

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Marcelo de Mattos Salgado

Crise de narrativas da pós-modernidade à inteligência artificial

Doutorado em Tecnologias da Inteligência e Design Digital

São Paulo
2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Marcelo de Mattos Salgado

Crise de narrativas da pós-modernidade à inteligência artificial

Doutorado em Tecnologias da Inteligência e Design Digital

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Tecnologias da Inteligência e Design Digital, na linha de pesquisa Processos Cognitivos e Ambientes Digitais, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lucia Santaella Braga.

São Paulo

2022

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: 

Data: 25/07/2022

E-mail: msalgadosp@gmail.com

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor.

Salgado, Marcelo de Mattos

Crise de narrativas da pós-modernidade à inteligência artificial /

Marcelo de Mattos Salgado. — São Paulo: [s.n.], 2022.

442 p. il.

Orientadora: Maria Lucia Santaella Braga.

Tese (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e
Design Digital.

1. Pós-modernidade. 2. Cultura. 3. Inteligência artificial. 4. Confiança I. Braga,
Maria Lucia Santaella. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e
Design Digital. III. Título.

CDD

Banca Examinadora:

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de
Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de
Financiamento 001.

Processo n°.: 88887.313453/2019-00

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro e mais afetuoso agradecimento é para a Bruna, que entrou em minha vida e, em pouco tempo, passou a me aturar enquanto eu pesquisava e produzia este trabalho ponderoso. Também atravessamos a pandemia juntos, quando você acompanhou de perto e compartilhou comigo a tensão e a rotina alucinada que tive por um tempo longo demais. Meu amor: obrigado por sua paciência, apoio e conversas que me mantiveram são durante este processo desafiante, mas muito enriquecedor.

Agradeço muito a meus pais, Mauro e Angela; primeiramente, pelo presente da vida. Também, por me criarem para valorizar o bem e para viver, da forma melhor possível, orientado pela verdade. Vocês me concederam tranquilidade para seguir adiante com esta empreitada e levá-la até o fim. Meu abraço e beijo, também, a meus irmãos Melanie e Maurício por seu carinho e apoio no processo.

Deixo meu agradecimento, em adição, a meus colegas do grupo de estudos Sociotramas, de tantas conquistas ao longo dos anos. Obrigado a todos os funcionários da PUC-SP, em particular à Edna e, agora, à Jéssica, ambas da secretaria do TIDD. Sou muito grato, também, a todos os docentes do TIDD, notadamente ao professor Winfred, que me ensinou, por meio de suas aulas, a ser um pesquisador mais rigoroso.

De forma singular, sublinho minha enorme gratidão à minha orientadora Lucia Santaella, que esteve em minha banca de mestrado em 2011. Na ocasião, me convidou para o Sociotramas, grupo que veio a ser frutuoso entre tantos livros e eventos. Mais ainda: já naquele momento, me estimulou no caminho acadêmico e revelou que poderia me orientar na jornada do doutorado. Pouco mais de dez anos depois, enfim, cá estamos. Lucia, você tem sido absolutamente integral para meu crescimento intelectual. Obrigado por confiar em mim e por perseverar comigo.

Por fim, agradeço a Deus, meu reencontro maior na jornada por conhecimento e de busca à verdade — ainda mais apropriado, a princípio, nesta Pontifícia Universidade Católica.

“Melhor escrever para si mesmo e não ter público do que escrever para o público e não ter a si mesmo.” Cyril Connolly

RESUMO

Este trabalho busca alguns caminhos para analisar a origem do atual contexto de fragmentação de narrativas e crise de confiança, especialmente no contexto ocidental das redes digitais. Em primeiro lugar, uma investigação sobre a história das artes e cultura modernista e na pós-modernidade ajuda a perceber mudanças gradativas no sentido da politização da estética. Isto ocorre, em particular, à medida que se avança na pós-modernidade: a rebeldia artística e cultural, largamente em resposta a traumas que afetaram todo o mundo, contribui para a fragmentação de estilos — e de narrativas. A filosofia modernista, sobretudo com Nietzsche, Marx e Freud, registra a mudança gradual da intelectualidade em relação a verdade, objetividade e quanto à própria função da filosofia na sociedade. O pensamento na pós-modernidade aprofunda o ceticismo, inclusive quanto às ideias de universalidade e neutralidade — de princípios, ética e da própria lógica. Também neste sentido, o presente trabalho analisa a primeira geração da Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo. Ambos contêm elementos centrais para as teorias ligadas aos principais, cada vez mais socialmente relevantes e assim denominados identitarismos: da mulher, LGBT e negro. Estes, por sua vez, podem ajudar a compreender a pulverização de narrativas que ocorre especialmente em sociedades ocidentais. Por fim, o presente trabalho avalia a possível influência de redes digitais, mecanismos de busca e da Wikipédia na conjuntura de atritos, confiança em declínio, formação de filtros-bolha e aumento da polarização político-ideológica. Particularmente, é investigado o papel dos algoritmos de mecanismos de busca — além dos casos mais específicos das tecnologias blockchain e deepfake, também baseadas em algoritmos. Em fechamento, ficam questões que relacionam ética, poder, inteligência artificial e outros elementos deste estudo — com implicações epistemológicas profundas. Entre elas: os algoritmos que regem cada vez mais as vidas de todos nós devem ser guiados, seja parcial ou grandemente, por quaisquer teorias identitárias?

