobre o significado de crise e de crítica estão emergindo, questionando o que conta como uma crise e de que maneira as respostas críticas são articuladas. Em outras

palavras, a questão de pensar criticamente em tempos de crise emerge e persiste de maneira intrincada. Esta questão, ou este questionamento, leva em consideração o fato de que a crítica já está sempre em crise, no que diz respeito à interrogação de termos que definem o que conta como uma reivindicação ontológica. Assim, a crítica trata de provocar crises nas reivindicações de verdades tidas como estabelecidas, incluindo a reivindicação da verdade da crise. Ao mesmo tempo, este questionamento envolve a reflexão sobre as temporalidades conflitantes da crise: o que, quando e para quem importa como uma crise; e o que emerge como resistente. À luz deste questionamento, este artigo explora as possibilidades de imaginar uma ruptura com a atual ordem das coisas, ao perguntar o que motiva a imaginação social radical nestes tempos de governamentalidade neoliberal. Esta “ruptura” da lógica e da logística da crise se refere a uma vigilância interrompida e indecível, ou a um espaçamento, que inscreve uma “abertura-por-vir”; e que constantemente pressiona o “ainda-não-aqui”.

Neste sentido, sugiro que consideremos a leitura de Judith Butler sobre o ensaio “*O que é a Crítica?*” de Michel Foucault. Ambos os textos propõem a questão da crítica com referência às forças de subjetivação, autoformação e dessubjetivação. Segundo Foucault: “A crítica será a arte da insubordinação voluntária, aquela da intratabilidade

refletida. A crítica garantiria essencialmente a dessubjetivação [*désassujettissement*] do sujeito no contexto do que chamaríamos, em uma palavra, de a política da verdade” (FOUCAULT, 1997, p. 47). No que responde Judith Butler:

Mas se essa autoformação é feita em desobediência aos princípios pelos quais o sujeito é formado, então a virtude se torna a prática pela qual o *self* constitui a si mesmo na dessubjetivação, o que significa dizer que arrisca sua deformação como um sujeito, ocupando essa posição ontologicamente insegura, o que nos coloca novamente a questão: quem será o sujeito aqui e o que contará como vida? Um momento de questionamento ético que nos impele a quebrar o hábito de julgar, em favor de uma prática mais arriscada que busca produzir a arte do constrangimento (BUTLER, 2001, s.p.).

Para reforçar a formulação de Butler, gostaria de argumentar que o que está em jogo nos atuais regimes de crise é precisamente um domínio contestado no qual sujeitos “arriscam suas deformações enquanto sujeitos”, “ocupam posições ontologicamente inseguras” e, ao mesmo tempo, “produzem a arte dos constrangimentos”.

Neste artigo,* proponho explorar a atual governamentalidade neoliberal enquanto um conjunto distinto de poder, conhecimento e subjetivação. Governos neoliberais se utilizam das sempre presentes crises emergenciais, junto

de todo um aparato afetivo de medo e insegurança que as acompanham, para legitimar a necessidade de tomar ações na direção da gestão das incertezas e do estabelecimento de uma nova e segura normalidade. Crises precisam do realismo da gestão constante – ao mesmo tempo, preventivo e reparador. Políticas antineoliberais, contudo, reclamam ação não no sentido de um retorno à “normalidade”, mas, sim, como uma ocasião para trazer à crise criativa a inteligibilidade social aparentemente estabelecida do que importa como “normalidade”. Meu propósito aqui é desvendar as qualidades afetivas e corporais de tal ação crítica enquanto formas de dessubjetivação. Colocar a questão da dessubjetivação atualmente significa envolver-se com os gêneros da crise e da crítica que modulam subjetividades políticas críticas em nossos tempos de capitalismo tardio. Portanto, estou interessada na contestação performativa no coração da perda (perda da educação e saúde públicas, perda do trabalho, perda da moradia, perda dos direitos, perda da dignidade, perda da democracia): em outras palavras, o processo emergente – sempre emergente – pelo qual subjetividades corporificadas, ao mesmo tempo, produzidas e forcluídas por meio de múltiplos esquemas de regulamentação, retornam ao espaço de seus apagamentos e para contextos variados de distribuição desigual de afetabilidade. Ao refletir sobre a

subjetividade democrática agonística enquanto fonte performativa para o engajamento político e a contestação, busco dar conta da pluralidade, da indecibilidade, da indignação de “o povo”: o que Ernesto Laclau definiu como “o sujeito específico da política” (LACLAU, 2001, p. 3). Este é o sujeito que as forças antidemocráticas do neoliberalismo buscam enfraquecer. Segundo Wendy Brown, a governança neoliberal eviscera ou engole o espaço do *demos*, o espaço democrático dentro do qual pessoas se organizam para articular reivindicações comuns sobre liberdade, igualdade e justiça. A cidadania está sendo simplesmente relegada como o meio pelo qual o mercado administra a vida pública e o “capital humano”. Em seu último livro, no qual analisa os desafios para a democracia gerados por governanças neoliberais e políticas de austeridade, Brown argumenta que, hoje, o valor da democracia é enfraquecido pouco a pouco, não apenas pelo poder irrestrito do capital financeiro e pela desigualdade econômica extrema, mas também pelo modo de normatividade econômica da razão e governança que “desfaz” os termos constituintes da democracia – liberdade, igualdade e soberania popular (BROWN, 2015).¹

Em textos decorrentes do discurso proferido por ela no ato *Occupy Wall Street* em outubro de 2012, Judith Butler explorou a frase “nós, o povo” como uma ilocução, ou seja, como um enunciado que provoca ação: um ato de fala

fundamentalmente relacionado ao físico dos corpos que ativamente fazem suas aparições no público. Seja como manifestantes antineoliberalismo, ou como pessoas transgêneras em um ambiente transfóbico, ou ainda como *sans-papiers* criminalizados, estes corpos em assembleia, vulneráveis mas também dissidentes, atuam como uma forma de exposição política (BUTLER, 2013). Nas reflexões de Butler, os corpos em assembleia vêm a ser por meio de suas exposições políticas e ações em público; ao mesmo tempo, suas exposições produzem, ou tornam possível, uma chamada para a ação. Neste contexto, a subjetividade política não é entendida como sendo constituída em uma base sólida pré-existente sobre o *self*, mas sim provocada por meio da ação política coletiva e da exposição relacional concernente ao emergir físico dos corpos em assembleia. “Modos de sujeição ou de subjetivação”, para usar a frase de Foucault, ocorrem por meio da performatividade contingenciada, ao invés da solidez ontológica, e envolvem, como demonstrou Foucault, a dessubjetivação do sujeito no interior de uma política da verdade dentro da qual normas circunscrevem o humano em sua relação repleta de sentido político. Neste sentido, gostaria de considerar aqui a performatividade política de “o povo” – por meio de configurações de pluralidade diferenciada e efemeridade dissipativa, ao invés de concepções a respeito de um corpo político unitário.

Traçando as condições de possibilidade para o “nós, o povo”, minhas reflexões apontam na direção de suas implicações performativas, e não na direção da definição do que seria o sujeito político adequado.

Neste sentido, minha concepção de “o povo” enquanto resolutamente político e radicalmente democrático é parcial e inconsistentemente consonante com o que Jacques Rancière chama de “a parte que não é parte”, ou aquele que não tem participação na “distribuição/partilha do sensível”, ou, de outra forma colocada por ele, a conta do incontável/não contabilizado [*le compte des in comptés*] (RANCIÈRE, 1999). A “propriedade imprópria” da parte que não é parte encena uma configuração pós-fundacional do sujeito político (Ibidem, p. 13). Não pode haver nada essencial, completamente autoformado, ou que possua individualmente esta (im)propriedade. Este último não está enraizado no *self* autônomo kantiano; e não pode haver atuação dele fora do modo de subjetivação que permite, obriga e delimita a formação do sujeito. Como Butler tem, com perspicácia, esclarecido, a crítica envolve “a prática pela qual o *self* forma a si mesmo na dessubjetivação” por meio da atuação, repetida, da questão: “Quem será um sujeito aqui e o que contará como vida?” (Ibidem, 2001, s.p). Portanto, ao invés de uma clara divisão entre aqueles que têm e aqueles que não têm lugar na dada ordem de distribuição, estou mais

interessada no mapeamento da performatividade política da parte, da distribuição e da partilha como um conjunto tênue de possibilidades de pertencimento e, ao mesmo tempo, tomando uma distância crítica das condições prejudiciais particulares e dos domínios estabelecidos de inteligibilidade que trouxeram o sujeito à existência. É justamente esta criação de si [*poiese*] reflexiva de “o povo” como não-idêntico a si mesmo que pode apresentar uma reordenação da inteligibilidade estabelecida (ao invés de pedir por uma parte nela).

Biopolíticas e governamentalidade da crise

Os atuais regimes de crise fornecem as bases para um re-engajamento e uma re-imaginação críticos de quem conta como parte do público; como o político é performado; como e em que lugar ele acontece; o que se qualifica enquanto política da subjetividade e como ela é generificada, racializada e dividida em termos de classe; e como corpos são subjugados e dessubjetivados nestes tempos de governamentalidade neoliberal e precarização. Gestos críticos emergentes com relação à relacionalidade e a exposição coletiva levantam o questionamento sobre a *pólis* enquanto uma questão multivalente de pertencimento e não-pertencimento: quem pertence e quem não pertence?

Em quais condições e sob quais custos? Quais corpos são tornados visíveis e cujas vozes podem ser ouvidas e registradas publicamente como audíveis? Neste contexto, emergem novos e imprevisíveis modos de reconfigurar o sujeito e o político. Em vez de um lugar imaculado de agência libertadora, “o povo” emerge como um evento performativo de agência crítica, a qual é encarnada por e por meio de corpos reunidos em assembleia, bem como por suas estases e agonismos coletivos. É precisamente este agonismo coletivo, o qual Chantal Mouffe entende ser a “própria condição de uma democracia vibrante” (MOUFFE, 2005, p. 126)², que cria espaço para a eventicidade da relacionalidade não corporativa e não mercantilizada na *pólis*, diante da perda de lugar, do lar, da comunidade, do direito de assembleia, da esperança ou do próprio meio de subsistência. E é este agonismo coletivo que reafirma a incondicionalidade de um hospital público, de um cenário musical, de uma emissora pública, de um parque, de uma escola, de um espaço teatral.

O estado de crise, no qual as pessoas são confrontadas de forma diferenciada com a despossessão econômica, com a violência política do autoritarismo e um estado de vida terrível, inspirou uma crítica filosófica e política do neoliberalismo com base na reconsideração teórica da concepção de biopolítica de Foucault, especialmente em sua ênfase no fazer viver e deixar morrer.

Mas de que maneira poderíamos repensar a biopolítica como um recurso performativo de engajamento político agonístico e de contestação? Como podemos pensar juntos uma política de emergência e uma política do emergir? Esta questão se relaciona com o que Bonnie Honig define enquanto “políticas de emergência” de forma ampla, permitindo incluir as dimensões da possibilidade para políticas democráticas radicais em cenários de emergência (HONIG, 2009).

À medida que a “crise” se torna um conjunto complexo de relações de poder que, ao mesmo tempo, gerencia a vida e expõe à morte, o “estado de exceção”, que é normalmente implementado para significar o elemento da emergência no centro dos discursos normativos administrativos da crise, prova ser não excepcional, mas ao invés disso ordinário, sistemático, canônico e fundacional. Os termos normativos da subjetividade emergindo de tal configuração são definidos por normas excludentes de gênero, capital e nação – normas que se constituem em meio ao ordinário. É por meio de forças de poder e subjetivação tão difundidas, (não)excepcionais, que a crise se torna a produção da vida e da morte como moeda econômica e política, como uma ontologia política e econômica da vida e da própria morte.

De acordo com as análises desenvolvidas por Michel

Foucault sobre o biopoder, se a soberania busca regular a morte, a biopolítica trata de administrar a vida por meio do gerenciamento de populações excedentes. Em *Security, Territory, Population*, Foucault sugere que o liberalismo é o modo paradigmático de governamentalidade para o exercício da biopolítica. As formas liberais de governar, ao contrário das doutrinas políticas da *raison d'état*, envolvem uma limitação do poder do Estado. O papel do Estado e de suas instituições é garantir e salvaguardar as funções disseminadas do mercado. Segundo Foucault: “É preciso governar para o mercado, não por causa do mercado” (Idem, 1979, p. 121). A governança neoliberal para o “livre mercado” implica a redistribuição ascendente de riqueza e, portanto, demanda a despossessão de corpos, espaços, direitos, recursos comuns e meios de subsistência. Para que o livre mercado, as fantasias e os ganhos de consumo possam ser aproveitados por alguns, outros devem tornar-se mão de obra barata de reserva - completamente explorável, dispensável e descartável. Essa acumulação de riqueza possibilitada pela expansão do “livre mercado” não apenas necessariamente implica e precipita culturas normalizadas de sofrimento social, abjeção e exclusão, mas também as obscurece.

Neste contexto, deve-se levar em conta e empenhar-se criticamente nos apontamentos metodológicos de

Foucault, desde a introdução do conceito como um aspecto de seu interesse no problema da sexualidade em *History of Sexuality* (1976) e, especialmente, em uma reflexão mais aprofundada sobre a biopolítica como uma configuração moderna de poder em *Society Must Be Defended* (1976), até as leituras de 1978 (*Security, Territory, Population*) e 1979 (*Birth of Biopolitics*), em que diferentes modos, estruturas e técnicas de poder co-presentes (ou seja, o disciplinar, o jurídico, a segurança, a população) são apresentados em suas correlações hierárquicas, rearticulações e transformações. Em *Security, Territory, Population*, a biopolítica é interrelacionada com as questões da governamentalidade (uma conexão entre governar [*gouverner*], modos de pensamento [*mentalité*] e o que Foucault chama de “aparatos de segurança”); de fato, a biopolítica tende a ser analiticamente deslocada pela ideia de “governar” e pelas práticas organizadas (mentalidades, racionalidades e técnicas) por meio das quais os sujeitos são governados. Neste texto, Foucault aborda a “preeminência sobre todos os outros tipos de poder - soberania, disciplina, e assim por diante - do tipo de poder que podemos chamar de “governo” [*government*]” (Idem, 2010 [1979], p. 108). Em *Birth of Biopolitics*, Foucault parece utilizar-se da governamentalidade para significar as relações de poder em geral. Neste texto, ele continua a trilhar o tema da racionalidade governamental, a

qual busca a maior efetividade (na gestão da vida) governando o menos possível, e foca na análise detalhada das formas de governamentalidade liberal, incluindo o papel do neoliberalismo na política do século XX.

Assim, para lidar com a multiplicidade de direcionamentos do trabalho de Foucault sobre a biopolítica e suas discussões intimamente conectadas com a governamentalidade, é importante ter em conta as maneiras a partir das quais a biopolítica, na forma de uma normalização orientada para a crise, dá base para a atual rearticulação e reconfiguração da governamentalidade. Esta perspectiva contraria uma conceituação teleológica da governamentalidade como uma forma de governo que gradualmente desloca aquelas tecnologias de poder, nomeadamente a soberania e a disciplina, que são consideradas arcaicas, mais “repressivas”, “autoritárias”, “irracionais” e “não-econômicas” do que as tecnologias governamentais. Sob esta perspectiva, as racionalidades neoliberais e as técnicas de poder envolvem a articulação entre aspectos “produtivos” e “destrutivos” de poder, disciplina e liberdade, escolha e competição, autoritarismo e autodeterminação, subjetivação e sujeição. A atual crise do capitalismo tardio, tendo permissão da governamentalidade neoliberal para acontecer e tornar-se ordinária, transformou-se em um objeto de gestão por meio de “reformas”, e coloca

em crise a conceituação bipolar da relação entre o espírito liberal-capitalista da “vida boa” e a gestão neoliberal da crise. Ela permite repensar o capitalismo por meio das forças muito heterogêneas de seu próprio devir.

A governamentalidade neoliberal denota um aparato autoritário de produção de populações dispensáveis e descartáveis e, ao mesmo tempo, de produção e demarcação de códigos normativos do humano, pela regulamentação (econômica) da vitalidade, da afetividade, da potencialidade, da corporificação, da vulnerabilidade e da habitabilidade dos sujeitos. No âmbito dessa governamentalidade, o imaginário biopolítico e a gestão da vida e da morte são reinventados, revitalizados e reconfigurados; enquanto recursos e vulnerabilidade são diferente e desigualmente distribuídos entre diferentes corpos – corpos diferentemente economizados, racializados e generificados.

Assim, no contexto grego neoliberal de pluralidade de tecnologias de poder, de grandes disparidades econômicas e de privação, a normalização da pobreza e a condição generalizada de precariedade são combinadas com, e suplementadas por, diversas formas de securitização, como as políticas de migração restritas, a abjeção dos imigrantes sem documentação, bem como uma intensificação de políticas de racismo, sexismo e homofobia. Dificuldades econômicas e medidas de austeridade exigidas

pelo resgate financeiro, perda de empregos, cortes salariais, mão de obra disponível, desemprego, redução de pensões, pobreza, despejos, perda de dignidade e dissolução do sistema de saúde público são assegurados pelo autoritarismo generalizado: uma legislação de emergência é implementada para restringir direitos; uma lei revoga direitos de cidadania para segundas gerações de migrantes e aumenta o número de anos de residência e escolaridade que as crianças imigrantes precisam comprovar antes de serem elegíveis para solicitar cidadania; a invocação pelo governo de uma lei de emergência e a “ameaça de desordem civil” forçam grevistas a voltarem ao trabalho; o ministro da Saúde mira as mulheres HIV-positivas como uma “bomba de saúde pública”; e a polícia detém pessoas trans a fim de “limpar e embelezar a cidade”.

Contudo, enquanto a política é substituída pela moralidade da securitização e as pessoas são forçosamente relegadas como corpos descartáveis sem direitos, novos modos de cidadania agonística corporificada têm emergido, por meio de quaisquer que sejam os desafios impostos pela lógica do mercado. Tem-se, no contexto de uma contínua “crise da dívida”, uma esfera de protesto antiausteridade formada na Grécia, dentro e contra o regime de poder que exaure certos meios de subsistência e inclui todo discurso político sob o “universal não-diferenciado” da gestão

econômica. A gestão neoliberal da crise se tornou uma ocasião para o “emergir” do protesto de assembleias contra e apesar de tal regime autoritário, bem como contra e apesar da brutalidade policial e do abuso de poder.

Intensidades precárias: corpos generificados nas ruas e nas praças da Grécia

O neoliberalismo não é apenas um modo de financeirização capitalista, em um sentido estrito, mas, principalmente, um regime mais abrangente de governamentalidade neoconservadora, que regula os termos de habitabilidade por meio da distribuição desigual de recursos e vulnerabilidades entre diferentes corpos – diferentemente racializados, generificados e de diferentes classes. Ele articula diferentes modalidades de poder, subjetivação, governança, autogovernança e autoformação. Tais modalidades assumem as formas entrelaçadas de (auto)gestão biopolítica, interesse próprio e individualização competitiva, securitização, responsabilização, uma relação reconfigurada entre público e privado e uma lógica particular de economia e de mercado. A tensão entre, de um lado, a distribuição diferencial e a regulação dos termos da precariedade como um instrumento da governamentalidade neoliberal e, por outro lado, a luta para recuperar os termos

de uma vida possível de ser vivida sem apagar a vulnerabilidade, é precisamente o que gostaria de chamar de “intensidade precária”. Intensidade precária implica uma forma agonística (ao invés de antagonista) de lidar com a vulnerabilidade; um engajamento agonístico que diversas vezes ocorre dentro de um espaço público contestado, ou de um domínio contestado de incorporação do espaço público.

A disseminação massiva da precariedade induzida inaugurou um período de intensa mobilização coletiva na Grécia. Reivindicações por “democracia real” (em oposição à democracia de mercado) foram enfaticamente articuladas dentro de um contexto de movimento antiprecariedade, que toma como base as mobilizações transnacionais europeias precárias organizadas no *EuroMayDay* desde os anos 2000. Apesar dos esforços das autoridades para produzir uma narrativa monolítica da crise sem alternativas e sem heterodoxias, as pessoas têm buscado contrapor-se ao senso de desamparo ao envolverem-se em uma pluralidade de projetos de protestos e de solidariedade. O que emergiu como um tecido conjuntivo entre várias destas atuações políticas agonísticas foi o desejo de defender a democracia conquistada por meio de movimentos antiautoritários e antiditatoriais (como na Grécia e na Espanha) e, simultaneamente, a luta por uma democracia ainda a ser adquirida e recuperada do capitalismo.

Ao longo da primavera e do verão de 2011, milhares de pessoas tomaram as ruas de Atenas e de outras grandes cidades do país, em enormes comícios, ocupações e assembleias, deslocando as condições da habitabilidade humana, dentro das exigências do capital global e contra elas. Multidões de cidadãos de todos os bairros de Atenas tomaram a Praça Syntagma (Praça da Constituição), o espaço público mais proeminente em frente ao Parlamento, criando um laboratório aberto para a imaginação política e um espaço para recuperar a democracia do poder corporativo (DOUZINAS, 2013). Durante a ocupação, diversas batidas policiais aconteceram, manifestações escalonaram em resposta à violência do Estado e ao autoritarismo, manifestantes sofreram ferimentos ao resistir à desocupação, aconteceram protestos em solidariedade contra a brutalidade policial e um governo foi dissolvido. Em junho de 2011, entre protestos ainda maiores, o segundo pacote de austeridade foi aprovado com uma maioria mínima. No dia anterior, sindicatos gregos começaram uma greve em protesto contra a situação de deterioração econômica e o empobrecimento das instituições públicas de bem-estar social. No dia das manifestações, a polícia tentou evacuar a praça jogando granadas de efeito moral e fazendo uso de gás lacrimogêneo - mesmo dentro da estação de metrô Syntagma. Os protestos continuaram em uma densa

nuvem de fumaça tóxica formada por gás lacrimogêneo e outras substâncias químicas cancerígenas. Todas as vezes em que o sufocante gás lacrimogêneo varria a praça, a multidão recuava lentamente, aguardando que o gás se dissipasse. Assim que o gás se dispersava, os manifestantes avançavam novamente, em uma pacífica perseverança. Utilizando máscaras cirúrgicas, lenços, óculos de natação, ocasionalmente, máscaras de gás para resistir ao gás lacrimogêneo e aplicando refrigerante nos rostos uns dos outros para lidar com a nuvem química, os manifestantes defenderam a condição precária coletiva – não apenas a sua, mas a de todos (KAMBOURI; HATZOPOULOS, 2011). Exposto à violência estatal, os manifestantes empregaram diversas táticas de corporalidade ativista: como cantar, elevar a voz, ficar em pé ou sentar-se em silêncio, formar e quebrar bloqueios e, acima de tudo, persistir juntos em público – na rua (BUTLER, 2013).

Apesar das diferentes modalidades de vivência precária, emergem uma gama de espaços de resistência e protestos, que encarnam uma possibilidade de solidariedade baseada nas complexidades que não podem ser capturadas por uma lógica identitária ou comunitária. Enquanto a maioria era afetada pela crise, e embora uma jovem classe média educada estivesse particularmente representada nas praças da assembleia, os atores participantes diferiram nas

minúcias de suas situações sociais, copiando estratégias e narrativas de culpa, portanto, criando um espaço corporificado plural de descontentamento. Esta formação contingente e tenuemente constituída de corporalidades expostas publicamente, em todas as suas intensidades passionais e vulneráveis, e em todas as suas incalculáveis potencialidades e falhas, basearam-se em um senso de trans-subjetividade, em um senso compassivo e amplamente compartilhado de vulnerabilidade para com os ferimentos causados pela injustiça. Neste contexto, vulnerabilidade não denota uma passividade individual, mas sim uma potencialidade suportável de ser afetado, tanto no sentido de suscetibilidade a regimes de poder, quanto de abertura relacional aos outros: compartilhada e ainda socialmente posicionada e desigualmente distribuída (BUTLER, 2004).

A reunião relacional dos manifestantes deu uma pista para a autorreflexão a respeito da forclusão na qual o espaço da *pólis* (incluindo o espaço de protesto) é constituído. Essa “tomada do espaço” dos protestos efetivamente funciona para “re-reforçar” ordenamentos convencionais marcados pela falta de lugar, ou desloca os existentes paradigmas categóricos de sociabilidade – sejam econômicos, nacionais, de gênero ou sexuais? Considerando que um sentimento de perda com diversas camadas forma a base para a intimidade contenciosa da prática de resistência,

que modos de pertencimento esta sensibilidade ético-política implica e impede?

O coletivo feminista e *queer* chamado “*Purple Bench – Gender Group at Syntagma*”, que tomou parte na assembleia do povo, divulgou declarações em que aconselhavam contra as invocações idealizadoras da antiga democracia grega como um antídoto para a ordem política neoliberal contemporânea, e alertavam as pessoas para a natureza patriarcal e autóctone da *pólis* clássica ateniense, que excluía mulheres, estrangeiros e escravos. Tal crítica feminista alertou para as complexidades matizadas que permeiam as demarcações e pretensões de pertencimento por meio das quais topografias corporificadas da pluralidade social passam a existir, mesmo que na ocasião de um protesto organizado.

Consequentemente, corpos generificados – em todas as suas contingentes e aleatórias tonalidades do fazer e do desfazer gênero – emergem na esfera dos protestos para desafiar os existentes termos regulatórios de inteligibilidade social, incluindo aqueles do fazer gênero como um modo de viver dentro do biopoder liberal tardio. Quando estes corpos generificados entram em ação ao protestar contra o neoliberalismo, eles não criam um espaço comunitário utópico de protesto. Ao contrário, eles simultaneamente reivindicam a comunidade e desestabilizam suas bases e

mitos totalizantes, mais notavelmente suas estruturas de poder masculinas e burguesas. Ao encarnar uma comunidade provisória e frágil formada por aqueles sem comunidade e ao buscar reconstruir um espaço para aqueles que perderam seu lugar no mundo, eles redistribuem os termos do que conta como pertencimento segundo as estratégias capitalistas globais e as masculinidades comunitárias hegemônicas.

Este efeito destabilizador das lutas feministas sobre os ideais normativos da comunidade não envolve apenas o mero questionamento do *status* subordinado das mulheres na esfera pública, mas também e, de maneira mais significativa, a destabilização das estruturas de poder por meio das quais gênero, raça, classe, sexualidade e nação mutuamente determinam as condições de constituição e pertencimento para a esfera pública. Tais lutas feministas, antineoliberais e antirracista delineiam as formas nas quais o neoliberalismo é uma configuração de poder generificada, tanto em termos de intensificação das desigualdades de gênero na alocação de recursos para subsistência, quanto em termos da consolidação de pressupostos neoconservadores, sexistas e heteronormativos do político.

Em resposta à atual crise, uma gama de movimentos LGBTQ em Atenas e em outras cidades da Grécia contestaram o senso comum segundo o qual a homofobia é

um “assunto secundário” e que a luta contra ela é uma distração da agenda antiausteridade, esta sim, “verdadeiramente política”. Alguns dias antes da 6ª Parada do Orgulho em Atenas, em 2008, um jornal neofascista publicou um artigo em seu *website* diretamente ameaçando de violência física as pessoas que participassem da Parada. Os neofascistas se incomodaram com o cartaz da Parada daquele ano, que criticava, em um humor *camp*, a corporificação heteronormativa da esfera pública nacional, ao apresentar um *evzone* (um militar de infantaria) em um tradicional traje grego [*fustanella*], parecido com um kilt, vestido por lutadores da Guerra de Independência Grega e, atualmente, vestido também pela guarda cerimonial, com o *slogan* sobreposto no cartaz “nós estamos em toda parte”. Três anos depois, em 2011, a Parada do Orgulho de Atenas marchou em direção à Syntagma e uniu-se aos manifestantes na praça, sinalizando sua oposição aos nacionalistas e abertamente fascistas que tentaram apropriar-se dos protestos de início, mas estavam muito atarefados durante os dias de manifestação, processando imigrantes em toda Atenas. A passagem da Parada do Orgulho de Atenas pela praça inseriu uma descentralizada diferença na própria territorialização do protesto; “*queerizou*”, mesmo que provisoriamente, seus conceitos de desafio heroico e masculino, e minorou as pretensões universalizantes do espaço corporificado de

convivência.

Neonazismo e políticas da extrema-direita

No que diz respeito aos corpos nas ruas, contudo, é fundamental lembrarmos que não apenas é a esquerda que hoje toma conta das ruas na Europa, mas também, ocasionalmente, segmentos da direita e mesmo da extrema-direita. Com o partido neonazista rapidamente crescendo em popularidade por sua postura anti-imigrante, o governo grego impõe políticas mais rígidas de imigração, incluindo rondas policiais, detenções e deportações de imigrantes sem documentos. Junto com a hostilidade anti-imigrante, o antifeminismo é crucialmente utilizado como uma força mobilizadora pela agenda ultranacionalista e neonazista, que interpela as mulheres gregas como “mães da nação”. De acordo com construções normativas profundamente essencializadas de masculinidade e feminilidade no cerne da extrema-direita e da política neonazista, mulheres que praticaram aborto, feministas, pessoas LGBTQ, pessoas HIV-positivas e imigrantes são consideradas anomalias sociais, desvios biológicos, inimigos nacionais e, portanto, designados como corpos perigosos e descartáveis. A agenda neonazista, convergindo à economia de mercado neoliberal, depende de uma lógica/logística biopolítica de

descartabilidade humana. Explorando a erosão do sistema de bem-estar social, membros do Golden Dawn, homens e mulheres, organizam doações de alimento “apenas para gregos” e doações de sangue exclusivamente para “grupos étnicos gregos”.

Em outubro de 2012, membros do Golden Dawn, liderados por membros parlamentares e acompanhados por raivosas multidões parareligiosas, reuniram-se do lado de fora do Teatro Hitirio, no centro de Atenas, para protestar contra a encenação de uma peça, impedir a entrada do público, gritar insultos antigay e anti-imigrante, entoar salmos religiosos, derrubar cartazes do show e ameaçar o diretor da peça. Organizações artísticas, cidadãos antifascistas e parlamentares da esquerda reuniram-se em frente ao teatro para apoiar a performance e colocarem-se contra a censura. Depois de algumas noites de terror promovido pelo Golden Dawn, a peça foi cancelada.

Sob a rubrica de uma concepção do cuidado cada vez mais privatizado, diversos discursos conservadores – tais como o religioso, o neoliberal, o nacionalista e o da extrema-direita – promovem o retorno das mulheres ao lugar doméstico “natural”, ao dever maternal e ao trabalho do cuidado para com aqueles que estão doentes, sejam esses jovens ou idosos. Ao adotar a postura *anti-establishment*, políticas de gênero da extrema-direita se apresentam como

opositoras dos discursos da “emancipação *mainstream*” e advogam valores familiares heteronormativos em nome da coesão familiar em tempos de insegurança.

Atuações generificadas e racializadas da/expostas à precariedade

As minúcias da defesa coletiva da vulnerabilidade contra a governamentalidade orientada pelo mercado emergiram em ações de protesto relacionadas a dois episódios cruciais na genealogia da violência exercida sobre corpos generificados, incluindo corpos generificados que protestavam nas ruas e nas praças durante o momento de crise. Estes dois eventos críticos na genealogia recente do “tornar-se precário”, que exploro com maiores detalhes aqui, abriram espaços para a crítica ético-política da dessubjetivação generificada, racializada, biopolítica e de classe, a qual dá suporte ao que Elizabeth Povinelli (2011) chamou de “economias do abandono”. Focando nas questões de resistência, potencialidade e abandono na sociopolítica liberal tardia, Povinelli questiona:

De que maneira arranjos específicos de tensão, eventualização e de substância ética tornam afetiva e cognitivamente sensíveis e práticas as distribuições liberais tardias de vida e morte, de esperança e dano, de resistência e exaustão, por meio da diferença

social? Diante destes arranjos, quais são as condições em que emergem novas formas de vida social? (Ibidem, p. 5).

O primeiro episódio funcionou como um dos precursores da atual crise, mas também como um desafio da lógica e da logística neoliberal na Grécia. Enquanto voltava para casa depois do trabalho, no dia 23 de dezembro de 2008, Kostadinka Kuneva, uma migrante búlgara que estava trabalhando como faxineira para o sistema público de transporte do município de Atenas, foi atacada por dois homens não identificados que a emboscaram do lado de fora de sua casa e jogaram ácido sulfúrico em seu rosto, forçando-o em sua garganta. Ela estava trabalhando para uma empresa subcontratada que recrutava os trabalhadores, em sua maioria mulheres imigrantes. Ela também havia recebido ameaças de morte por conta de suas atividades como sindicalista, que incluíam lutar pela melhoria das condições de trabalho para faxineiros subcontratados.

O ataque sofrido por Kuneva despertou um movimento sem precedentes de solidariedade e protesto de feministas, antirracistas e movimentos da esquerda. Por meio de diferentes formas de ação coletiva, desde passeatas até shows para arrecadar fundos, a mobilização buscou abrir uma discussão pública a respeito das condições sociais, econômicas e políticas mais amplas, que tornaram aquele

ataque possível. Algumas semanas depois do ataque, a polícia usou gás lacrimogêneo no centro de Atenas para dispersar uma manifestação pública contra a tolerância (e cumplicidade) do governo para com o sistema de violações da legislação trabalhista com relação aos salários dos faxineiros, ao seguro saúde e às condições de trabalho.

Esse evento expôs os poderes de intersecção da racialização e da feminização que estruturaram historicamente a condição de “tornar-se precário”. Antes de ser reconhecida como uma consequência generalizada das políticas neoliberais de austeridade, a precariedade já foi estabelecida (embora não reconhecida) como um modo profundamente generificado e racializado de economia pária e de exposição diferenciada à injúria. Esta precariedade, que tem notadamente marcado as condições de trabalho de mulheres imigrantes empregadas de forma tanto flexível quanto barata, principalmente como empregadas domésticas e faxineiras no mercado capitalista pós-industrial global da modernidade liberal tardia, vem sendo sistematicamente naturalizada e passada despercebida. Diante da notória desvalorização do trabalho de cuidado, tal como é hoje generificado, racializado e transnacionalmente distribuído, demonstrações de solidariedade para com a Kuneva criaram um espaço de re-imaginação das possibilidades de coalizão com base na precarização diferencial.

Biopolítica neoliberal: securitizando a “nação infectada”

O segundo momento crítico na genealogia da crise grega e seus descontentamentos generificados evocaram a figura abjeta da “mulher estrangeira HIV-positiva” como um aparato de securitização em tempos de acentuados cortes nos programas de saúde. Em 15 de dezembro de 2011, o ministro da Saúde grego afirmou que mulheres imigrantes trabalhadoras do sexo e infectadas com HIV deveriam ser deportadas do país, porque “a infecção passa da imigrante sem documentos para o cliente grego do sexo masculino e, então, para a família grega”. Em maio de 2012, alguns dias antes das eleições nacionais legislativas e em meio às pesquisas de opinião mostrando um forte declínio no apoio aos dois partidos principais (o partido de direita New Democracy e o partido social-democrata PASOK), enquanto o apoio ao partido de esquerda SYRIZA parecia crescer, autoridades gregas anunciaram a prisão de 17 mulheres HIV-positivas que supostamente trabalhavam como profissionais do sexo, acusando-as de “intencionalmente causar danos corporais graves”. Seus nomes e fotografias foram publicados no *website* da Polícia Grega, em clara violação aos direitos humanos e à confidencialidade médica. As fotos tiradas na prisão foram acompanhadas por histórias alarmantes sobre os “respeitáveis homens gregos de família”

que poderiam ter sido infectados.