Palavras-chave: Pós-modernidade. Cultura. Identitarismo. Política. Inteligência artificial. Confiança.

SALGADO, Marcelo. *Crise de narrativas da pós-modernidade à inteligência artificial*. 2022. 442 p. Tese (Doutorado) — Curso de Tecnologias da Inteligência e Design Digital, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

ABSTRACT

This work seeks some avenues to analyze the origin of the current context of fragmentation of narratives and crisis of trust, especially in the western context of digital networks. First, an investigation into the history of modernist and postmodernist arts and culture helps to perceive steady changes towards the politicization of aesthetics. This occurs, in particular, as one advances in postmodernity: artistic and cultural rebellion, largely in response to traumas that affected the entire world, contributes to the fragmentation of styles — and narratives. Modernist philosophy, especially with Nietzsche, Marx and Freud, records the gradual change of intellectuality in relation to truth, objectivity and the very function of philosophy in society. Postmodern thinking deepens skepticism, including about the ideas of universality and neutrality — of principles, ethics, and logic itself. Also in this sense, this work analyzes the first generation of the Frankfurt School and post-structuralism. Both contain elements central to theories linked to the main, increasingly socially relevant and so-called identitarianisms: those of women, LGBT and black people. These, in turn, can help to understand the spraying of narratives especially experienced in Western societies. Finally, the present work evaluates the possible influence of digital networks, search engines and Wikipedia in the conjuncture of friction, declining trust, formation of filter bubbles and increasing political-ideological polarization. Particularly, the role of search engine algorithms is investigated — in addition to the more specific cases of blockchain and deepfake algorithm-based technologies. In closing, there are questions that relate ethics, power, artificial intelligence and other elements of this study — with profound epistemological implications. Among them: should the algorithms that increasingly govern the lives of us all be guided, either partially or largely, by any identitarian theories?

Keywords: Postmodernity. Culture. Identitarianism. Politics. Artificial intelligence. Trust.

SALGADO, Marcelo. *Crisis of narratives from postmodernity to artificial intelligence*. 2022. 442 p. Thesis (Doctorate) — Postgraduate Program in Technologies of Intelligence and Digital Design, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2022.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — “Bom dia, Senhor Courbet”, Gustave Courbet (1854).....	32
Figura 2 — “Um escritório de algodão em Nova Orleans”, Edgar Degas (1873)	33
Figura 3 — “Autorretrato com uma paleta”, Édouard Manet (1879).....	34
Figura 4 — “A visão depois do sermão”, Paul Gauguin (1888)	35
Figura 5 — “Nu descendo a escada, No. 2”, Marcel Duchamp (1912)	37
Figura 6 — “O grito”, Edvard Munch (1893)	39
Figura 7 — “Em cinza”, Wassily Kandinsky (1919)	40
Figura 8 — “A fonte”, Marcel Duchamp (1917)	42
Figura 9 — “Jogadores de cartas”, Otto Dix (1920)	43
Figura 10 — Fachada da Escola Bauhaus em Dessau, Alemanha (2005).....	45
Figura 11 — “Guernica”, Pablo Picasso (1937).....	47
Figura 12 — “O Antipapa”, Max Ernst (1942)	54
Figura 13 — “Número 3”, Jackson Pollock (1949).....	56
Figura 14 — Anúncio de sapatos para I. Miller. Andy Warhol (1958).....	66
Figura 15 — “Sem título (Três vigas em L)”, Robert Morris (1965).....	68
Figura 16 — “Acromo”, Piero Manzoni (1959).....	80
Figura 17 — “Cotton Seed”, Robert Zakanitch (1975).....	84
Figura 18 — “Ritmo 10”, Marina Abramovic (1973).....	86
Figura 19 — “Annie e Alice”, Lucian Freud (1975).....	88
Figura 20 — “Ema (nua descendo a escada)”, Gerhard Richter (1992).....	93
Figura 21 — “Untitled (Who is bought and sold?)”, Barbara Kruger (1990).....	96
Figura 22 — “Stadia I”, Julie Mehretu (2004)	101
Figura 23 — “AI Generated Nude Portrait #1 (On Plexi)”, Robbie Barrat (2019).....	104
Figura 24 — Imagem publicada por Elon Musk em seu Twitter em 28 abr. 2022	294
Figura 25 — Esquemas das programações tradicional e em machine learning	339