A decisão de tornar públicas as fotos das supostas profissionais do sexo que teriam testado positivo para o HIV alimentou o clamor popular, especialmente entre movimentos feministas e grupos antirracistas. O ministro da Saúde e o ministro da Proteção ao Cidadão (membros proeminentes do governo provisório de “unidade nacional”) defenderam a decisão, afirmando que a proteção da saúde pública se sobrepõe a todas as outras preocupações. A “Iniciativa Feminista pelo fim da violência contra as mulheres” (*Feminist initiative for the elimination of violence against women*) condenou a forma discriminatória e humilhante pela qual aquelas trabalhadoras do sexo foram tratadas, como sendo menos que humanos pelas autoridades estatais. As manifestações públicas estimuladas pela ação governamental servem para ilustrar a afinidade crucial da economia de mercado com uma economia subjetivadora do corpo precarizado, exercida por meio de economias de poder da securitização e da normalização.³

Em um momento de cortes na saúde e serviços públicos, incluindo aqueles relacionados à prevenção e ao tratamento do HIV, o ministro da Saúde estabeleceu as normas da terapêutica tecnocrata, visando mulheres trabalhadoras do sexo como uma “bombas de saúde pública”, isto é, como corpos medicalizados a serem monitorados para

o bem da segurança e do saneamento da nação. A biopolítica neoliberal implica a produção de figuras supérfluas denotadas como “inimigos públicos” e expõe aqueles classificados como párias racializados e generificados das economias políticas e morais destes tempos de liberalismo tardio. O corpo abjeto medicalizado da mulher estrangeira, designado como perigosamente precário, torna-se o veículo instrumentalizado para imunizar e securitizar o corpo político no imaginário político neoliberal.

Políticas de emergência, políticas emergentes

O que estes engajamentos corporificados, situados e agonísticos junto à “crise” exemplificam é que o capitalismo neoliberal nos interpela hoje de uma forma diferente, não apenas como sujeitos da soberania de mercado divididos em classes, sujeitos humilhados e empobrecidos, e sujeitos da luta econômica pela sobrevivência, mas também como sujeitos precarizados frutos da generificação, da violência racial e da injustiça. Ao mobilizar politicamente suas vulnerabilidades compartilhadas, os manifestantes – enquanto atuações corporificadas criticamente despossuídas e plurais (BUTLER; ATHANASIOU, 2013) – expõem as múltiplas formas de forclusão pelas quais uma nação-em-crise imagina e imuniza os seus próprios termos de vínculo. Ao mesmo tempo, eles

performativamente desestabilizam as normas de admissibilidade de gênero, raça e classe por meio da qual a nação-em-crise neoliberal e neoconservadora constitui a si mesma. Ao fazer isso, esses engajamentos colocam em questão as matrizes que prescrevem o espaço da ação e evitam ou limitam o agir de outra forma. Tal corporalidade de dissidência sinaliza um desejo e uma possibilidade de modos alternativos, corporificados e enraizados de “tornar-se-um-com-o-outro” ao reivindicar e mudar os termos de corpos generificados e vidas vivíveis.

À medida que a gestão da crise se torna um modo crucial de governança neoliberal por meio de uma economia política e moral da vida em si, ao mesmo tempo, novos movimentos radicais emergem em diferentes partes do mundo, bem como com diferentes topologias onde estes movimentos estão sendo performados. Emerge uma nova possibilidade política do emergir e do vir a ser de outra maneira. A crise se torna uma arena dentro da qual diferentes formas do público são atuadas e negociadas. Enquanto subjetividades emergentes, comunidades afetivas e espaços de descumprimento tomam forma em diversas paisagens urbanas multifacetadas, diferentes modalidades de protestos cívicos lidam com uma série de questões, incluindo a austeridade, a privatização e a corporatização do espaço público, a pobreza, a precariedade, a injustiça social e o autoritarismo estatal.

Neste sentido, como os atuais regimes neoliberais estão cada vez mais expondo pessoas à morte, por meio de diferentes exposições aos danos da pobreza, desmoralização e racismo, emerge uma política performativa das manifestações, uma que mobiliza a potencialidade de transformação de tais interpelações injuriosas. Corpos em assembleia nas ruas, mas também em diversos movimentos e redes de solidariedade (muitas vezes organizados de maneiras alternativas ao arquétipo do ativismo heroico), reivindicam a incondicionalidade do espaço público, exigindo uma democracia com o *demos*, e encarnando um *demos* junto às diferenças. O espaço público é, portanto, atuado e reativado como o registro do *emergente* – aberto às contingências plurais da discórdia agonística. O resultado do potencial performativo desta abertura é a atualização do público como uma forma de incorporar múltiplas modalidades de pertencimento dissidente, ao invés de uma arena nacionalista fechada e generalizante e de uma banalidade heteronormativa. Portanto, a questão sobre como “o povo” pode ser reativado como uma possibilidade para o vínculo democrático agonístico, contrário às e para além das matrizes normativas do pertencimento nacionalista e militarizado, é colocada, repetidamente, na teoria e na prática. “O povo” não equivale às coordenadas de espaço-temporal do Estado-nação, mas sim cria as

condições contínuas para formas múltiplas, diferentes e transversais de pertencimento.

Em outras palavras, o que está em jogo é que tipo de sujeitos e imaginários de uma política democrática radical seria impulsionado por esta pluralidade de disposições. O primeiro governo de esquerda eleito em um país membro da União Europeia após a esmagadora vitória do partido da esquerda radical SYRIZA sobre o New Democracy e seus parceiros de “extremo-centro” nas eleições legislativas gregas de 25 de janeiro de 2015, foi um evento emblemático nesta trajetória. É o primeiro governo da Europa que ameaça a hegemonia neoliberal europeia ao buscar o fim da austeridade, por recusar-se a estender o ciclo de empréstimos de resgate financeiro e por criar configurações democráticas do poder político. Isso implica abrir espaço para discordâncias na atual ortodoxia das políticas da União Europeia, e isto traz “conhecimentos situados” (HARAWAY, 1988) por meio dos quais uma mudança ocorre nos âmbitos de como as perguntas devem ser feitas, como as reformas devem ser concebidas e como a democracia radical deve ser mobilizada.

O SYRIZA busca implementar sua agenda progressista em meio aos duros ataques do *establishment* político conservador e pós-democrático, dos tecnocratas neoliberais e das diversas elites dentro da União Europeia.

Para destacar apenas um exemplo dessa forte pressão, o funcionário do governo alemão Hans-Peter Friedrich declarou: “Os gregos têm o direito de votar em quem quiserem. Nós temos o direito de não mais financiar a dívida grega”.⁴ Esta declaração abrange o espírito autoritário da pós-democracia: inequívoca sujeição de valores e funções democráticas – como a soberania popular – aos interesses do capitalismo global. Rancière, acertadamente, abordou a pós-democracia como uma inflexão da democracia liberal que neutraliza os elementos do antagonismo político:

Pós-democracia é a prática governamental e a legitimação conceitual de uma democracia depois do *demos*, uma democracia que eliminou do povo a aparência, o erro de contagem e a disputa do povo e, portanto, é redutível ao jogo único dos mecanismos de Estado e combinações de energias e interesses sociais (RANCIÈRE, 1998, p. 102).

Na verdade, a demarcação regulatória e a gestão do *demos* como uma “parte daqueles que não têm parte” está no coração da governança neoliberal, como um conflito persistente quanto aos direitos de imigrantes sem documentos, o *status* de imigrantes de segunda geração e os contínuos debates sobre a expansão de direitos de parceria e casamento para cidadãos LGBTQ. Certos aspectos da agenda igualitária do SYRIZA muito provavelmente devem

sofrer resistência de seu aliado conservador no governo. A bastante incontornável (devido à falta de alternativas de coalização)⁵ e, de fato, a nada fácil coalizão que o SYRIZA formou com o pequeno partido antiausteridade e populista de direita, o Independent Greek (ANEL), gera preocupações entre as forças progressistas da esquerda e do centro. Por exemplo, a declaração e a determinação da ministra de Política de Imigração, Tasia Christodouloupoulou, afirmando que o governo iria desenhar uma lei de garantia de imigração para crianças nascidas e criadas na Grécia, sofreu oposição veemente do ANEL. Tais tensões provavelmente surgirão em relação às medidas legislativas relativas à separação entre a Igreja e o Estado, ou quando o governo elaborar leis que incluam o *status* de parceria doméstica para casais do mesmo sexo.

O SYRIZA como um partido unitário foi formado por uma assembleia plural de coletivos e movimentos sociais com uma longa história de luta contra a injustiça capitalista e o poder corporativo, bem como contra o nacionalismo, o sexismo e a homofobia. Sua ascensão ao poder ocorreu sob a bandeira da dignidade, da justiça social e da igualdade. E este é um evento político importante em si mesmo, um momento que traz para a hegemonia neoliberal e pós-democrática a crise crítica, ao colocar a política de volta no debate. Como posto por Giorgos Katsambekis:

Assim, mesmo que o SYRIZA seja derrotado no fim, forçado a conformar-se com a inflexível *doxa* neoliberal da Europa, ele já alcançou a sua pequena primeira vitória: a divergência política, que é o próprio cerne do diálogo democrático, entrou novamente nas remotas e protegidas salas de poder (KATSAMBEKIS, 2015, s.p).

Se, no entanto, o projeto de democracia radical do SYRIZA for constrangido ao fracasso, já que as atuais forças *mainstream* da Europa anseiam em confirmar que “não há alternativa” à doutrina neoliberal, o jeito será abrir-se não apenas para o livre mercado ortodoxo, mas também para os xenófobos, para os nacionalistas e para as forças da extrema-direita. O *demos* ou “o povo”, como conceito chave e que dá ânimo a este governo, é chamado para garantir que o SYRIZA não falhe. A articulação política desse coletivo “nós” é atuada em nome do que Étienne Balibar (2004) define como igualiberdade: “nada mais do que a demanda por soberania popular e autonomia *sem exclusão*” (Ibidem, p. 319).

A figura do emergente ressoa em acordo com a noção de Jacques Derridas de *arrivant*, como uma disposição para com o outro e uma abertura para o que está fora de si mesmo. Neste sentido, aponta no momento da possibilidade de uma impossibilidade: uma transformação radical das ontologias social e política (ao invés de meramente econômica) sobre as

quais a inteligibilidade da governamentalidade neoliberal é construída. Como coloca Derrida, o “por-vir” sugere que a democracia “sempre permanecerá aporética em sua estrutura” (DERRIDA, 2005, p. 86) sempre diferida, mas ainda assim presente como um potencial interativo e disruptivo no aqui e agora (DERRIDA, 2005 [1994]). Adotar tal linha de investigação nos ajudaria a tornar-nos atentos para as múltiplas, plurais e contraditórias formas pelas quais “o emergir” pode significar e complicar o inesperado, o dissonante e o subversivo e, ao mesmo tempo, o em-aberto e o autorreflexivo. Tal concepção do “emergir”, como uma prática contínua de indeterminação radical, pode indicar caminhos possíveis pelos quais “o povo” poderia ser reclamado por uma poética aporética e, desta forma, ser ativado como uma crítica transformativa da propriedade fixa inerente aos estados de emergência que estruturam e regulam nossa atual condição de governamentalização.

Notas

- * Parte deste texto foi publicado em *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 40, n. 1, Outono de 2014, com o título de “*Precarious Intensities: Gendered Bodies in the Streets and Squares of Greece.*”
- 1. O eclipse do *homo politicus* pela figura do abrangente *homo economicus*, que Brown descreve, ressoa com o argumento de Constantin Tsoukalas. Por uma teorização

da razão neoliberal por meio de um enquadramento foucaultiano, ver também Athanasiou (2012).

2. O pensamento de Mouffe sobre o agonismo e a democracia radical é importante para a tese que estou interessada em desenvolver aqui, pois teoriza como a democracia radical “nós” é articulada e encarnada não como um todo fechado, mas sempre de forma instável, diferenciada e sujeita aos seus próprios limites de exclusão. Veja também Kioupkiolis e Katsambekis (2014).
3. Esse ponto é mais na frente ilustrado em Foucault (1979).
4. Ver o artigo de Patrick Donahue no jornal grego *Kathimerini*, 'Tsipras win draws French congratulations, German threat', em 26 de janeiro de 2015.
5. O SYRIZA recebeu 36,3% dos votos e 149 dos 300 assentos. Em 26 de janeiro de 2015, o SYRIZA e os Independent Greeks (ANEL) concordaram em formar uma coalizão de governo, com o líder do SYRIZA, Alexis Tsipras, tornando-se Primeiro-Ministro e o líder do ANEL, Panos Kammenos, preenchendo o cargo de Ministro da Defesa.

Nota da tradução

Tradução realizada a partir do texto originalmente publicado em língua inglesa em: ATHANASIOU, Athena. States of emergency, modes of emergence: critical enactments of 'the people' in times of crisis. DALAKOGLU, Dimitris; AGELOPOULOS, Georgios. *Critical times in Greece: anthropological engagements with the crisis*. New York: Routledge, 2018, p. 15-31. Agradecemos à autora Athena Athanasiou e à editora da

Routledge as permissões para traduzir este artigo e publicá-lo em português.

Referências

ATHANASIOU, Athena. *Crisis as a State of Exception: Critiques and resistances*. Atenas: Savalas, 2012.

BALIBAR, Etienne. Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty. *The South Atlantic Quarterly*, v. 103, n. 2, p. 311-322, 2004.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BUTLER, Judith. Bodies in alliance and the politics of the street. *Transversal*, 2011. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>>. Acesso em: 31, maio, 2013.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The power of mourning and violence*. London and New York: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault's virtue. *Transversal*. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>, 2001.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: The performative in the political*. Cambridge, UK: Polity

Press, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Politics of Friendship* (Vol. 5). London: Verso, 2005.

DOUZINAS, Costas. *Philosophy and Resistance in the Crisis*. London: Polity Press, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. Translated by Robert Hurley as *The History of Sexuality Volume I: The Will to Knowledge*. Harmondsworth: Penguin, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books, 1995 [1977].

FOUCAULT, Michel. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. New York: Picador, 2003 [1976].

FOUCAULT, Michel. *Madness and Civilization. A history of insanity in the age of reason*: New York: Pantheon Books, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Picador, 2010 [1979].

FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population:*

Lectures at the Collège de France, 1977-1978. New York: Picador, 2009 [1978].

FOUCAULT, Michel. What is Critique?. LOTRINGER, Sylvère; HOCHROTH, Lisa (ed). *The Politics of the truth*. New York: Semiotext(e), 1997.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, pp. 575-599, 1988.

HONIG, Bonnie. *Emergency Politics: Paradox, law, democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

KAMBOURI, Nelli; HATZOPOULOS, Pavlos. The tactics of occupation: Becoming cockroach. *Nomadic University Online*, 2011. Disponível em: <http://nomadicuniversality.wordpress.com/2011/11/26/the-tactics-of-occupation-becomingcockroach/>. Acesso em: 3 junho, 2013.

KATSAMBEKIS, Giorgos. SYRIZA and the search for Europe's alternatives. *Green European Journal*, 2015. Disponível em: <https://www.greeneuropeanjournal.eu/syriza-and-the-search-for-europes-alternative>.

KIOUPKIOLIS Alexandros; KATSAMBEKIS, Giorgos. *Radical Democracy and Collective Movements Today*.

London: Routledge, 2014.

LACLAU, Ernesto. Can Immanence Explain Social Struggles? *Diacritics*, v. 31 n. 4, 2001, p. 3-10, 2001.

MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London: Psychology Press, 2005.

POVINELLI, Elizabeth A. *Economies of Abandonment: Social belonging and endurance in late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement: Politics and philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

**Livre na floresta: neoliberalismo popular
e o rescaldo da guerra no Noroeste
do Pacífico dos Estados Unidos**

Anna Lowenhaupt Tsing

É simples. Todos aqui, asiáticos e brancos, querem a mesma coisa: liberdade - e dinheiro.
- Empreendedor de cogumelos do Sudeste Asiático em Oregon, 2006.

Em todo o mundo, a *liberdade* está no ar. No entanto, o que é esta liberdade? Há muitas coisas sobre a liberdade que poderiam nos fazer querer virar as costas horrorizados. Primeiro, grandes potências entram em guerra em nome da liberdade, criando zonas de desastre de conquista e de caos. Segundo, liberdade é a justificativa de vastos esquemas de privatização de recursos outrora comuns, consolidando a riqueza global nas mãos das elites. O primeiro destes tipos de liberdade é a liberdade “política”; o segundo é a liberdade de “mercado”. Nas últimas décadas, estas duas noções de liberdade tornaram-se inextricavelmente enredadas nos planos dos líderes mundiais, inaugurando uma era de deslocamento global e empobrecimento. É difícil entusiasmar-se com tais programas de liberdade. Mesmo assim, é difícil desistir completamente do potencial da liberdade; isto também tem sido fonte de grande esperança. Para explorar tanto o terror quanto a possibilidade, é necessária uma abordagem etnográfica. E quanto à liberdade que torna possível às pessoas pobres abraçarem a

privatização e a guerra? Há uma necessidade difícil, e há um encantamento, e estes estão intimamente ligados. Este artigo investiga uma margem esclarecedora destes tempos sombrios para a liberdade.¹

As margens estão interligadas. Na base das hierarquias sociais neoliberais emergentes, multiplicaram-se as possibilidades de vasculhar ruínas. Vasculhar pode ser uma fonte de liberdade - e até, talvez, um local para vislumbrar as possibilidades de um cosmopolitismo barulhento de interações abertas através da diferença. Mas não há nada de utópico sobre vasculhar; isto floresce nas ruínas de todos os piores tipos de ganância e terror. Este artigo descreve uma cultura popular de liberdade: a colheita comercial de cogumelos nas florestas nacionais do Noroeste do Pacífico dos Estados Unidos. Mostro como os compromissos políticos e empreendedores com a liberdade são produtivamente misturados em uma margem da sociedade norte-americana. No coração da minha descrição está a importância contínua da Guerra Estados Unidos-Indochina, e os conflitos que emergiram dela, na configuração das formas sociais contemporâneas. A maioria dos catadores são veteranos ou refugiados daquela época de guerra, e carregam paisagens de guerra aonde quer que vão. Argumento que o “neoliberalismo popular” torna-se possível à medida que os deslocamentos de guerra atraem as

pessoas para nichos empreendedores arriscados. A economia política perversa das cadeias globais de suprimentos depende da contínua mobilização de mão de obra para tais nichos.