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	21
2. MODERNISMO (1880–1960): DAS ARTES E CULTURA A TRAUMAS E REBELDIA.....	27
2.1. Modernismo: o que é e quando	27
2.2. Modernismo nas artes e cultura.....	29
3. PÓS-MODERNIDADE (1960–): DAS ARTES E CULTURA A RUPTURAS E ATIVISMO	59
3.1. Pós-modernidade: o que é e quando.....	60
3.2. Pós-modernidade nas artes e cultura	62
4. PENSAMENTO MODERNISTA: REAÇÕES A DESCARTES NA CRISE DA MODERNIDADE	109
4.1. As principais ideias cartesianas	111
4.2. Sobre as contribuições de Hegel para o pensamento modernista.....	115
4.3. O pensamento de Nietzsche.....	120
4.4. O pensamento de Marx e Engels desde Jovens Hegelianos	122
4.5. O pensamento de Freud	135
5. GÊNESES CRÍTICA E IDENTITÁRIA NA PÓS-MODERNIDADE: NEOMARXISMO FRANKFURTIANO E PÓS-ESTRUTURALISMO	141
5.1. Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, crítica ao universalismo e interações precoces com grupos identitários	146
5.2. Pós-estruturalismo e a linguagem revisitada: crítica à neutralidade, desconstrucionismo e politização.....	165
5.3. Pensamento pós-modernista: verdade, poder e objetividade.....	176
6. PEDAGOGIA CRÍTICA COMO EXEMPLO DOS ESTUDOS CRÍTICOS NA PÓS-MODERNIDADE	187
6.1. A virada crítica na educação: intelectuais/ativistas	188
6.2. Pedagogia e educação crítica: sobre multiculturalismo e identitarismos	195
6.3. A pedagogia crítica de Paulo Freire	202
6.4. A educação crítica de Henry Giroux e sua visão atual.....	206
7. ARCABOUÇOS TEÓRICOS IDENTITÁRIOS: MULHERES, LGBT E NEGROS.....	215
7.1. Sobre subjetivismo e construção social na pós-modernidade	216
7.2. Pensamento feminista: algumas ideias essenciais	223
7.3. Pensamento LGBT: algumas ideias essenciais.....	235
7.4. Pensamento negro: algumas ideias essenciais.....	246

8. ASCENSÃO CONTEMPORÂNEA DOS IDENTITARISMOS: CASOS, ESTUDOS E REFLEXÕES.....	267
8.1. Exemplos cotidianos, pesquisas e análises no contexto dos identitarismos	268
9. CRISE DE CONFIANÇA: DA DISPERSÃO DE NARRATIVAS ÀS TECNOLOGIAS DIGITAIS	321
9.1. Sobre confiança, desconfiança e reputação	322
9.2. Contexto mundial da crise de confiança até o fim de 2019	329
9.3. Mundo pós-pandêmico: a desconfiança como padrão depois de 2020.....	333
9.4. Algoritmos e aprendizado de máquina: o que são	337
9.5. Sobre terceirização, substituição e transgressão da confiança no contexto digital de sua crise	341
10. ALGORITMOS DE IA: INDUÇÃO DE PERCEPÇÕES E FRAGMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA.....	353
10.1. Formação de bolhas em espaços digitais e crescente polarização política	354
10.2. Efeitos da manipulação de algoritmos em mecanismos de busca e redes: sobre a possibilidade de influenciar mentes em massa	363
10.3. Wikipédia: o exemplo da maior enciclopédia da História e algumas questões epistemológicas.....	370
10.4. Ética e IA: poder, identitarismos algorítmicos e batalhas epistêmicas.....	381
11. CONSIDERAÇÕES FINAIS	391
12. REFERÊNCIAS	397

1. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas e, em especial, depois de 2016, as redes digitais passaram a registrar cada vez mais atritos, discussões — e, a partir daí, também a tendência à divisão e isolamento em grupos (PARISER, 2011; GENTZKOW, 2016; SUNSTEIN, 2009 e 2017). Naquele mesmo ano também foi revivida, com algumas peculiaridades, a discussão em torno das fake news e sobre a pós-verdade (SANTAELLA, 2018). Isto ocorreu em meio à própria crise de credibilidade do jornalismo, que viveu seu pior momento da História dos EUA em 2016 e continua em dificuldades por grande parte do mundo — especialmente, em países ocidentais (JONES, 2018; BRENAN, 2021; EDELMAN, 2019, 2020, 2021 e 2022a).

Este contexto viria a se consolidar em uma situação mais abrangente e grave de crise de confiança na sociedade, que se estende de forma notável a redes digitais e mesmo a mecanismos de busca (ibid.; TWENGE, 2014; FOSTER; FRIEDEN, 2017; NÓBREGA, 2020). Esta mesma realidade já é afetada grandemente pela presença de algoritmos de inteligência artificial (IA), cada vez mais ubíquos e associados à formação de filtros-bolha — ambientes que tendem a concentrar pessoas com posições político-ideológicas semelhantes (PARISER, 2011). A cultura do mundo ocidental, por sua vez, em meio a atrições e desconfiança, está cada vez mais politizada. Nos últimos anos, um elemento vem se destacando, o qual se fragmenta ainda mais em diversas subnarrativas: as políticas identitárias.

Tais politizações de camadas da identidade vêm se cristalizando, ao longo das décadas, em teorias e ativismos; podem, então, ser chamadas de identitarismos. Diante desta conjunção consideravelmente plural de fatores, pareceu interessante tentar rastrear as fontes desta pulverização do tecido social, especialmente em ambientes digitais. O objetivo deste esforço é, portanto, investigar as possíveis origens da fragmentação e crise de narrativas e de confiança, com especial atenção ao Ocidente. Isto será feito desde o âmbito cultural, filosófico e político, por meio da análise da ascensão dos identitarismos e de suas raízes; e a partir do contexto das redes digitais, com o crescente uso de algoritmos. A hipótese do trabalho, por sua vez, é que o esfacelamento de narrativas na pós-modernidade, no contexto de crise de confiança, pode ser explicado, em boa parte, por uma articulação entre os referidos elementos culturais e tecnológicos.

A necessidade de fazer o primeiro recorte estava aí: quantos anos ou décadas investigar? Apesar de sua falta de unidade formal, o pensamento associado à pós-modernidade traz complexidades marcantes e certa tendência a esgarçar ou relativizar padrões. A pós-

modernidade se tornou sinônimo de queda (ou crise) de metanarrativas, desde Lyotard (1984) e estende seu ceticismo radical à crítica de entendimentos tradicionais sobre objetividade, neutralidade, universalidade — e do próprio conceito de verdade (RORTY, 1991; VATTIMO, 2016). Desta forma, colocar uma lupa sobre parte da filosofia da pós-modernidade pareceu útil; entretanto, para compreender a complexidade inabarcável do período, será necessário começar antes. Entra em cena, então, a filosofia modernista. A decisão aqui foi, entretanto, pelo caminho mais longo e pela tentativa de compor um panorama ainda mais completo.

Neste sentido, os dois primeiros capítulos deste trabalho focam as artes e a cultura no período modernista, aqui considerado entre 1880 e 1960; e na pós-modernidade, entre 1960 e a atualidade. A escolha pela pintura — em particular, no modernismo — como arte representativa das tendências estéticas ao longo das décadas simplifica a dinâmica e facilita por sua natureza visual. Em meio a eventos que mudaram o mundo e a própria humanidade, será possível acompanhar como as artes também se modificaram ao longo dos anos. Crises diversas, guerras, genocídios e outras tragédias humanas tocaram profundamente os artistas — e, em consequência, mudaram a cultura.

A estética gradualmente se politiza — de forma mais evidente, nos regimes nazista e comunista. No entanto, a politização da arte também ocorre em tons identitários: arte feminista, gay e negra, por exemplo. Isto fica mais notável na pós-modernidade e, em especial, nos EUA com a Nova Esquerda e a emergência de diversos movimentos sociais e por direitos civis — muitos dos quais, com aspectos identitários. Alguns desses elementos se misturam a uma crescente tendência pós-nacional — sobretudo, em países ocidentais — e ao pós-colonialismo.