A maioria das histórias de guerra se concentra no momento imediato do conflito. No entanto, a guerra molda vidas por muitos e muitos anos. Raymond Scurfield (2004) escreve comovidamente sobre os soldados que conheceu durante e após a Guerra Estados Unidos-Indochina por meio da sua posição como assistente social psiquiátrico: “É uma maravilha que tantos militares das forças armadas sobrevivam à insanidade de repetidas exposições aos horrores da guerra”, escreve ele, descrevendo os veteranos; “a guerra deixa uma marca indelével em todos os que dela participam ou são expostos a ela” (Ibidem, p. 19, 206). O problema é ainda mais amplo naquelas terras de onde os veteranos norte-americanos retornam: enquanto muitos norte-americanos conhecem intimamente a guerra apenas por meio da experiência dos soldados, os cidadãos de outros países não tiveram tanta sorte. Existem poucos residentes do Laos, do Camboja e do Vietnã cujas vidas não são moldadas diretamente pelo rescaldo da guerra. Aqueles que se mudam para outros países como refugiados trazem suas experiências de guerra com eles. Um dos objetivos deste artigo é mostrar como a guerra continua a moldar vidas, mesmo muitos anos

após o fim do conflito oficial. Cada vez que os Estados Unidos lançam uma nova guerra, especialistas e formuladores de políticas defendem isso não apenas como um novo começo, mas também como um fogo de palha: um ataque rápido e limpo que seguramente terminará em breve. No entanto, as guerras têm efeitos persistentes a longo prazo. As guerras não se evaporam facilmente da paisagem.

Um segundo objetivo deste artigo é defender a importância de uma nova economia política emergente organizada por meio de cadeias globais de suprimentos.² Nesta forma econômica, a cadeia de *commodities* não está contida em uma grande corporação, mas consiste em ligações por meio das quais os empreendedores criam, transportam e comercializam um produto. As cadeias de suprimentos usam mão de obra barata, arriscada e ilegal. As *commodities* podem ser produzidas sem salários garantidos ou benefícios, utilizando-se de mão de obra disponível. A guerra é muito boa para produzir mão de obra insegura e voluntária. A guerra perturba os meios de subsistência comuns e desloca grandes populações. A mão de obra barata é um resultado; os novos nichos empreendedores são outro. As pessoas deslocadas muitas vezes estão dispostas a tentar maneiras arriscadas e ilegais de ganhar a vida. Além disso, nos nichos empreendedores das cadeias de suprimentos, os trabalhadores são mobilizados para trabalhar porque estão

dispostos a se *identificar* com este nicho, não porque ele promete um padrão econômico garantido. Em vez de pacotes de salários e benefícios, os nichos das cadeias de suprimentos acenam para aqueles que estão abertos a experimentar um conjunto incomum de condições de trabalho, uma “cultura” específica de trabalho. As guerras são boas para mobilizar culturas de trabalho que envolvam privação, mobilidade e perigo. As guerras não são travadas apenas para criar mão de obra potencial na cadeia de suprimentos; no entanto, as cadeias de suprimentos fazem bom uso da disponibilidade de tal mão de obra. O volume *Rhetorics of insecurity* (GAMBETTI; GODOY-ANATÍVIA, 2013) argumenta que “culturas de insegurança” se desenvolvem com a expansão neoliberal. Talvez não seja apenas porque a privatização regularmente requeira violência, mas também porque o empreendedorismo de livre mercado prospera no rescaldo da violência.

Por fim, o artigo tem um terceiro objetivo: oferecer uma modesta contribuição às discussões sobre os refugiados do Sudeste Asiático nos Estados Unidos. Este campo é dominado por dois gêneros: primeiro, os relatos dos terrores da vida antes de vir para os Estados Unidos; e segundo, os estudos de como os refugiados são trazidos para as formas e os fóruns da política e da cultura norte-americanas. No entanto, entre estes dois encontra-se um espaço importante

para reflexão: De que maneira as experiências de guerra fazem parte das lutas e dos sonhos contínuos dos refugiados? A pesquisa de John Marlovits (2008) sobre o tratamento da depressão em Seattle descreve a institucionalização de silêncios apenas sobre esta questão. Em contraste com os brancos de classe média que sofrem de depressão, os refugiados do Sudeste Asiático são aconselhados a permanecer calados sobre as causas de seus problemas, e, em vez disso, apenas a tomar drogas. Para falar de velhas feridas, dizem os conselheiros, reabra-as. Além das implicações desta política para a saúde mental, isso oferece um lembrete vívido do que falta tanto na bolsa de estudos quanto na cultura pública norte-americanas. Como os refugiados tornaram as paisagens de guerra parte da experiência dos Estados Unidos?

O cenário da minha história é a colorida região montanhosa de Washington, de Oregon e do norte da Califórnia, onde milhares de refugiados do Sudeste Asiático, bem como brancos e latinos, reúnem-se a cada outono para colher *matsutake*, um cogumelo selvagem que ganha preços altos quando enviado fresco para o Japão. A colheita do *matsutake* oferece uma situação incomum para o empreendedorismo pessoal: os cogumelos crescem selvagens nas florestas nacionais e tudo o que se precisa é uma permissão para colher, equipamento de acampamento e

transporte para juntar-se à colheita. A colheita de cogumelos, no entanto, é repleta de riscos e perigos. Existem momentos e lugares em que a colheita é ilegal; as multas são altas. A colheita realmente lucrativa tende a exigir a transgressão da lei. Todos, exceto os combatentes e os caçadores mais experientes da selva, perdem-se na floresta, onde é possível congelar nas baixas temperaturas da noite. Enquanto isso, quase todos os catadores possuem armas carregadas - assim como os caçadores de cervos e alces, nos mesmos meses, na floresta. As altercações armadas são raras, mas o perigo sempre existe. As hostilidades têm marcado as relações entre os grupos étnicos. Quando o dinheiro é bom, as gangues chegam para roubar os catadores. Às vezes, quase não há cogumelos por causa do clima, e os investimentos em acampamento, gás e comida não são devolvidos. A competição também é muito acirrada, e apenas os catadores mais experientes e agressivos ganham mais do que uma pequena quantia.

Por que os catadores voltam todos os anos, apesar destes riscos e perigos? Um porta-voz do Sudeste Asiático deu-me uma resposta no dia em que cheguei: “É simples. Todos aqui, asiáticos e brancos, querem a mesma coisa: liberdade - e dinheiro.” Como antropóloga que se aproxima do “simples” com atitude, fiquei desconfiada. Mas sua resposta acabou sendo mais verdadeira do que eu imaginava.

Muitos catadores me disseram que se voltaram para a colheita de cogumelos porque isso lhes oferecia liberdade. Isto me traz de volta à minha pergunta inicial. O que é esta *liberdade*? Como ricocheteia entre a ideologia política e a estratégia econômica? Minha resposta provisória é que a mediação entre estes dois significados de liberdade é realizada por meio de uma paisagem natural e social saturada da guerra. Não tem havido guerras, ultimamente, no centro de Oregon. Os catadores trazem consigo uma cultura de guerra e a usam para navegar a paisagem. Alguns carregam estes significados por meio de suas próprias experiências de guerra; para outros, é uma representação sem referente anterior. Mas mesmo este último é uma forma de compromisso cultural com a guerra.

Por que, me perguntei, tantos catadores do Lao e do Camboja usam camuflagem?³ Alguns deles são muito jovens para terem sido soldados nas guerras do Sudeste Asiático; mas existe a memória social da guerra - e a imitação da guerra. Os catadores usam camuflagem, mesmo que nunca tenham lutado. “Estas pessoas não eram soldados”, disse um irônico catador lao que gesticulava para um grupo de colegas camuflados, “Eles estão apenas fingindo ser soldados”. Mas não é perigoso usar camuflagem, uma vez que as florestas estão cheias de caçadores de cervos armados com rifles? A resposta mais interessante que recebi quando perguntei foi

de um catador hmong que explicou sua camuflagem da seguinte forma: “Usamos camuflagem para que possamos nos esconder se virmos os caçadores primeiro”. Isto, é claro, pressupõe que os caçadores possam tentar matá-lo. As paisagens da guerra não parecem distantes.

No que se segue, mostro como estas paisagens de guerra medeiam entre o endosso político da liberdade e o empreendedorismo pessoal arriscado, também conhecido como liberdade. Minha investigação é, portanto, parte de uma curiosidade maior sobre o que chamo de neoliberalismo popular. Por que as pessoas pobres endossam o empreendedorismo como liberdade? Determinar os significados e as práticas que constituem a liberdade deve ser um esforço etnográfico.⁴

Nem todos os catadores com quem falei contaram versões da mesma história; suas histórias foram elaboradas autoconscientemente em torno dos dilemas da cultura, da nacionalidade e da raça. As paisagens que eles me mostraram variaram em relação aos seus legados de compromisso com a guerra. As histórias que reconto aqui são, portanto, divididas pelas categorias nacionalidade, etnia e raça endossadas por seus contadores. No entanto, estas não são apenas histórias de especificidade: Embora as histórias sejam diferentes, cada grupo imaginou suas histórias como alegorias da experiência humana no rescaldo da guerra. Acho que eles estavam certos.

A Guerra Estados Unidos-Indochina mudou a forma como as pessoas nos Estados Unidos, e além, imaginam a guerra. Os soldados dos Estados Unidos não foram apenas vistos como corajosos, mas também como traumatizados e enfurecidos; os aliados dos Estados Unidos não eram apenas firmes, mas também injustamente comandados, frequentemente indisciplinados e entregues, às vezes, à brutalidade e à guerra civil. Se revisito algumas destas histórias à medida que voltaram a viver nas colinas do Oregon, não é para estereotipar ainda mais *aquela guerra terrível*. As guerras mais recentes são igualmente terríveis, e as imagens da Indochina podem ser úteis para remover o brilho destrutivo de suas ameaças contínuas. À medida que as pessoas prejudicadas reúnem-se nas guerras mais recentes dos Estados Unidos, suas histórias paralelas se misturam a estas.

Vets brancos e homens da montanha

O romantismo fronteiro ainda continua forte nas montanhas e florestas do Noroeste do Pacífico. É senso comum glorificar os nativos norte-americanos e se identificar com os colonizadores brancos que tentaram eliminá-los. A autossuficiência, o individualismo robusto e a força estética da masculinidade branca são pontos de orgulho. O historiador Richard White (1995) descreve como

os políticos progressistas do Noroeste na década de 1930 construíram ressentimentos “duros” contra o Leste, encorajando uma “nostalgia rural piedosa e essencialmente retrógrada” (Ibidem, p. 70). Hoje, os neoconservadores têm mais sucesso em energizar as sensibilidades rurais, e muitos catadores e compradores de cogumelos brancos são fãs da conquista dos Estados Unidos no exterior, do criacionismo e da superioridade branca. No entanto, o noroeste rural também reuniu hippies, cultivadores de cannabis e outros iconoclastas. Veteranos brancos da Guerra Estados Unidos-Indochina trazem suas experiências de guerra para esta mistura autoconscientemente dura e independente, adicionando uma mistura distinta de ressentimento e de patriotismo, de trauma e de ameaça.

Veteranos brancos contribuem para uma emergente *cultura de liberdade* na região montanhosa. Com o florescimento do comércio de cogumelos selvagens no final da década de 1980, liberdade e dinheiro pareciam andar de mãos dadas. As memórias de guerra são simultaneamente perturbadoras e produtivas na formação deste nicho. A guerra é prejudicial, dizem os veteranos, mas também faz os homens. A liberdade pode ser encontrada *na* guerra, assim como *contra* a guerra. As cenas a seguir apresentam várias maneiras de ser um veterano branco nas florestas de cogumelos.

Alan sentiu-se com sorte quando conseguiu que uma

lesão de infância se agravasse o suficiente para ser mandado para a casa na Indochina. Nos seis meses seguintes, serviu como motorista em uma base norte-americana. Um dia recebeu ordens para voltar ao Vietnã. Dirigiu seu jipe até o depósito e saiu da base sem permissão. Passou os próximos quatro anos se escondendo nas montanhas do Oregon, onde ganhou um novo objetivo: viver nos bosques e nunca pagar aluguel. Foi capturado pelos fuzileiros navais, mas conseguiu evitar o serviço ativo; assim que ficou livre, voltou para a floresta. Quando o pico do *matsutake* chegou, adaptou-se perfeitamente. Alan imagina-se como um hippie gentil e fumante de drogas que trabalha contra a cultura de combate de outros vets. Teve apenas um “*flashback*” no qual entrou em pânico em uma multidão de asiáticos. A vida na floresta é a sua maneira de se manter afastado dos perigos psicológicos.

Nem toda experiência de guerra é tão benigna. Quando conheci Geoff, fiquei muito feliz em encontrar um informante com tanto conhecimento sobre a floresta. Contando-me sobre os prazeres de sua infância no leste de Washington, ele descreveu o campo com um olhar apaixonado pelos detalhes. Meu entusiasmo em trabalhar com Geoff se transformou, entretanto, quando conversei com Tim, o catador branco que nos apresentou. Tim disse que Geoff fez uma longa e difícil viagem ao Vietnã. Uma vez,

seu grupo saltou de um helicóptero para uma emboscada. Muitos dos homens foram mortos e Geoff foi baleado no pescoço, mas, milagrosamente, sobreviveu. Quando Geoff voltou para casa, ele gritou tanto à noite que não conseguia ficar em casa, e assim voltou para o bosque. Mas seus anos de guerra ainda não tinham terminado. Tim descreveu uma vez que ele e Geoff surpreenderam um grupo de catadores cambojanos em um dos canteiros de cogumelos de Geoff. Este abriu fogo, e os cambojanos tiveram que entrar nos arbustos para fugir. Uma vez Tim e Geoff dividiram uma cabana, mas Geoff passou a noite pensando e afiando sua faca. “Você sabe quantos homens eu matei no Vietnã?”, perguntou ele a Tim. “Mais um não faria a menor diferença.”

A linha entre verdade e fantasia é difícil de traçar. Robin disse que foi atirador de elite das Forças Especiais no Vietnã e no Laos. Disse que aprendeu lao e, de fato, ele balançava a cabeça e ria durante as conversas em lao na estação de compra de cogumelos onde costuma frequentar. Não acho, no entanto, que ele realmente entenda; em vez disso, ele almeja boas relações com os catadores lao, que parecem considerá-lo um bêbado inofensivo que pode às vezes mediar com brancos mais ofensivos. Robin disse que odeia “Viets” porque eles mataram muitos de *nós*, o que acho que ele quer dizer norte-americanos brancos. Disse que não há vietnamitas nas florestas de cogumelos (basicamente

verdade) porque eles sabem que seriam mortos se viessem. (A maioria dos vietnamitas norte-americanos se imagina com coisas melhores para fazer do que colher cogumelos.) Ele também tem uma opinião ruim sobre os “cambojanos”, que, disse ele, vêm em grandes grupos para limpar os cogumelos. Descreve uma equipe que se espalhou em uma grande linha pela floresta, com metralhadoras de cada lado para atirar em qualquer um que cruzasse o caminho. Em sua simpatia com os catadores lao, no entanto, Robin diferencia-se de outros vets brancos, que ele descreve como uniformemente antagônicos aos asiáticos. Conta a história da reação branca ao advento dos asiáticos do Sudeste na floresta: eles colocaram placas ao longo da rodovia que dizem, “O Khmer Vermelho vive aqui”. Muitos catadores brancos contaram-me sobre este incidente, com uma mistura de horror e alegria com a *maldade* absoluta disso. Robin elabora: Sete catadores asiáticos desapareceram na luta entre vets brancos e asiáticos, disse ele. Ninguém jamais encontrou os corpos. Seus parentes e amigos encobriram os desaparecimentos, dizendo apenas “Ele voltará para casa”. Robin não é um informante confiável, mas suas histórias falam da ansiedade, do medo e do antagonismo que muitos brancos sentem em uma paisagem agora dominada por refugiados do Sudeste Asiático. Ele também conta sobre sua própria bravata: depois de sua viagem à Indochina, disse ele,

juntou-se à polícia, mas foi dispensado por atirar seis vezes em um suspeito. Ainda usa a fivela de cinto do xerife, o que, disse ele, impede a polícia de incomodá-lo. Em ambos os lados da lei, simultaneamente, ele manobra a paisagem armada e racializada.

Os catadores brancos se imaginam não apenas como vets violentos, mas também como homens da montanha autossuficientes: solitários, duros e engenhosos. Um ponto de conexão com aqueles que não lutaram é a caça. Um comprador de cogumelos brancos, velho demais para o Vietnã, mas um forte defensor das guerras dos Estados Unidos, explicou que a caça, assim como a guerra, constrói o caráter. Ele descreveu o incidente no qual o vice-presidente Cheney atirou no rosto de um amigo enquanto caçava pássaros como uma experiência comum da caça, que devido aos riscos coloca os homens em seu próprio poder. A caça é, assim, uma forma de guerra, que faz o homem. Por meio de práticas de caça, até mesmo os não combatentes podem participar da reimaginação da paisagem da floresta como um local para realizar a liberdade.