Montado este cenário, buscaremos o pensamento modernista. Partiremos da fortaleza de ideias construída por Descartes e, em particular, das reações a ela desde três “mestres da suspeita”, como os chamou o filósofo Paul Ricoeur: Marx, Nietzsche e Freud (RICOEUR, 1970, p. 32–33). O trio enfrenta as dúvidas cartesianas, ataca e derruba suas certezas; mas, também, aponta para novas direções. Como diz Vattimo (1996, p. 170), a filosofia da pós-modernidade pode bem ter nascido com Nietzsche, que “matou” (ou declarou morta) a transcendência divina — e, com ela, a verdade — deixando em seu lugar um ceticismo radical tão ácido e perturbador quanto estimulante para a pós-modernidade que se avizinhava.

O “pensamento pós-modernista”, que se caracteriza — a exemplo da arte pós-moderna — pela falta de unidade, exige uso cauteloso desta expressão, feito apenas a título de simplificação. Para examinar especificamente a fragmentação de narrativas associada à gradual politização das artes, cultura e filosofia — em particular, de caráter identitário — há outro recorte importante. Isto acontece, em parte, por uma questão de viabilidade investigativa; mas,

especialmente, para dar atenção às duas referências mais importantes para as teorias identitárias em ascensão. Neste sentido, será focado o pensamento da primeira Escola de Frankfurt — com especial atenção à Teoria Crítica e a autores como Horkheimer, Adorno e, sobretudo, Marcuse. O pós-estruturalismo francês, pelas razões alegadas, também será abordado; por exemplo, com Derrida e seu desconstrucionismo.

Por fim, serão analisadas ideias de pensadores tipicamente associados ao ideário pós-modernista, como Foucault, Rorty, Vattimo e Lyotard. A filosofia investigada aqui e associada à pós-modernidade concede especial atenção a questões como verdade, consenso, objetividade, universalidade, neutralidade e poder. Essa constelação de referências, de novo, é escolhida por sua contribuição particular para compreendermos a gradual fragmentação de narrativas politizadas; sobretudo, desde camadas da identidade.

O capítulo seguinte densifica entendimentos anteriores por meio de um exemplo dos estudos críticos; porém, também acrescenta outra camada fundamental à discussão. A pedagogia crítica — e, de forma mais abrangente, os estudos críticos em educação — constantemente esbarram nas referências abordadas desde o pensamento pós-modernista. A atenção à área se justifica, em parte, por seu efeito multiplicador na sociedade, desde a composição de currículos. Afinal, o que educadores definem e praticam pode, em teoria (e passado tempo suficiente), modificar a mentalidade e comportamento de uma grande quantidade de pessoas.

De forma bastante nítida, a chamada “virada crítica” na educação (GOTTESMAN, 2016), em especial a partir da década de 1980, impulsiona uma progressiva politização da área — que acompanha os processos vistos nas artes e em outras áreas da cultura e da filosofia. Mais ainda: as propostas de autores essenciais para a educação crítica constantemente e cada vez mais esbarram em questões identitárias — isto ocorre ao menos desde a década de 1990. Tal conjuntura se articula com a ideia, por exemplo, de uma educação que prepara alunos para o multiculturalismo no mundo. Aqui serão abordados, entre outros autores: Kincheloe, Steinberg, McLaren e Crawford. Freire e Giroux recebem atenção particular por sua importância histórica para os projetos críticos em educação.

Posteriormente, dois capítulos são dedicados a investigar, respectivamente, teoria e prática dos identitarismos em ascensão, a começar por um estudo sobre subjetivismo e a ideia de construção social — ambas fortalecidas na pós-modernidade. São escolhidos três identitarismos: da mulher, LGBT e negro. Entre outros motivos, estes têm históricos bem rastreados em capítulos anteriores deste trabalho. Além disso, são amplamente (mesmo se não totalmente) aceitos e mesmo estimulados pelas principais correntes culturais, elites intelectuais,

grupos financeiros e políticos da sociedade — diga-se, o mainstream. Isto ocorre de forma muito mais notável em países ocidentais.

A penetração, de diversas formas, dos identitarismos da mulher, LGBT e negro na cultura contemporânea é vasta — e cada vez maior. Afeta matérias jornalísticas, filmes, séries, produção acadêmica e a própria linguagem, tanto de formas sutis quanto mais óbvias. Por isso, para compreender a contemporaneidade narrativamente estilhaçada, serão abordadas algumas das principais ideias e teorias dos pensamentos feminista, LGBT e negro, com foco no período após 1960. Mais adiante, o trabalho trará diversos episódios contemporâneos que interagem com os identitarismos, além de pesquisas variadas neste entorno e algumas reflexões. A influência identitária, que se aprofunda por virtualmente todas as áreas de relevância social, cultural, tecnológica, econômica e política, se revela um fator recorrente em diversos contextos da pós-modernidade. Tal conjuntura, cada vez mais politizada e imersa nos identitarismos, contribui para pulverizar narrativas e, possivelmente, para uma crise de confiança generalizada.