Sobreviventes cambojanos

A guerra civil que se seguiu à ocupação do Iraque pelos Estados Unidos foi um lembrete recente de como a

intervenção imperialista pode destruir a paisagem social, criando condições para a atrocidade. Certamente, este foi o caso no Camboja. “Em nenhum lugar a guerra [Estados Unidos-Indochina] foi tão brutal, tão desprovida de preocupação com a vida humana, ou tão devastadora em seu impacto na sociedade, como no Camboja” (HILDEBRAND; PORTER, 1976, p. 7). Centenas de milhares de camponeses foram expulsos de suas aldeias pela guerra e enfrentaram condições de fome na capital. O regime do Khmer Vermelho herdou esta paisagem fragmentada e escalou o terror, destruindo o país com mais violência gratuita. Refugiados cambojanos tiveram que produzir as suas próprias histórias de liberdade nos Estados Unidos. Tais histórias são guiadas não apenas pelas atrocidades cambojanas, mas também pelo seu momento de entrada: o encerramento do Estado de bem-estar social dos Estados Unidos e o fim das expectativas de pleno emprego padrão na década de 1980. Ninguém ofereceu aos cambojanos empregos estáveis com benefícios. Tal como outros refugiados do Sudeste Asiático, eles tiveram que fazer algo com o que tinham - incluindo suas experiências de guerra. Com o *boom* do *matsutake* no final dos anos de 1980, o forrageamento na floresta, com suas oportunidades de ganhar dinheiro por pura intrepidez, tornou-se uma opção atraente. Refugiados cambojanos juntaram-se a uma onda de refugiados do Lao, do Hmong e

do Mien das cidades da Califórnia para fazer da colheita de cogumelos um momento de liberdade - em suas muitas formas.⁵

O que é esta liberdade? Um comprador branco, exaltando os prazeres da guerra, sugeriu que eu falasse com Ven, um cambojano que, disse o comprador, me mostraria que até os asiáticos gostam da guerra imperialista. Desde que Ven falou comigo com esta apresentação, não fiquei surpreendida com o seu endosso à liberdade norte-americana como uma missão militar. No entanto, a nossa conversa teve reviravoltas as quais eu não imagino que o comprador esperasse, e ainda correspondia ao que aprendi com outros cambojanos na floresta. Primeiro, nas confusões da guerra civil cambojana, nunca ficou bem claro de que lado se estava lutando. Onde os vets brancos imaginavam a liberdade em uma paisagem racial fortemente dividida, os cambojanos contavam histórias em que a guerra fazia uma pessoa saltar de um bloco político para outro, muitas vezes inesperadamente, e sem entender o campo. Segundo, onde os vets brancos foram às colinas para recuperar a liberdade de guerra, os cambojanos ofereceram uma visão mais otimista da recuperação *da* guerra nas florestas da liberdade norte-americana.

Aos treze anos, Ven deixou a sua aldeia para juntar-se a uma luta armada. O seu objetivo era repelir os invasores

vietnamitas. Disse que não sabia o suficiente sobre a política cambojana para identificar as filiações nacionais de seu grupo; mais tarde ele descobriu que era um filiado do Khmer Vermelho. Por causa da sua juventude, o comandante fez amizade com ele e manteve-se a salvo, perto dos líderes. Mais tarde, porém, o comandante caiu em desgraça, e Ven, como um associado próximo, tornou-se um detido político. A certa altura, o seu grupo de detidos foi enviado para uma área da selva para se defenderem. Por acaso, esta era uma área que Ven conhecia desde seus dias de luta na selva. Onde outros viam a selva vazia, ele conhecia os caminhos ocultos e os recursos da floresta. Neste ponto da história, esperava que ele dissesse que escapou, especialmente porque estava radiante de orgulho pelo seu conhecimento da selva. Mas não: Ele mostrou ao grupo uma nascente escondida, sem a qual não teriam água doce. Talvez houvesse algo de empoderamento comunitário sobre esta detenção florestal - até mesmo em suas coerções. Retornar à floresta atrai esta centelha.

A vida de Ven, no entanto, deve ter se deteriorado. Quando tentou continuar sua história, ficou demasiado emocionado para falar. Rapidamente voltamos aos prazeres da liberdade norte-americana, e Ven recuperou-se em homenagem à segurança da vida norte-americana, na qual ele poderia criar uma família em uma paz mantida por meio

do poder da hegemonia militar norte-americana. O avanço contínuo da conquista dos Estados Unidos cria as condições, explicou ele, para a liberdade e o bem-estar norte-americanos.

Outros cambojanos falaram sobre o forrageamento de cogumelos como cura da guerra. Uma mulher descreveu como estava fraca quando veio pela primeira vez para os Estados Unidos; suas pernas eram tão finas e frágeis que mal conseguia andar. O forrageamento de cogumelos trouxe-lhe a saúde de volta. O próprio *matsutake* é um tônico, disse ela; que come cogumelos e caminha pelas montanhas, e nestas atividades recuperou a saúde.

Até os jovens ecoaram estes temas. A filha adolescente de um veterano de guerra cambojano contou-me uma história bastante confusa da guerra, incluindo o fato de que Pol Pot era um traficante de escravos vietnamita. Ela mal sabia sobre a guerra; e ainda assim isso moldou a sua vida. Disse que tinha acompanhado o pai para colher cogumelos porque era a única maneira de ficar longe da violência das gangues na cidade da Califórnia onde foi criada. As paisagens de guerra continuam a ser potentes nos Estados Unidos, enquanto muitos refugiados continuam a experimentar condições de guerra em comunidades dilaceradas pela violência. As novas gerações são treinadas para tomar partido pela sobrevivência. A colheita de

cogumelos, também para esta jovem, era um processo de cura de guerras confusas.

Um dos amigos de seu pai, Heng, um homem bonito em seu auge, contou-me sobre as suas experiências como membro de uma milícia armada no Camboja. Tornou-se o líder de um grupo de vinte homens, e estava orgulhoso de suas habilidades de liderança. Mas um dia, enquanto patrulhava, pisou em uma mina terrestre, que estourou sua perna. Implorou aos seus companheiros que atirassem nele, já que a vida de um homem de uma perna só, no Camboja, estava além do que imaginava ser humano. Imaginou-se implorando nas ruas; nunca teria uma família. Por sorte, entretanto, foi pego por uma missão da ONU e transportado para a Tailândia. Nos Estados Unidos, dá-se bem com sua perna artificial. Ainda assim, quando disse aos parentes que colhia cogumelos na floresta, eles o ridicularizaram. Recusaram-se a levá-lo com eles, uma vez que, disseram, ele nunca seria capaz de acompanhá-los. Finalmente, uma tia deixou-o na base de uma montanha, dizendo-lhe para encontrar o seu próprio caminho. Ele encontrou cogumelos! Desde então, a colheita do *matsutake* tem sido uma afirmação da sua saúde e da sua capacidade de sobreviver. Outro de seus amigos, por sua vez, está sem a outra perna, e ele brinca que, juntos nas montanhas, estão “completos”.

As montanhas do Oregon são simultaneamente uma

cura para e uma ligação aos seus velhos hábitos e sonhos. Um dia, fiquei assustada com esta conclusão quando perguntei ao Heng sobre caçadores. Estava colhendo cogumelos sozinha naquela tarde e estava absorta no trabalho quando, de repente, tiros foram disparados nas proximidades. Estava aterrorizada. Não sabia dizer de onde os tiros vieram; não sabia para que lado correr. Perguntei ao Heng sobre isso mais tarde. “Não corra!”, disse ele. “Correr mostra que você tem medo. Nunca correria. É por isso que sou um líder de homens.” Os bosques ainda estão cheios de guerra, e a caça é o seu lembrete.

Quase todos os caçadores são brancos, e tendem a ficar infelizes com a presença de asiático-americanos. (No dia seguinte, um caçador em seu caminhão tentou tirar-me da estrada.) Esta situação tensa torna os paralelos com a guerra ainda mais aparentes. Este tema teve consequências especiais para os Hmong, que, ao contrário da maioria dos cambojanos, identificam-se como caçadores e caçados. Os Hmong conhecem a floresta por meio da caça - e da guerra. Caminhar na floresta evoca ambos simultaneamente.

Caçadores hmong em colinas familiares

Durante a Guerra Estados Unidos-Indochina, Hmong tornou-se a linha de frente da presença militar dos

Estados Unidos no Laos. Recrutadas pelo general Hmong Vang Pao, aldeias inteiras desistiram da agricultura para subsistir com os lançamentos aéreos de alimentos do Exército dos Estados Unidos. Os homens chamados em bombardeiros norte-americanos, colocaram seus corpos em risco para que os norte-americanos pudessem destruir o país desde os céus. Embora alguns Hmong também tenham lutado pelo Pathet Lao, não é de surpreender que a política dos Estados Unidos tenha apontado os Hmong como inimigos particulares da libertação do Lao. Os refugiados hmong têm se saído relativamente bem nos Estados Unidos. As comunidades hmong resistem à assimilação, no entanto, e permitem que as memórias de guerra continuem fortes. As paisagens do Laos em tempos de guerra estão muito vivas para os Hmong nos Estados Unidos, e isto molda tanto a política de liberdade quanto as atividades cotidianas da liberdade.⁶

Considere o caso de Chai Soua Vang, caçador hmong e atirador de elite do Exército dos Estados Unidos. Em novembro de 2004, ele subiu em um cervo cego em uma floresta de Wisconsin, enquanto os proprietários brancos estavam visitando a propriedade. Os proprietários o confrontaram, dizendo-lhe para sair. Talvez eles tenham gritado epítetos raciais; talvez alguém tenha atirado nele. De qualquer forma, ele atirou em oito deles com seu rifle

semiautomático, matando seis.

A história era notícia, e o principal sentido em que era contada era o da indignação. Uma reportagem da CBS News citou o deputado local Tim Zeigle, que disse que Vang estava “perseguido [os proprietários brancos] e matando-os. Ele os caçou.”⁷ A violação de propriedade era proeminente nos comentários dos brancos locais. A Fox News citou Jim Arneberg, proprietário do Haugen Inn, nas proximidades de Haugen: “É patético. Eles deixaram todos estes estrangeiros entrarem aqui, e eles andam pelas propriedades de todos.”⁸ Os porta-vozes da comunidade hmong imediatamente se distanciaram de Vang e se concentraram em salvar a reputação do povo Hmong. Alguns comentaristas trouxeram à tona o racismo tanto no confronto original quanto no julgamento subsequente.⁹ (Os nativos norte-americanos da área foram talvez os mais simpáticos a Vang.)¹⁰ Mas ninguém sugeriu publicamente qualquer razão pela qual Vang poderia ter assumido a postura de um atirador de elite para eliminar seus adversários.

Todos os Hmong com quem falei na Califórnia e no Oregon pareciam saber e ter empatia. O que Vang fez parecia totalmente familiar. Ele poderia ter sido um irmão ou um pai; não era patológico nem mau. Embora Vang fosse muito jovem para ter participado da Guerra Estados Unidos-Indochina, suas ações mostraram-lhes o quão bem ele foi

socializado nas paisagens daquela guerra. Lá, todo homem que não era um camarada era um inimigo, e o objetivo da guerra era eliminar todos os inimigos. Para aqueles que estavam no chão, era matar ou morrer. Os homens mais velhos da comunidade hmong ainda vivem muito no mundo dessas batalhas; nos encontros dos Hmong, a logística de batalhas particulares - a topografia, o momento, as surpresas - são o assunto das conversas dos homens. Um ancião hmong a quem perguntei sobre sua vida, usou a oportunidade para me dizer sobre como jogar granadas e o que fazer se você for baleado. A logística da sobrevivência em tempos de guerra era a substância da sua vida.

A caça lembra a familiaridade do Laos com os Hmong nos Estados Unidos. O ancião hmong explicou a sua chegada à idade adulta no Laos: quando menino, ele ansiava por sua própria faca; em seguida, queria um arco e uma flecha; depois ansiava por uma arma de antecarga (todos para caça); finalmente, ansiava por uma semiautomática. Juntou-se ao exército. As habilidades que ele aperfeiçoou na caça serviram-lhe bem na luta na selva. Agora, nos Estados Unidos, ensina seus filhos a caçar. Na caça, ele compartilha com eles sua masculinidade honrada pela guerra do Laos; treina-os em habilidades de sobrevivência. O filho dele disse-me que caçar é uma das poucas vezes que o pai lhe fala da sua vida. A sua educação nos Estados Unidos está nas

mãos de escolas públicas; mas sua educação hmong requer a caça. A caça traz os homens hmong para um mundo de rastreamento de paisagem, sobrevivência de guerra e masculinidade.

Os catadores de cogumelos hmong se sentem confortáveis na floresta por causa da caça. Ao contrário de outros catadores, os Hmong raramente se perdem; eles usam as habilidades de navegação florestal que conhecem da caça. A paisagem da floresta lembra os homens idosos do Laos: embora o clima e as árvores sejam diferentes, existem colinas e vales selvagens e a necessidade de manter seu juízo sobre você. Tal familiaridade, em si mesma, faz com que a geração mais velha volte a colher a cada ano; como a caça, esta é uma chance de lembrar as paisagens da floresta. Sem os sons e os cheiros da floresta, disse-me o ancião, um homem diminui.

Tou e seu filho Ger levaram gentilmente a mim e a meu assistente Lue para muitas caçadas de *matsutake*. Ger era um exuberante caminhante e professor, mas Tou, embora claramente mais experiente, era um ancião tranquilo. Como resultado, valorizei ainda mais cada uma das coisas que ele disse. Uma tarde, depois de uma caminhada particularmente longa e prazerosa, Tou desabou no banco da frente do carro com um suspiro. Traduzido por Lue do hmong. “É como o Laos”, disse Tou, contando-nos sobre as colinas e os vales da sua casa original. Sua frase seguinte pareceu-me uma *non*

sequitur: “Mas é importante ter comprado um seguro.” Levei a próxima meia hora para descobrir o que ele quis dizer. Ele ofereceu uma história: um parente dele havia voltado ao Laos para uma visita, e as colinas e os vales o atraíram tanto que ele deixou uma de suas almas para trás quando retornou aos Estados Unidos. Ele logo morreu como resultado. A nostalgia pode causar a morte, por isso é importante ter um seguro de vida, pois só isso permite à família comprar os bois e outros materiais para um funeral adequado. Tou experimentava a nostalgia de uma paisagem familiarizada por caminhadas e forrageamento. Esta também é a paisagem da caça - e da guerra.

Fronteiras da Diáspora Lao

Como budistas, os catadores lao das planícies tendem a opor-se à caça.¹¹ Em vez disso, Lao são empresários dos acampamentos de cogumelos. A maioria dos compradores de cogumelos do Sudeste Asiático são Lao. Nos acampamentos, os Lao abriram barracas de macarrão, karaokê e churrasqueiras; eles gerenciam o jogo e, de acordo com relatos populares, as drogas e a prostituição. Muitos dos catadores lao que conheci eram originários de ou foram deslocados para cidades laotianas. Eles acham fácil se perder nos bosques. Mas eles gostam dos riscos da colheita de

cogumelos e explicam isso como um esporte empreendedor.

Comecei a pensar em compromissos culturais com a guerra quando estava andando com catadores lao e compradores. A camuflagem é particularmente popular entre os homens Lao. A maioria é coberta por tatuagens protetoras - algumas adquiridas no exército, outras em gangues, e algumas em artes marciais. As arruaças dos Lao são a justificativa para as regras do Serviço Florestal dos Estados Unidos que proíbem o tiroteio nos acampamentos. A maioria dos homicídios nos campos de cogumelos envolve violência doméstica entre casais lao. Em comparação com os grupos que acabo de descrever, o Lao que conheci parecia, por um lado, menos ferido pelo momento real da guerra e, por outro, mais envolvido em sua simulação na floresta.

Mas o que é uma ferida? Os bombardeios dos Estados Unidos no Laos deslocaram vinte e cinco por cento da população rural, forçando os refugiados em fuga para as cidades - e, quando possível, para o exterior.¹² Se os refugiados lao nos Estados Unidos têm algumas das características dos adeptos do campo, isto também não é uma ferida?

Alguns catadores lao cresceram em famílias do exército. O pai de Sam serviu no Exército Real do Laos; ele estava disposto a seguir os passos de seu pai, inscrevendo-se no Exército dos Estados Unidos. No outono anterior à sua

inscrição, juntou-se a alguns amigos para um último grito - colher cogumelos. Ganhou tanto dinheiro que cancelou seus planos de ir para o exército. Até trouxe seus pais para colherem com ele. Ele também descobriu os prazeres da colheita ilegal em uma temporada, quando ganhou três mil dólares em um dia invadindo terras do parque nacional. Desde então, ele tem procurado os locais mais inacessíveis, legais e ilegais. Enquanto isso, aprendeu as habilidades de comprar. Mantendo-se independente, recusou-se a dar a sua lealdade a uma determinada empresa, em vez disso, criou suas próprias estratégias para obter ganhos.

Como catadores brancos, o Lao que eu conhecia procurava lugares fora dos limites e escondidos onde se poderia encontrar um canteiro de cogumelos completamente imperturbado. (Em contraste, os catadores cambojanos, hmong e mien frequentemente observavam cuidadosamente os pontos comuns bem conhecidos.) Os catadores lao também - mais uma vez como os brancos - tiveram prazer de se gabarem das suas incursões fora da lei e das suas capacidades de se safarem. (Outros catadores saíram da lei mais silenciosamente.) Como empreendedores, os Lao eram mediadores, com todos os prazeres e os perigos da mediação. Em minha própria inexperiência, achei o entendimento empreendedor da prontidão de combate um conjunto confuso de justaposições. No entanto, poderia dizer que de alguma

forma funcionou como defesa da acumulação de alto risco.

Thong, um jovem forte de trinta e poucos anos, parecia-me um homem de contradições: um lutador; um ótimo dançarino; um pensador reflexivo; um crítico de julgamento. Devido à sua força, Thong escolhe lugares altos e inacessíveis. Contou sobre seu encontro com um policial que o parou por exceder a velocidade de 60 km por hora permitida pelo acampamento de cogumelos. Disse ao policial que fosse em frente e apreendesse seu carro; caminharia pela noite congelada. O policial cedeu, disse ele, e deixou-o ir. Quando Thong disse que os catadores de cogumelos estão na floresta para escapar dos mandados, pensei que ele poderia estar falando por si mesmo. Então, também, até recentemente ele era casado; no processo de divórcio, demitiu-se de um emprego bem remunerado para colher cogumelos. No mínimo, acredito que ele pretendia escapar das obrigações de pensão alimentícia. Mesmo assim, ele despreza os catadores que, disse ele, abandonam seus filhos pela floresta. Ele não está em contato com os seus próprios filhos.