A parte seguinte do trabalho tratará precisamente de registrar a crise de confiabilidade que aflige, particularmente, os países ocidentais — embora haja evidências de problemas similares em outros. É feito um estudo que define e distingue as peculiaridades sobre confiança, desconfiança e reputação; então, o contexto da crise de confiança que se espalha pelo mundo é registrado por meio de pesquisas e outros estudos. Será possível acompanhar, ainda, como tal crise de confiabilidade se aprofundou desde a pandemia de Covid-19, no início de 2020. Este capítulo também realizará uma transição de temas e começará a analisar a crise de narrativas e confiança de outro ponto de vista: da crescente importância e presença dos algoritmos de IA em nossa sociedade. Os casos das tecnologias do blockchain e do deepfake — ambas baseadas em algoritmos de IA — são analisados por suas interações importantes com a confiança e a desconfiança.

O último capítulo refinará a compreensão sobre o aprendizado de máquina (*machine learning*) dos algoritmos de IA, enquanto estuda de forma mais específica suas possíveis consequências para a sociedade. A formação de bolhas em espaços digitais, com sua tendência à homogeneização de posições político-ideológicas, seguida por certo isolamento, se relaciona ao aumento da polarização política. Também será avaliado o papel dos algoritmos de mecanismos de busca: uma empresa privada seria capaz de mudar milhões de votos e, portanto, influenciar democracias mundo afora? Destaca-se, então, a Wikipédia, conectada de forma acentuada com os algoritmos, mesmo que mais indiretamente: é a maior enciclopédia (não apenas digital) da História. Suas consequências para o fluxo de informações e conhecimento

não podem ser subestimadas; neste sentido, será realizado um breve estudo sobre a epistemologia da Wikipédia.

O trabalho é concluído com uma investigação preambular sobre área que atrai cada vez mais interesse: ética e IA, ou ética em IA. De fato, as análises anteriores — a respeito do impacto de algoritmos de mecanismos de busca e sobre a epistemologia da Wikipédia — já tocam em ética e IA. No entanto, neste ponto serão feitas — ou reforçadas — considerações mais diretas a respeito do tema: sobre riscos associados ao uso de algoritmos e seus efeitos sociais, como a concentração de poder nas big techs.

Também é apresentada a proposta de alguns autores para a aplicação de teorias identitárias — como as estudadas aqui, em capítulos passados — na orientação de algoritmos que afetam uma parcela cada vez maior da humanidade. Aqui será possível perceber, com mais clareza, como elementos tão diversos e aparentemente distantes vistos ao longo deste trabalho se integram na pós-modernidade contemporânea: digital e algorítmica, intensamente politizada, em crise de confiança e fragmentada em narrativas identitárias.

Por fim, ficará mais fácil enxergar de que forma algumas das questões mais importantes da contemporaneidade reúnem cultura, tecnologia, política, controle e poder: quem vai definir e guiar os algoritmos que afetam cada vez mais profundamente milhões, ou mesmo bilhões de pessoas? Quais perspectivas, filosofias e referenciais teóricos devem orientar os algoritmos — ou sequer contribuir para tanto — e, em tempo, alcançar mesmo legislações e ordenações jurídicas nacionais e supranacionais?

2. MODERNISMO (1880–1960): DAS ARTES E CULTURA A TRAUMAS E REBELDIA

Para entender a importância do período e do pensamento associado à pós-modernidade para este trabalho, será preciso, antes de tudo, responder a duas questões essenciais. Estas podem ser abordadas simultaneamente: 1) o que é o pós-modernismo; e 2) quando é a pós-modernidade — de modo mais importante, qual década marca seu início aproximado. Seu fim é ainda mais incerto e tentativas de estabelecer outra era ainda não foram formalizadas pelas correntes principais da cultura, ou mainstream cultural.

No entanto, essas duas perguntas sobre a pós-modernidade nos levam, necessariamente, ao momento anterior da modernidade — e, de forma mais interessante para o presente estudo, ao modernismo. Afinal, os aspectos que importam para este trabalho começam por arte e cultura; estas, por sua vez, necessariamente alcançam a filosofia — e são, igualmente, afetadas por ela. A filosofia, por conseguinte, se espalha por todas as áreas de ação humana na sociedade, como tecnologia, política e economia.