Meta pensa muito sobre budismo. Meta passou dois anos como monge em um mosteiro na Califórnia; voltou ao mundo, trabalha para renunciar às coisas materiais. A colheita de cogumelos é uma forma de ele fazer este trabalho de renúncia. A maioria de seus pertences está em seu carro.

O dinheiro chega-lhe facilmente, mas desaparece com a mesma facilidade. Ele não se espezinha na posse. Isto não significa que ele seja asceta em um sentido ocidental. Quando está bêbado, canta um carinhoso karaokê para tenor. E agora gostaria de ter dinheiro suficiente para visitar a família no Laos. Ele pede-me para me corresponder com um irmão empreendedor no Laos, mesmo enquanto ele me mostra um manual budista sobre o desapego.

O empreendedorismo de zona cinzenta realizado nas comunidades lao estende as economias culturais de sobrevivência em tempos de guerra de uma geração para a outra. Mesmo os jovens que não conheceram a guerra no Laos endossam a cultura de combate nas florestas do Oregon. Entre os catadores lao, os filhos de catadores de cogumelos às vezes também tornavam-se catadores de cogumelos, construindo e estendendo a bravata de seus pais em tempos de guerra. Paula foi colher primeiro com seus pais, que agora se mudaram para o Alasca. Mas mantém as redes sociais dos pais nas florestas de cogumelos do Oregon, ganhando assim o *status* e o espaço de manobra de catadores muito mais experientes. Paula é ousada. Ela e o marido chegaram prontos para colher dez dias antes do Serviço Florestal dos Estados Unidos abrir a temporada. Quando a polícia os pegou com cogumelos no caminhão, o marido fingiu que não sabia falar inglês, enquanto Paula repreendia

o policial e os funcionários do Serviço Florestal. Paula é bonita e parece uma adolescente; ela pode safar-se com mais atrevimento do que os outros. Ainda assim, fiquei surpreendida com a audácia que ela reivindicou. Em sua história, ela desafiou a polícia a interferir em suas atividades. Perguntaram-lhe onde ela encontrou os cogumelos, ela recordou. “Debaixo de árvores verdes”, disse ela. Onde estavam estas árvores verdes? “Todas as árvores são verdes”, ela insistiu. Depois ela pegou o celular e começou a ligar para seus apoiadores.

O que é liberdade?

A política de imigração dos Estados Unidos diferencia “refugiados políticos” de “refugiados econômicos”, concedendo asilo apenas aos primeiros. Isto exige que os imigrantes em potencial endossem a “liberdade” como condição para sua entrada. Os americanos do Sudeste Asiático tiveram a oportunidade de aprender tais endossos em campos de refugiados na Tailândia, onde muitos passaram anos se preparando para a imigração norte-americana. Um comprador lao explicou por que se mudou para os Estados Unidos, em vez de para a França: “Na França, eles têm dois tipos, liberdade e comunista. Nos Estados Unidos, eles têm apenas um tipo: liberdade.” Ele continuou

explicando que prefere a colheita de cogumelos a um emprego estável com uma boa renda - ele tem sido um soldador - por causa da “liberdade”.

As estratégias dos Lao para realizar a liberdade - ou pelo menos falar sobre isso comigo - contrastam fortemente com as do outro grupo de catadores que disputa o título de “mais assediado pela lei”: latinos. Os catadores latinos tendem a ser migrantes sem documentos que encaixam o forrageamento de cogumelos em uma rotina de trabalho ao ar livre durante todo o ano. Durante a temporada de cogumelos, muitos vivem escondidos na floresta, em vez de nos acampamentos industriais e motéis legalmente exigidos, onde a identificação e as permissões para colher podem ser verificadas. Aqueles que conhecia tinham vários nomes, endereços e documentos. As prisões por cogumelos podem levar não apenas a multas, mas também à perda de veículos (devido a documentos irregulares) e à deportação. Em vez de desrespeitar a lei, os latinos que conhecia tentavam ficar fora do caminho e, se pegos, faziam malabarismos com documentos e fontes de legitimação e de apoio. Em contraste, a maioria dos catadores lao são cidadãos e, abraçando a liberdade, batalham por mais espaço. No entanto, apenas os cidadãos brancos se sentem autorizados a chamar o Serviço Florestal dos Estados Unidos para a tarefa de perfilamento racial e outras questões públicas.¹³

Contrastes como estes motivaram minha busca por compreender os compromissos culturais com a guerra que moldam as paisagens da floresta e as formas de liberdade praticadas por veteranos brancos e refugiados cambojanos, hmong e lao. Estou argumentando que veteranos e refugiados negociam a cidadania norte-americana endossando e praticando a “liberdade”. Nesta prática, o militarismo é internalizado; infunde a paisagem; inspira estratégias de forrageamento e empreendedorismo.

Vários tipos de desenvolvimentos políticos e econômicos tornam estes nichos analiticamente significativos. Primeiro, o capitalismo global promove formas de subcontratação nas quais empreendedores independentes autoconscientemente são ligados por meio de cadeias de *commodities* que abrangem todo o mundo. O comércio de *matsutake* é uma de tais cadeias; liga estes obscuros combatentes pela liberdade a restaurantes gourmet e a altas regalias no Japão. As “culturas de liberdade” que descrevo aqui possibilitam a produção de *commodities* nesta cadeia; também são como ícones do empreendedorismo cultural envolvido nas cadeias globais de suprimentos de maneira mais geral. Outrora, a estrutura padronizada da corporação parecia nos dizer mais sobre o capitalismo. Hoje, porém, é a ligação de nichos econômico-culturais.

Na verdade, arrisco uma generalização: *a cultura é a*

estratégia econômica emergente dos nossos tempos. Durante grande parte do século XX, instituições poderosas trabalharam para separar cultura e economia. A cultura era entendida como a cola de comunidades que em breve seriam arcaicas; a economia seria o universalismo voltado para o futuro do mundo moderno. Organizações internacionais e regimes de conhecimento trabalharam arduamente para instituir estas definições. Os estados de desenvolvimento do sul global e os estados de bem-estar social do norte global colocaram estas definições na organização das economias nacionais. O trabalho padronizado imaginado para a economia “sem cultura” parecia particularmente real nos pacotes salariais e de benefícios das grandes corporações; tais pacotes tornaram-se a base do chamado emprego padrão. Desde a década de 1990, no entanto, tais arranjos vêm desmoronando. As economias nacionais não são mais o objetivo; o emprego padrão desapareceu em muitos lugares. A ideologia de esferas separadas para a cultura e a economia está mais forte do que nunca. Mas a mobilização do trabalho e do capital está cada vez mais vinculada a formas de empreendedorismo que usam o vocabulário da cultura. Mulheres confinadas em casa costuram as nossas roupas em *sweatshops* (“fábricas de suor”) organizadas culturalmente; as subculturas *techies* atraem investidores; os próprios povos indígenas comercializam; a cultura da “marca” é o produto

na mente de todos. As estratégias econômicas culturalmente autoconscientes nem sempre são o que Hardt e Negri (2000) chamam de “trabalho imaterial”; formas muito materiais de trabalho, como a colheita de cogumelos, fazem parte desta história. A mudança que descrevo não é uma nova formação de valor universal, mas sim uma colcha de retalhos heterogênea de formas de valor, mantidas juntas - mas não homogeneizadas - por cadeias globais de capital e de *commodities*. Os compromissos com a “liberdade” que aqui descrevi tornam possível uma tal cadeia.

Segundo, tais nichos econômico-culturais emergem de conflitos militares, despejos, perseguições e despossessões. David Harvey (2005) argumentou utilmente que o neoliberalismo precisa ser entendido em relação à *acumulação por despossessão*. O “neoliberalismo popular” é uma resposta à acumulação por despossessão. Por meio das suas estratégias empreendedoras, os despossuídos tentam sobreviver apesar das suas perdas. A colheita comercial de cogumelos é uma forma de empreendedorismo para aqueles não apenas sem capital, mas também sem o privilégio de lares ancestrais seguros. As suas confluências de liberdade política e de mercado também são centrais para outras estratégias que permitem às pessoas sobreviver a perturbações, a deslocamentos e a guerras.

Tais nichos constroem novos modos de cidadania. A

modernização - com a sua padronização da “economia sem cultura” - foi um sonho poderoso para a cidadania homogeneizada. À medida que os sonhos de modernização se esgotam, o mesmo acontece com os projetos de assimilação. No entanto, o cosmopolitismo barulhento do espaço público pós-assimilação ameaça as hierarquias culturais da nação. Nos Estados Unidos, um compromisso tem sido exigir que todas as subculturas nacionais endossassem a “liberdade”. Este endosso diferencia os internos dos de fora, e os leais dos subversivos. Nesta visão, *o multiculturalismo norte-americano é uma coalizão de culturas de liberdade.*

Refugiados e soldados são atores-chave neste drama. Ainda assim, quando veteranos e refugiados literalizam agendas de liberdade, os resultados nem sempre são os que as autoridades gostariam. Os veteranos que usam a sua liberdade para abuso conjugal ou uso ilegal de drogas são encaminhados para psicólogos; os refugiados cuja liberdade os move para gangues ou contrabando são presos como criminosos. Entretanto, parece possível explorar estes desvios imaginários como características emergentes de culturas de liberdade, isto é, meios públicos e comunais para navegar a cidadania norte-americana.

O meu estudo, portanto, também aborda a feitura da cultura e da identidade. Os cientistas sociais sabem há muito

tempo que a cultura não é uma formação fechada e estática. No entanto, em tempos de guerra, é fácil mobilizar a “cultura” como uma característica essencial do inimigo. Nos Estados Unidos, enquanto escrevo isto, o Islã representa um outro tão ameaçador que o cérebro de muitas pessoas fecha-se ao considerar as suas possibilidades. As diferenças imaginárias de cultura tornam-se uma desculpa para a discriminação. Pensar nos resíduos das velhas guerras é útil para trabalhar contra esta conceituação de cultura. Nada do que aprendi nas florestas do Oregon me sugeriu que as características culturais essenciais dos brancos ou dos asiáticos do Sudeste tinham algo a ver com o seu abraço comum da guerra e da liberdade. Em vez disso, as formas de cultura sobre as quais aprendi surgiram de histórias políticas e econômicas em formação. Algoritmos poderosos de identidade surgiram na política de imigração. Memórias de guerra tiraram legados de autoconfiança e perigo, estimulando o empreendedorismo dentro e além das florestas. Paisagens em que memórias de guerra ganham vida, assim, *fazem* a cultura trazendo violência, sobrevivência e subsistência dentro da mistura chamada liberdade.

Notas

1. *Livre na floresta (Free in the Forest)* é o título de um relato

clássico das ações políticas dos montanheses vietnamitas durante a Guerra Estados Unidos-Indochina (HICKEY, 1982). Hickey era um defensor da “liberdade” dos montanheses, mas também fez parte do esforço dos Estados Unidos para recrutar povos das colinas para os esforços de guerra dos Estados Unidos. Na verdade, interpretações antropológicas de “liberdade” ajudaram a estimular a mobilização da CIA de povos das colinas em todo o Sudeste Asiático. (Veja Saleminck (2003) para uma revisão útil dos laços entre a antropologia e o domínio imperialista nesta área.) Este capítulo é baseado no trabalho de campo em Oregon durante as temporadas de *matsutake* entre 2004 e 2008. Em 2005, David Pheng contribuiu com a pesquisa e traduziu do Khmer. Em 2006 e 2007, Lue Vang pacientemente trabalhou comigo durante a maior parte da temporada, entrevistando e traduzindo do hmong. Em 2005 e 2007, Hjørleifur Jonsson foi um colaborador ideal, oferecendo *insights* e traduzindo do Lao e do Mien. Sou profundamente grata por seu entusiasmo, perspicácia e trabalho árduo. A pesquisa é parte de um estudo de conexões econômicas e científicas globais envolvendo cogumelos *matsutake*. O *Matsutake Research Group* (Grupo de Pesquisa *Matsutake*), cujas colaborações constituem essa pesquisa, inclui Shiho Satsuka, Lieba Faier, Michael Hathaway, Timothy Choy e Miyako Inoue e eu. Todos os nomes pessoais dos catadores neste ensaio são pseudônimos. Este capítulo foi escrito para uma conferência de 2007 sobre “*Citizenship, Rhetorics of Security, and Neoliberal Violence*” (“Cidadania, Retórica da Segurança e Violência Neoliberal”), e eu sou grata aos organizadores e aos participantes da conferência por levarem meus

pensamentos tão longe. Também sou grata a Gail Hershatter por me ajudar a revisar aquele artigo para este volume. As versões anteriores foram apresentadas na Universidade de Washington e na Universidade de Michigan, onde colegas e alunos foram interlocutores maravilhosos.

2. Ver Tsing (2009) para uma exposição mais completa desta questão.
3. Eu sigo a convenção local ao falar de catadores e compradores de origens do Sudeste Asiático como lao, cambojano, hmong e mien, sem o qualificador “americano”. Todos, porém, são residentes dos Estados Unidos. Por terem chegado com o *status* de refugiados, quase todos são cidadãos americanos.
4. Devo esse *insight* às conversas com Megan Moodie. Ver Moodie (2006).
5. A maioria dos catadores e compradores de cogumelos do Sudeste Asiático vive em cidades da Califórnia - e, em menor proporção, em cidades do Oregon e de Washington - e vêm às florestas do Noroeste do Pacífico para temporadas específicas de colheita de cogumelos. Alguns, entretanto, seguem circuitos de colheita de cogumelos durante todo o ano nos estados do oeste. Para uma excelente discussão sobre o circuito de cogumelos, com foco nos catadores brancos do Oregon, ver McClain (2000).
6. Ver Tsing (2013) para uma tentativa mais completa de pensar sobre os dilemas políticos americanos do Hmong, incluindo seu senso de traição pela retirada dos Estados Unidos do Laos.
7. CBS News, “Deer Hunter Charged with Murder,” 29 de

novembro de 2004. Disponível em: <http://www.cbsnews.com/stories/2004/11/30/national/main658296.shtml>.

8. Foxnews.com, “Arrest Made in Wisconsin Hunting Massacre,” 22 de novembro de 2004. Disponível em: <http://www.foxnews.com/story/0,2933,139239,00.html>.
9. Wameng Moua, “Coalition Observations: Trial Was Bias,” *Hmong Today*, 3 de novembro de 2005. Disponível em: <http://www.hmongtoday.com/displaynews.asp?ID=2059>.
10. “American Indian Neighbors React to Hmong Shooter in Minnesota,” News from Indian Country, Commentary, Paul DeMain, postado em 3 de outubro de 2005, New American Media. Disponível em: http://news.newamericamedia.org/news/view_article.html?article_id=0e52014d2d74ceaf0eba8db7e540c48a.
11. Seguindo o costume local, eu uso o termo não modificado “Lao” para me referir à diáspora americana da planície (ou “étnica”) Lao (*Lao Loum*).
12. Para alguns números provisórios, ver *A Country Study: Laos*, “The Refugee Population.” Disponível em: <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/latoc.html#la0065>.
13. Em outubro de 2006, o proprietário branco de um acampamento de catadores trouxe um grupo de defesa para chamar o Serviço Florestal dos Estados Unidos para a tarefa de aplicar multas de pré-temporada apenas a latinos e asiáticos do Sudeste.

Nota da tradução

Tradução realizada a partir do texto originalmente publicado em língua inglesa em: TSING, Anna

Lowenhaupt. *Free in the Forest: Popular Neoliberalism and the Aftermath of War in the US Pacific Northwest*. GAMBETTI, Zeynep; GODOY-ANATIVIA, Marcial (eds.). *Rhetorics of insecurity: belonging and violence in the neoliberal era*. New York: New York University Press, 2013, p. 20-39. Agradecemos à autora Anna Lowenhaupt Tsing e à editora NYU Press as permissões para traduzir este capítulo e publicá-lo em português.

Referências

GAMBETTI, Zeynep; GODOY-ANATIVIA, Marcial (eds.). *Rhetorics of insecurity: belonging and violence in the neoliberal era*. New York: New York University Press, 2013.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HICKEY, Gerald. *Free in the Forest*. New Haven: Yale University Press, 1982.

HILDEBRAND, George; PORTER, Gareth. *Cambodia: Starvation and Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1976.

MARLOVITS, John. *Fugues of Depression: An Ethnography*

of Affect and Mental Illness in Seattle. PhD dissertation, University of California, Santa Cruz, 2008.

McCLAIN, Rebecca. *Controlling the Forest Understory: Wild Mushroom Politics in Central Oregon*. PhD dissertation, University of Washington, 2000.

MOODIE, Megan. *Culture or Freedom? The Gendered Intimacies of Modernization in Rajasthan, India*. PhD dissertation, University of California, Santa Cruz, 2006.

SALEMINK, Oscar. *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders, 1850–1990*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

SCURFIELD, Raymond. *A Vietnam Trilogy: Veterans and Post-Traumatic Stress*. New York: Algora, 2004.

TSING, Anna Lowenhaupt. Supply Chains and the Human Condition. *Rethinking Marxism*, v. 21, n. 2, pp. 148–176, 2009.

TSING, Anna Lowenhaupt. Subcontracting Sovereignty: The Afterlife of Proxy War. BEN-PORATH, Sigal R.; SMITH, Rogers (eds.). *Varieties of Sovereignty and Citizenship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 58–74.

WHITE, Richard. *The Organic Machine: The Remaking of*

the Columbia River. New York: Hill and Wang, 1995.

O governo neoliberal das vidas precárias

Chiara Albino
Jainara Oliveira

*Onde uma vida não tem nenhuma chance de
florescer é onde devemos nos esforçar para
melhorar as condições de vida*
Judith Butler

Estado de crise e precarização

No coração da nossa condição biopolítica contemporânea, o estado de crise produz a sensação de que nossos mundos estão desmoronando (TSING, 2015). Essa sensação coloca a questão sobre de que maneira, em meio às condições de precariedade, vulnerabilidade e desposseção, assim como aos terrores da indeterminação e da contingência, vivemos as nossas vidas precárias. Neste ensaio, partimos do pressuposto de que “vidas são, por definição precárias” (BUTLER, 2016, p. 46), isto é, as vidas são dependentes de sistemas de apoio e de condições sociais para se tornarem vidas vivíveis e, por consequência, vidas passíveis de luto. Dessa maneira, esse pressuposto considera não apenas a distribuição diferencial da precariedade da vida, mas também da condição de ser passível de luto (Ibidem, p. 45).

Nosso tempo histórico tem sido caracterizado por uma forma de regulação notadamente acentuada, a saber, a

precariedade (HAN, 2018). Para entendermos essa condição histórica, precisamos antes entender a precarização (LOREY, 2015), por conseguinte, poderemos entender a política e a economia da nossa condição contemporânea. Em tal condição, a precarização tornou-se a regra. Ela tornou-se não apenas um instrumento de governo, mas também uma base para o processo histórico de acumulação de capital, de tal maneira que serve tanto à regulação, quanto ao controle social. Nesse sentido, a precarização não significa somente empregos inseguros. Uma vez que pode ser tomada enquanto insegurança e modo de ser exposto ao perigo, ela abarca o corpo e os processos de constituição de sujeitos. Ao mesmo tempo que aparece como ameaça e restrição, ela tem a capacidade de abrir novas possibilidades de vida, bem como de trabalho. Dessa maneira, a precarização pode ser entendida, em seu sentido mais fundamental, como um modo de viver marcado por condições imprevisíveis e contingentes.

Por outro lado, ao serem expostos à contingência, os sujeitos normalmente consideram que perderam a segurança, a orientação e a ordem. Nesse sentido, as técnicas de governo e de subjetivação são particularmente marcadas pela produção e gestão do medo, isto é, populações e indivíduos são governados por meio do medo, de modo que o perigo e a insegurança são alimentados politicamente e

tornam-se economicamente calculáveis. No governo neoliberal, os indivíduos precisam lidar de maneira individual com o medo, incluindo aqui o medo do fracasso¹. Sendo assim, a ameaça de desemprego e pobreza, bem como a ansiedade quanto a um futuro melhor, induzem social e economicamente à previsão e à prudência.

Desde os anos de 1970, o governo neoliberal trabalha por meio da produção da insegurança social, da regulação da segurança e do aumento da instabilidade. Trata-se, ainda, de uma forma de governo que busca se estabelecer mediante a afirmação de que não existem alternativas. Nesse sentido, como ressalta Lorey, pode-se dizer que:

A forma como a precarização se tornou um instrumento de governo também significa que a sua extensão não deve ultrapassar um certo limite, de modo a colocar seriamente em risco a ordem existente: em particular, ela não deve levar à insurreição. Gerenciar este limiar é o que compõe a atual arte de governar (Ibidem, p. 2, tradução livre).²

No neoliberalismo, a precarização governa por meio da insegurança. Disso resulta a questão de entender as técnicas de governo pelas quais, mediante a precarização, os sujeitos são governados. Para analisar essas técnicas de governo, faz-se necessário prestar atenção nas fissuras, assim como nas capacidades de resistência que podem ser

encontradas no interior desses mecanismos de governo. Isso significa levar em conta a capacidade que emergem dos modos de governo de si de os sujeitos não continuarem sendo governados desde os modos existentes. Por outro lado, devemos também considerar a ligação entre essa precarização governamental, a condição precária e a precariedade. Nesse sentido, a condição precária marca uma condição social e relacional compartilhada com vidas e corpos precários; e a precariedade denota a distribuição de uma condição precária social e politicamente generalizada (LOREY, 2015).

Valoração diferencial da vida, processos de vivência e prática crítica

Desde a crise financeira mundial de 2008, muitos estudiosos têm sugerido que a política econômica neoliberal persiste por meio das ruínas que ela mesma cria. Nesse sentido, a devastação econômica não impediu a continuidade da implementação de medidas neoliberais, entre elas a liberalização, a privatização, a mercantilização, assim como a securitização e a austeridade. Os efeitos dessa crise financeira aumentaram as sensibilidades sociais das populações locais no que se refere às suas experiências de sofrimento, vulnerabilidade e precariedade. Dessa maneira, a experiência

de crise assinala ansiedades e incertezas sociais e econômicas partilhadas e desigualmente distribuídas, assim como estruturas temporais que moldam as condições passadas, presentes e futuras dos sujeitos. Como um evento crítico e dramático, a crise modela as maneiras pelas quais os sujeitos continuamente interpretam as suas novas realidades e reavaliam as costuras da temporalidade. Nesse sentido, estados de crise remetem os sujeitos a um tempo de espera que os envolve nas práticas cotidianas de historicização.

Neste ensaio, sugerimos que o neoliberalismo designa, de maneira mais fundamental, um sistema normativo, e não simplesmente uma ideologia ou uma política econômica. Como um sistema normativo, o neoliberalismo atua na produção de determinadas relações com si mesmo e com os outros, determinadas maneiras de viver e determinados processos de subjetivação, assim como na definição política, econômica e social de certa norma de vida. Nesse sentido, o neoliberalismo pressupõe uma racionalidade política em que o modo de governo impõe a lógica do capital na economia, na sociedade e no estado, generalizando tal lógica para os campos mais amplos das relações sociais, bem como das esferas da vida (DARDOT; LAVAL, 2016). Em suma, pode-se dizer, “o neoliberalismo é precisamente o desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o

mais íntimo da subjetividade” (Ibidem, p. 34). Ao mesmo tempo, queremos assinalar que são as crises que alimentam e radicalizam esse modo de governo: ao governar por meio da crise, ao menos desde os anos 1970, o neoliberalismo se fortalece, assim como se sustenta. Mas para que esse modo de governo por meio da crise tenha se tornado possível, o neoliberalismo precisou se tornar sistêmico (Idem, 2019; ATHANASIOU, 2021).

Nesse processo de institucionalização da racionalidade política neoliberal,³ o desejo de viver uma vida boa se tornou uma dificuldade para que os sujeitos possam florescer, na medida em que esse desejo passou a ser sustentado por um aumento da sensação de ansiedade e fracasso, o que vincula os sujeitos a um horizonte temporal marcado pela expectativa da mudança (BERLANT, 2011). Nesse horizonte temporal, verifica-se uma relação complexa entre medo e esperança (ALBINO, 2019), ou, mais precisamente, uma forma particular de o sujeito ser afetado pelo tempo. Por conseguinte, essa situação revela a submissão do tempo à expectativa, nesse sentido “a expectativa é abertura em relação a possíveis” (SAFATLE, 2016, p. 99) e o tempo possuiria uma natureza linear. De modo que tal relação entre medo e esperança seria composta por uma estrutura afetiva que envolve um senso de possibilidade o qual pressupõe, ao mesmo tempo, a impossibilidade de realizar uma

transformação estrutural.

Ao serem posicionados em condições precárias induzidas social e economicamente, os sujeitos sentem que seus futuros estão esvaziados e que suas formas de vida são marcadas pelo desequilíbrio, pela desproporção e pela assimetria. Trata-se de um momento em que as maneiras como os eventos se desdobram são imprevisíveis. E uma vez que não podem prever os eventos, o futuro aparece para os sujeitos como um horizonte de possibilidade, bem como de esperança. Por isso, ao serem privado de um futuro, eles expressam seus temores em protestos contra o esvaziamento do futuro (ADKINS, 2018; ATHANASIOU, 2021; BUTLER, 2018). Com essa afirmação, queremos sugerir que nosso tempo histórico configura a forma de vida dos sujeitos e o modo como desejam viver melhor a sua vida, ou como gostariam de viver uma vida boa. Em um tempo histórico estruturado pela desigualdade, os sujeitos são impelidos a conferir sentido para a sua vida, de modo que a sua vida possa ser conduzida, ainda que os sujeitos não possam conduzir de maneira deliberada todos os processos pelos quais sua forma de vida tem sido configurada.

Sendo assim, a questão sobre como os sujeitos podem viver melhor está ligada à moralidade, isto é, essa questão está enredada pela relação entre a conduta moral ou ética e as condições sociais,⁴ ou, em um sentido mais preciso,

a conduta moral ou ética não pode ser separada dos vínculos sociais que constituem as relações entre os sujeitos. Por conseguinte, a moralidade está ligada à administração biopolítica, isto é, quando os sujeitos colocam para si mesmos a questão sobre como conduzir a sua vida já estão negociando com aqueles poderes que atuam na organização da vida,

incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si (BUTLER, 2018, p. 216).

A questão sobre como os sujeitos podem viver a sua própria vida está ligada, em seu sentido mais fundamental, à administração biopolítica daquelas vidas que são consideradas passíveis de luto e daquelas que não são. Essa administração biopolítica pressupõe que existem vidas que não são sustentadas ou amparadas por uma estrutura social, ou rede de apoio, isto é, vidas que, segundo determinados sistemas de valor, merecem ser desprotegidas e desvalorizadas enquanto vidas. Essa condição sombria dos processos de existência impõe a formulação da seguinte questão moral e ética: “como posso me esforçar para levar uma boa vida se não tenho uma vida sobre a qual falar, ou quando a vida que

busco levar é considerada dispensável ou, na verdade, já foi efetivamente abandonada?” (Ibidem, p. 218). Nesse sentido, a questão sobre como os sujeitos vivem uma vida boa presume que existem vidas que são reconhecidas, estrutural e institucionalmente, como vivíveis, bem como um mundo estruturado que possibilite e torne eficazes a reflexão e a ação dos sujeitos. Ou, mais precisamente:

Quando delibero sobre a melhor maneira de viver, tenho que presumir que a vida que busco levar pode ser afirmada como uma vida, e que posso afirmá-la mesmo quando não está afirmada de maneira mais geral, ou mesmo naquelas condições nas quais nem sempre é fácil discernir se existe uma afirmação social e econômica da minha vida. Afinal de contas, essa vida que é minha é refletida de volta para mim por um mundo inclinado a alocar o valor da vida diferencialmente, um mundo no qual a minha própria vida é mais ou menos valorizada do que outras vidas. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete de volta para mim um problema sobre a igualdade e o poder e, de maneira mais geral, sobre a justiça ou injustiça na atribuição de valor (Ibidem, p. 219).

Isso significa que, em um mundo onde as vidas são valorizadas de maneiras diferentes, as estruturas que produzem desigualdade devem ser criticadas, pois, a afirmação da vida requer uma avaliação crítica das

estruturas que diferencialmente atribuem valor à vida. Trata-se, portanto, de uma prática de crítica que traz à tona a ligação da vida dos sujeitos com os objetos sobre os quais eles pensam. Desse modo, uma vez que a vida dos sujeitos está implicada em processos mais amplos de vivência, gostaríamos de insistir que esta vida está também

implicada nos diferenciais de poder que decidem a vida de quem importa mais e a de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todas as coisas vivas e a vida de quem se torna uma não vida nos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos (Ibidem, p. 220).

Precariedade, vulnerabilidade e despossessão

Na medida em que a precariedade tem sido diferencialmente produzida, a luta pela sobrevivência evoca a questão sobre as condições para a persistência e o florescimento dos sujeitos. Isso implica considerar os sistemas de apoio que possibilitam a vida corporal, já que “a vida exige apoio e condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível” (BUTLER, 2016, p. 40). Ao mesmo tempo, como esperamos ter sugerido, existem maneiras diferentes nas quais as vidas são sustentadas e protegidas. Em tempos de trabalho temporário, privação socioeconômica e de destruição dos serviços públicos e das infraestruturas, por

exemplo, os sujeitos são expostos às condições e às experiências de maior vulnerabilidade e despossessão.

A vulnerabilidade induzida torna os sujeitos mais suscetíveis à violação. Disso resulta a suposição de que vulnerabilidade requer, bem como implica, a proteção e, ao mesmo tempo, o fortalecimento de poderes e instituições política e socialmente paternalistas. Supõe-se ainda a vulnerabilidade como vitimização e passividade e, portanto, como o local da inação; e o paternalismo, por outro lado, como o local da agência. Essas suposições sugerem também que não se pode conceber a vulnerabilidade como constitutiva das práticas de resistência (BUTLER, GAMBETTI; SABSAY, 2016). Em vez disso, gostaríamos de marcar a vulnerabilidade que constitui a vida corporal dos sujeitos, buscando sugerir uma perspectiva social e política dos modos de produção e distribuição das experiências de vulnerabilidade, particularmente nas condições neoliberais atuais. Dessa maneira, entendemos a vulnerabilidade como relacional e social e o seu aparecimento, em particular, como constitutivo das relações sociais e históricas bastante concretas.

Nesse sentido, também gostaríamos de assinalar a dupla valência do termo despossessão. Em nossa perspectiva, a despossessão implica uma submissão dos sujeitos, em sentido inaugural, às normas de inteligibilidade

cultural. Trata-se de uma submissão que constitui os processos de sujeição, e tais processos são ambivalentes e tênues. Dessa maneira, ser despossuído pelo outro também significa ser constituído por perdas: isto é, ao sermos despossuídos pelo outro internalizamos as perdas dos objetos, assim como as normas sociais que regulam os modos pelos quais somos expostos e afetados pelas experiências de vulnerabilidade e perda do outro. Ao mesmo tempo, a desposseção está vinculada aos poderes normativos e normalizadores que atuam na definição da inteligibilidade cultural, assim como na regulação da distribuição da vulnerabilidade (BUTLER; ATHANASIOU, 2013). Em suma, a desposseção assinala os limites próprios da autossuficiência e a dependência dos sujeitos de poderes, modos de governança e de regimes jurídicos que os protegem, os sustentam ou os privam de sua cidadania e direitos.

Desamparo, sofrimento e resiliência

Em meio à sensação individualizada de insegurança e desposseção, os sujeitos precarizados se sentem social e politicamente desamparados. Desdobrando essa questão, gostaríamos de considerar também a relação entre vínculos sociais e desamparo (FREUD, 2020). Trata-se, mais

precisamente, de assinalar os modos pelos quais a experiência de desamparo circula socialmente, uma vez que partimos do pressuposto de que o desamparo abre os sujeitos para os vínculos sociais (SAFATLE, 2016). Nesse sentido, o desamparo assinala os arranjos políticos por meio dos quais os sujeitos são expostos às condições de despossessão e de contingência, e essa posição de desamparo insta os sujeitos a demandarem o cuidado do Estado. Porém, na racionalidade neoliberal, o Estado foi reestruturado e, “nessa reestruturação, o estado se transforma num agente que conforma os processos políticos de subjetivação, tornando-os apropriados ao mercado” (ALBINO; OLIVEIRA, 2020, p. 15).

Nessas condições, sentir-se desamparado aumenta a sensação de ansiedade e fracasso em relação ao futuro, impondo assim o sofrimento psíquico àqueles que são tornados responsáveis individualmente pelas suas próprias condições de subsistência. Isto é, os sujeitos são responsáveis apenas por si mesmos, e não pelos outros. Nesse sentido, trata-se de se tornar autossuficiente no sentido econômico, mesmo quando as condições não garantem qualquer autossuficiência. Nessa racionalidade neoliberal, essa norma da autossuficiência tem sido concebida como uma ideia propriamente moral. Na medida em que não conseguem se adequar a essa norma, os sujeitos se tornam dispensáveis e, por conseguinte, são confrontados com certo tipo de

moralidade política, isto é, uma moralidade que trabalha para estabelecer a privatização do cuidado como um modelo (ATHANASIOU, 2021; OLIVEIRA, 2020a). A esse respeito, Oliveira (2020b, p. 143) avalia que:

A racionalidade política neoliberal [...] caracteriza-se por formas de governo que tornam os sujeitos individuais “responsáveis” pela precariedade em que estão subsumidos, o que por sua vez se transforma em um problema de “autocuidado”. Nessa forma de racionalidade, procura-se produzir uma correspondência entre um indivíduo que seja, ao mesmo tempo, moral-responsável e econômico-racional. Ao sujeito individual caberia, portanto, ser moralmente prudente em relação aos custos e benefícios que orientam as escolhas de suas ações. Nesse sentido, encoraja-se o sujeito a avaliar racionalmente as suas ações e, assim, ele seria o único responsável por uma decisão autodeterminada, bem como seria o único a suportar as consequências da ação. Essa forma neoliberal de governo revela, dessa maneira, uma técnica de governo em que o estado muda a sua competência regulatória: isto é, o estado não “se retira”, ele se “reestrutura” [em direção ao mercado]. Dessa maneira, os indivíduos “responsáveis” e “racionais” são encorajados a assumirem uma forma de vida fortemente marcada pela autodeterminação e pela autonomia individuais.

Em suma, dentro do enquadramento produzido por essa norma da autossuficiência, a responsabilidade individual

passa a ser redefinida como uma pressão moral para que os sujeitos se tornem empreendedores de si mesmos (FOUCAULT, 2008): isto é, ao submeter os sujeitos a um regime de concorrência generalizada, a norma de vida neoliberal os insta a conceberem a si mesmos e a performarem seus comportamentos de acordo com a forma-empresa e, dessa maneira, essa norma define novos modos de subjetivação, e esse tipo de subjetivação neoliberal produz sofrimento psíquico (DARDOT; LAVAL, 2016; CAPONI; DARÉ, 2020). Nesse sentido, pode-se conceber o neoliberalismo como produtor e gestor do sofrimento psíquico, pois, como tal, ele gera e gerencia esse sofrimento (SAFATLE; SILVA JUNIOR; DUNKER, 2021).