2.1. Modernismo: o que é e quando

Compreendida do ponto de vista da História da humanidade, temos a modernidade ou Idade Moderna após o fim da Idade Média. Esta não deve ser confundida com o modernismo — o qual realmente interessa aqui —, que se trata de uma reação de caráter artístico e cultural à modernidade e que, eventualmente, levaria à sua crise e ao seu fim.

Em lugar do supranaturalismo, misticismo ou fé da Idade Média, o humanismo e o foco na realidade concreta ganharam ênfase na modernidade. Foi o Renascimento que marcou, na Europa, o fim da Idade Média e a transição do feudalismo para uma forma de capitalismo liberal (HICKS, 2011, p. 18). O mesmo Renascimento é assim considerado, desta forma, o marco do início da Idade Moderna (MENEZES, 2001, p. 11). Vale destacar, especialmente em um primeiro momento, que parte importante do ideário da Idade Moderna foi definido também pelo Renascimento, especialmente nos séculos XV e XVI. Posteriormente, nos séculos XVII e XVIII, as ideias da modernidade alcançariam sua maturidade no Iluminismo, na chamada Era da Razão. Sobre as diferenças entre as Idades históricas, o poeta visual Philadelpho Menezes descreve em mais profundidade a complexidade e importância que tentam organizar:

Mais do que simples denominações acadêmicas que não refletem absolutamente a interpenetração de características mutantes impossíveis de serem fechadas em quadros estanques, elas representam períodos em que certos elementos econômicos, sociais, políticos e culturais aglutinam-se distintamente de outras épocas (ibid.).

As maneiras como essas ideias tomaram forma ao longo da modernidade podem ser analisadas pluralmente. Aqui, entretanto, o período histórico moderno não será analisado como um todo. O que nos interessa no presente trabalho é a resposta à modernidade, muito mais específica: o modernismo, que seria uma reação nas artes, cultura e filosofia ao período moderno (SANTAELLA, 2003, p. 107). E a filosofia, conforme adiantado, por sua própria natureza influencia e é influenciada por virtualmente todas as áreas em que há presença humana. Entre estas: as mesmas artes, ciências, economia e política. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman define o modernismo de modo similar:

[...] o movimento intelectual alimentado pelo nojo e impaciência para com o preguiçoso e indolente passo da mudança que a modernidade ensinou as pessoas a esperar e prometeu cumprir. O modernismo foi um protesto contra promessas descumpridas e esperanças frustradas, mas também um testemunho da seriedade com que as promessas e as esperanças foram tratadas (BAUMAN, 1998, p. 122).

Bauman também deixa o que, em perspectiva, pode ser compreendido como um alerta: apesar de reagirem contra a modernidade, os modernistas teriam acreditado, como os homens e mulheres modernos, que o futuro tem de ser — ou deve ser — melhor; e o que refluí para o passado seria retrógrado, inferior. O que indica que, desde Bauman, “[o]s modernistas não travaram sua guerra contra a realidade que encontraram em nome de valores alternativos e de uma visão de mundo diferente, mas em nome da aceleração” (ibid.). Há que considerar que as ideias de continuidade e/ou de ruptura, em assuntos como modernidade, modernismo, pós-modernidade e suas transições, recebem interpretações muito variadas.

Aqui, entenderemos primariamente o modernismo como reação e protesto importantes para a modernidade em artes, cultura, filosofia e política, os quais permitiram mudanças relevantes naquelas áreas. No entanto, há uma continuidade com o moderno — não ocorre um rompimento completo com o que veio antes; até pelo fato de que tal ruptura absoluta não seria razoável e, dificilmente, possível. O desenvolvimento desta obra terá, por efeito colateral, a exposição um pouco mais precisa do que configura continuidade e dos elementos que consistem em ruptura entre modernidade e modernismo.

É importante observar que este trabalho não se pretende especializado na história das artes, que são aqui analisadas como um ponto de partida que nos ajude a compreender sua relação com a cultura e a filosofia relevantes ao modernismo e à pós-modernidade, além de suas

consequências ao longo dos séculos para, enfim, chegarmos às questões socioculturais, políticas e digitais da contemporaneidade. Por isto, foi feita uma escolha quase exclusiva pela análise dos movimentos mais importantes nos períodos moderno e pós-moderno da pintura. Aqui, a pintura será, pois, considerada fundamental e suficientemente representativa das artes; especialmente, da modernista. Isto foi feito para facilitar uma comparação entre as épocas desde uma só referência, por necessidade prática e pela facilidade de exposição na estrutura do trabalho a partir da natureza visual da pintura.