Essa condição biopolítica contemporânea, por conseguinte, produziu a ideia de um “eu resiliente” (*resilient self*). Nesse sentido, a resiliência não está ligada apenas aos programas e às intervenções das instituições econômicas⁵, mas também às formas como os sujeitos são produzidos: isto é, a resiliência exerce poder sobre os modos de subjetivação, e esse poder opera produzindo um “eu resiliente” (BRACKE, 2016a, 2016b). A racionalidade neoliberal insta os sujeitos a verem a si mesmos como capazes de persistirem mesmo depois de terem sofrido uma pressão estrutural, transformando-se e adaptando-se em meio às situações críticas e dramáticas. Desse modo, a resiliência torna-se uma parte relevante das práticas

pelas quais o neoliberalismo governa os sujeitos e as populações. No que se refere à formação neoliberal de sujeitos, pode-se dizer que a resiliência tem constituído os sujeitos de maneira particular: nessa formação, o “bom sujeito” é aquele que cultiva a capacidade virtuosa de dar uma forma resiliente à sua ação (Idem, 2016b).

Nesse ponto, consideramos importante destacar que o termo resiliência passou a permear a cultura nos anos de 1980, ou seja, ao mesmo tempo que o neoliberalismo estava se tornando consolidado. Nos anos de 1980, verifica-se também uma reconfiguração da segurança pela perspectiva da resiliência. Como assinalamos anteriormente, nesse momento os sujeitos passaram a lidar, mais sistematicamente, com os perigos e as inseguranças induzidas social, política e economicamente. Nesse processo, a resiliência liga-se à segurança de maneiras complexas, entre elas podemos considerar a narrativa que recusa a ideia de que os corpos individual e coletivo são suscetíveis de serem desfeitos. Nesse sentido, o sentimento de ter sido desfeito pelo outro coloca desafios políticos importantes à premissa de que sujeitos, sociedades e Estados são soberanos e não podem ser violados, o que resulta na securitização das fronteiras. Por conseguinte, emerge deste contexto um sujeito resiliente que, sentindo-se ameaçado pelo outro, anseia por segurança e alinha-se a uma política securitária (Idem, 2016a).

Neoliberalismo, saúde e responsabilização

Esse modo de relação entre a resiliência e a segurança se configura, entre outros fatores, pelas ameaças das pandemias de doenças infecciosas. Mais recentemente, a histórica dos regimes biopolíticos contemporâneos tem sido profundamente marcada pela pandemia de Covid-19, uma emergência sanitária social, em sentido eminente, “tantos nos seus efeitos sobre a vida e a morte, quanto sobre as relações, as subjetividades e os modos de vida” (MALUF, 2020). Como tal, a pandemia aprofunda “uma série de degradações de sistemas de saúde ocorrendo no presente” que, por conseguinte, criam “condições de possibilidade para vírus passíveis de se metamorfosearem em crises maiores” (DAS, 2020, p. 1).

A pandemia também tem exposto o modo como a racionalidade neoliberal estrutura os serviços públicos e privados de saúde e decide quais saúdes e vidas são passíveis de proteção e quais não são, naturalizando e legitimando, portanto, determinadas decisões ligadas às questões sobre a vida e a morte. Desde o enquadramento dessa racionalidade, dever-se-ia escolher entre “defender a vida” ou “defender a economia”, estabelecendo uma oposição, ainda que aparente, entre vida e economia (CAPONI, 2020). Nesse sentido, diferentes estados têm repetido “essa oposição como se de

fato fosse possível imaginar conquistas econômicas edificadas sobre cadáveres” (Ibidem, p. 2016). Em nossa perspectiva, a naturalização dessa lógica está ligada à pressuposição de que a assistência à saúde seria uma mercadoria, em vez de um bem público, tornando os sujeitos responsáveis pela sua própria saúde. Daí por que pode-se dizer que:

o neoliberalismo não só produz serviços e bens de consumo, ele também produz modos de ser sujeito. Um sujeito que reivindica por sobre todas as coisas sua liberdade de correr e assumir riscos; um sujeito empreendedor que acredita ser responsável absoluto por seus êxitos e fracassos, sem nada dever ou pedir ao Estado. A epidemia nos coloca perante a debilidade dessa razão neoliberal centrada na meritocracia e no sucesso, na construção do Capital humano e do Capital-saúde [...], onde cada um tem que criar seu próprio seguro de saúde e assumir seus próprios riscos sem nada dever ao Estado (Ibidem, p. 217).

Sendo assim, gostaríamos de insistir que a racionalidade neoliberal precede a emergência da pandemia. Nesse sentido, consideramos relevante destacar a ligação entre tal racionalidade e a “nova” saúde pública. Segundo Oliveira (2020b), ao produzir modos de subjetivação, de cidadania e de comportamento, bem como uma nova forma de organizar o social, a racionalidade neoliberal dissemina

os valores do mercado para instituições, esferas e relações sociais diversas. A autora também mostra como essa racionalidade modifica a saúde pública desde os anos de 1970 e, dessa maneira, assinala o desenvolvimento de uma “nova” saúde pública. Essa forma de saúde tem sido entendida, ao mesmo tempo, como um domínio do conhecimento especializado e como uma arena prática de ação (PETERSEN; LUPTON, [1996] 2000, p. xii). Como tal, ela articula preocupações, expectativas e projetos ligados à questão da responsabilidade de cidadania: isto é, ao pressupor que os indivíduos sejam responsáveis pela sua própria saúde, cuidem de seus corpos e adotem ações preventivas, ela regula a vida pessoal e social.

Em sua pesquisa sobre prazer e risco nas práticas afetivas e sexuais entre mulheres, Oliveira (2020a) marca que faz parte da responsabilidade cidadã dessas mulheres gerenciar individualmente as suas relações com os riscos. Aqui, ela toma a noção de risco em seus múltiplos significados e, assim, discute a sua dimensão política, emocional e moral no campo das políticas públicas de saúde. Por conseguinte, a autora também discute os valores, as normas e os princípios morais que estão na base dessa nova saúde pública. Dessa maneira, tal saúde pública pode ser entendida também, em sentido preciso, como um novo sistema de moralidade (PETERSEN; LUPTON, [1996] 2000,

p. xii), uma vez que prescreve como os indivíduos devem viver suas vidas, seja individualmente, seja coletivamente.

Considerações

Neste ensaio, problematizamos o modo como a racionalidade política neoliberal tem governado as vidas precárias. Para tanto, consideramos as complexas relações entre a precarização, a condição precária e a precariedade, assim como entre a vulnerabilidade, a despossessão, o desamparo e o sofrimento, que têm estruturado cada vez mais esse modo de governo. Na nossa perspectiva, trata-se de um modo de governo que considera política e economicamente as populações como descartáveis e os indivíduos como dispensáveis. Nessa situação biopolítica, as populações e os indivíduos estão sujeitos a um maior processo de precarização e de exposição à vulnerabilidade e à despossessão, o que pressupõe a adaptação dessas populações e desses indivíduos à insegurança e à desesperança, e tal processo os tornaria sujeitos políticos “resilientes”. Nesse sentido, verifica-se uma distribuição desigual da sensação cada vez maior de ser dispensável e a criação de condições de vida insuportáveis, impondo assim sofrimento psíquico àqueles que buscam se tornar autossuficientes e empreendedores de si. Essa situação

evidencia, por conseguinte, que os sujeitos necessitam de condições infraestruturais para viver uma vida corporal vivível e são seres dependentes de sistemas sociais de apoio.

Notas

1. Sobre essa relação entre racionalidade neoliberal e fracasso, ver o texto de Albino (2020).
2. No original: “The way that precarization has become an instrument of government also means that its extent must not pass a certain threshold such that it seriously endangers the existing order: in particular, it must not lead to insurrection. Managing this threshold is what makes up the art of governing today.”
3. Para uma análise mais sistemática sobre os processos sócio-histórico constitutivos dessa institucionalização da racionalidade política neoliberal, ver Cahill, Cooper, Konings, Primrose (2018), Cooper (2017), Brown (2015, 2019) e Ortner (2020a, 2020b).
4. Ao considerarmos essa relação entre conduta moral e condições sociais, queremos assinalar a forma que a questão moral assume dentro de um determinado referencial, isto é, que “não só que as questões morais surgem no contexto de relações sociais, mas também que a forma dessas questões muda de acordo com o contexto – e até o contexto, em certo sentido, é inerente à forma da questão (BUTLER, 2015b, p. 13).
5. Entre tais instituições, podemos citar a Organização das Nações Unidas, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional cujos programas e intervenções políticas tomam a “resiliência” como um meio de promover o

combate à pobreza e de desenvolver o capital humano, por exemplo (ver, BRACKE, 2016a).

Referências

ADKINS, Lisa. Introduction. _____. *The time of money*. Stanford: Stanford University Press, 2018, p. 1-20.

ALBINO, Chiara. Medo e esperança em tempos (neo)conservadores. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 3, n. 9, p. 137-146, 2019.

ALBINO, Chiara. “A gente investe pouco e ganha muito”: Neoliberalismo popular, modos de subjetivação e o “*negócio do brega*” em Recife. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 4, n. 11, p. 77-88, 2020.

ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara. Apresentação. Dossiê Razão neoliberal e processos de subjetivação em perspectivas socioantropológicas. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 4, n. 11, p. 15-18, 2020.

ATHANASIOU, Athena. Estados de emergência, modos de emersão: Atuações críticas de “o povo” em tempos de crise. Tradução, preparação e revisão de Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (Orgs.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife:

Editora Seriguela, 2021.

BERLANT, Lauren. Introduction. _____. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011, p. 1-21.

BRACKE, Sarah. Bouncing back: vulnerability and resistance in times of resilience. BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia (eds.). *Vulnerability in resistance*. Durham; London: Duke University Press, 2016a, p. 52-75.

BRACKE, Sara. Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects. *Cultural Studies*, v. 30, n. 5, p. 839–855, 2016b.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BROWN, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. New York: Columbia University Press, 2019.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. Introdução: vida precária, vida passível de luto. _____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 13-55.

BUTLER, Judith. Introdução; É possível viver uma vida boa em uma vida ruim? _____. *Corpos em aliança e a políticas das ruas*. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018, p. 7-30; 213-241.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. Aporetic dispossession, or the trouble with dispossession. _____. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013, p.1-9.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia. Introduction. _____. (eds.). *Vulnerability in resistance*. Durham; London: Duke University Press, 2016, pp. 1-11.

CAHILL, Damien; COOPER, Melinda; KONINGS, Martijn; PRIMROSE; David (eds.). *The SAGE Handbook of Neoliberal*. Los Angeles: SAGE, 2018.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. *Estudos Avançados*, v. 34, n. 99, p. 209-223, 2020.

CAPONI, Sandra; DARÉ, Patrícia K. Neoliberalismo e sofrimento psíquico: A psiquiatrização dos padecimentos no âmbito laboral e escolar. *Mediações*, v. 25, n. 2, p. 302-320, 2020.

COOPER, Melinda. *Family Values: between neoliberalism and the new social conservatism*. New York: Zone Books, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Prefácio à edição brasileira; Prefácio à edição inglesa; A fábrica do sujeito neoliberal. _____. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 7-9;13-34; 321-376.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Preface to the English Edition. _____. *Never-ending nightmare: the neoliberal assault on democracy*. London: Verso, 2019.

DAS, Veena. Encarando a Covid-19: Meu lugar sem esperança ou desespero. *Dilemas, Reflexões na Pandemia*, p. 1-8, 2020.

FOUCAULT, Michel. Aulas de 14 e 21 de março de 1979. _____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 297-327; p. 329-363.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura (1930). _____. *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 305-410.

HAN, Clara. Precarity, precariousness, and vulnerability. *Annual Review of Anthropology*, v. 47, p. 331-43, 2018.

LOREY, Isabell. The Government of the Precarious: An Introduction. _____. *State of insecurity: government of the precarious*. London; New York: Verso, 2015, p. 1-15.

MALUF, Sônia. *Antropologia em tempo real: urgência etnográficas na pandemia*. Aula Inaugural do PPGAS/UFAL, 2020.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Racionalidade neoliberal e a “nova saúde pública”: Sujeitos, estado e políticas públicas no campo das práticas sexuais entre mulheres. *Sociabilidades Urbanas* – Revista de Antropologia e Sociologia, v. 4, n. 11, p. 51-58, 2020a.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. *Regimes de visibilidade e reconhecimento dos modos de vida de mulheres maduras que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa, PB*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020b.

ORTNER, Sherry B. Sobre o neoliberalismo. Tradução Chiara Albino & Jainara Oliveira. Revisão Técnica Ariel David Ferreira. *Sociabilidades Urbanas* – Revista de Antropologia e Sociologia, v4, n11, p. 19-26, 2020a.

ORTNER, Sherry B. A antropologia sombria e seus outros: Teoria desde os anos oitenta. Tradução e revisão Jainara Oliveira & Chiara Albino. *Sociabilidades Urbanas* – Revista de Antropologia e Sociologia, v4, n11, p. 27-50, 2020b.

PETERSEN, Alan; LUPTON, Deborah. Introduction.

_____. *The new public health: Health and self in the age of risk*. London: SAGE Publications, [1996] 2000, p. ix-xvi.

SAFATLE, Vladimir. Introdução; Medo, desespero e poder sem corpo; Esperar: tempo e fogo. _____. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desespero e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 11-31; p. 37-70, p. 97-130.

SAFATLE, Vladimir; da SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. Introdução. _____. (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021, p. 9-13.

TSING, Anna Lowenhaupt. Prologue. _____. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 1-9.

Sobre as Autoras

Anna Lowenhaupt Tsing

Professora do Department of Social Anthropology da University of California, Santa Cruz. É autora de *The mushroom at the end of the world on the possibility of life in capitalist ruins* (Princeton University Press, 2015); *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene* (University of Minnesota Press, 2017); *Friction: An Ethnography of Global Connection* (Princeton University Press, 2005) e *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place* (Princeton University Press, 1994). E-mail: atsing@ucsc.edu

Athena Athanasiou

Professora do Department of Social Anthropology da Panteion University of Social and Political Sciences. É autora de *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black* (Edinburgh University Press, 2017); *Life at the Limit: Essays on Gender, Body and Biopolitics* (Athens, 2007); *Crisis as a 'State of Exception'* (Athens, 2012); (com Judith Butler) *Dispossession: The Performative in the Political* (Polity Press, 2013). E-mail: athenaathanasiou2@gmail.com

Chiara Albino

Doutoranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e bolsista de doutorado da CAPES. Pesquisadora vinculada ao TRANSES - Núcleo de Antropologia do Contemporâneo do PPGAS/UFSC e ao INCT/CNPq Instituto Brasil Plural (IBP). Membro da RENISCE - Red Nacional de Investigación en los Estudios Socioculturales de las Emociones (México). É autora, entre outras publicações, (com Jainara Oliveira) do dossiê *Razão neoliberal e processos de subjetivação em perspectivas socioantropológicas* (2020) e

do livro *Leituras sobre neoliberalismo* (Seriguela, 2021). E-mail: tarsila.chiara@gmail.com

Jainara Oliveira

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), pesquisadora colaboradora do TRANSES (Núcleo de Antropologia do Contemporâneo) da UFSC e membro da RENISCE - Red Nacional de Investigación en los Estudios Socioculturales de las Emociones (México). É autora, entre outras publicações, (com Chiara Albino) do dossiê *Razão neoliberal e processos de subjetivação em perspectivas socioantropológicas* (2020) e do livro *Leituras sobre neoliberalismo* (Seriguela, 2021). E-mail: gomes.jainara@gmail.com

Mariana Melo

Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS-UFPB). Pesquisadora do Grupo de Relações Afetivas e Violência (GRAV). É autora, entre outras publicações, (com outras autoras) do livro *Sexualidade e gênero: controle e subversão* (Editora UFPB, 2020). E-mail: melo.mariana@gmail.com

Melinda Cooper

Professora da School of Sociology da Australian National University. É autora, entre outras publicações, de *Life As Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era* (University of Washington Press, 2008); *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism* (Zone Books, 2017); e (ed. com Damien Cahill, Martijn Konings e David Primrose) *The SAGE Handbook of*

Neoliberalism (SAGE Publications, 2018). E-mail: melinda.cooper@sydney.edu.au

Wendy Brown

Professora do Department of Political Science da University of California, Berkeley. É autora, entre outras publicações, de *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of AntiDemocratic Politics in the West* (Columbia University Press, 2019); *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Zone Books, 2015); e (em co-autoria com Peter Gordon e Maxim Pensky) *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory* (University of Chicago Press, 2018). E-mail: wlbrown@berkeley.edu

A Coleção Mandacaru inaugura uma série de publicações em acesso aberto e gratuito. Esse tipo de licença permite a reprodução total ou parcial das obras publicadas, desde que os direitos autorais da publicação sejam protegidos.

Seriguela

Editora

Coleção Mandacaru

Este livro é resultado do nosso compromisso político-intelectual e da nossa análise crítica dos tempos atuais. A nosso ver, trata-se de tempos sombrios fortemente marcados por uma profunda crise do capitalismo ou, mais precisamente, da governança neoliberal. Sendo assim, publicamos este livro em um momento em que as ciências sociais contemporâneas brasileiras têm se interessado cada vez mais em analisar os efeitos do neoliberalismo, do neoconservadorismo e dos estados de crise em nosso país. Decidimos fazê-lo com base no nosso objetivo de contribuir diretamente com as análises sociais, políticas, econômicas e culturais e com os debates públicos que estão em circulação na nossa sociedade, pois, acreditamos, os tempos em que atualmente vivemos necessitam desse tipo de contribuição intelectual. Nele, reunimos textos de Melinda Cooper, Wendy Brown, Athena Athanasiou, Anna Lowenhaupt Tsing, Chiara Albino e Jainara Oliveira.

Chiara Albino, Jainara Oliveira & Mariana Melo

www.editoraseriguela.com

ISBN: 978-65-995519-1-8