2.2. Modernismo nas artes e cultura

Por conta dos objetivos deste trabalho — grosso modo, analisar a crise de narrativas e confiança na sociedade no contexto da pós-modernidade e da inteligência artificial — a atenção dada aqui à arte modernista será bem maior do que à cultura. O motivo: o período modernista está muito mais distante da contemporaneidade, que lida com referências da pós-modernidade muito mais pronunciadas na arte e, particularmente, na cultura. Além disso, a arte moderna (em especial, da fase modernista) é muito mais bem ordenada em estilos e movimentos, como recuperaremos a seguir de forma aproximadamente cronológica, do que a pós-moderna. Isto facilita sua análise e mais do que basta para depois, a partir da arte moderna, explorarmos a filosofia e implicações políticas relevantes aqui.

Ainda, é importante indicar que, no contexto do presente estudo, em particular a partir da escolha de palavras do crítico e filósofo da arte Arthur Danto, a referência aqui a “arte moderna” implica — a não ser com indicação específica divergente — arte do período modernista (1880–1960). Fica a observação, por fim, de que por vezes os elementos de arte, cultura, filosofia e política se misturam de modo tão essencial que dissecá-los separadamente é inoportuno ou mesmo inviável. Isto significa que, mesmo neste item, elementos filosóficos e políticos emergirão em meio à jornada por artes e cultura — por vezes, em digressões mais alongadas.

Danto também tem o cuidado muito necessário de, a título de precisão, pontuar a distinção entre o uso das expressões “moderno” e “contemporâneo” em associação às artes. Há que sinalizar com cuidado, para não confundir texto e leitor, quando se usam “moderno” ou “contemporâneo” para indicar tão somente a arte mais recente (o que, em teoria, dependerá do momento em que o texto foi escrito, tornando-o propenso a ruídos para leitores desatentos). Ou quando se usam as mesmas palavras para denotar “arte moderna” e “arte contemporânea”, cada qual com sua inserção na História e características mais particulares e bem-definidas.

Então, assim como “moderno” passou a denotar um estilo e até um período, e não apenas arte *recente*, “contemporâneo” passou a designar algo mais do que a simples arte do presente momento. Além disso, a meu ver, [“contemporâneo”] designa menos um período do que o que acontece depois que não há mais períodos em alguma narrativa-mestra da arte, e menos um estilo de fazer arte do que um estilo de usar estilos. Claro, há arte contemporânea em estilos de um tipo nunca antes visto, mas não quero insistir no assunto nesta altura de minha discussão. [...] Desejo meramente alertar o leitor sobre meu esforço para traçar uma distinção muito forte entre “moderno” e “contemporâneo” (DANTO, 2014, p. 10; observação minha; ênfase do autor)¹.

Para além das definições de etapas históricas, comumente referidas como, por exemplo, modernidade e pós-modernidade, Danto (2014, p. 11) indica que o período moderno analisado especificamente quanto às artes e cultura, ou modernismo, floresceu especialmente a partir de 1880 e foi até 1960 — mas, ao considerar suas raízes, podemos considerar que a arte moderna (mais precisamente: modernista) teve início em meados do século XIX. Para Danto, pois, a pós-modernidade teria seu começo por volta de 1960: esta será a referência adotada neste trabalho. O autor ainda informa que a arte modernista torna centrais as próprias condições de representação, de tal forma que a arte mesma se transforma em seu assunto (*ibid.*, p. 7). Como veremos mais adiante, esta inclinação para si tem leituras e consequências filosóficas, que, por sua vez, afetam a própria arte e a sociedade.

Esta menção de Danto a respeito da arte moderna como algo que foca as condições de representação, de tal modo que a arte vira assunto da mesma arte, entra, de fato, em contraste com o momento anterior ao início da arte moderna: a arte romântica, caracterizada por lirismo, sensibilidade atormentada e pela busca puramente plástica. Assim registram António Pimentel e seus colegas historiadores da arte: “O Romantismo deseja, assim, tornar a criação independente das grandes teorias formadas a priori e reclama o direito à ‘arte pela arte’” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 204). Voltemos, pois, aos anos que precedem o início do modernismo, um pouco antes de 1880, para compreendermos sua origem.

Em contraposição às características românticas, o modernismo na pintura tem seu início, sobretudo, sob o signo do realismo — de artistas como Gustave Courbet e Jean-François Millet — e, posteriormente, do impressionismo — de nomes como Auguste Renoir, Paul Cézanne (também identificado com o pós-impressionismo) e Claude Monet. A fuga estética da realidade associada ao período romântico foi assim, em um primeiro momento, descartada com o surgimento e propagação da arte moderna:

¹ Todas as traduções deste trabalho são de minha autoria.

Dissipar esse escapismo foi um retorno enfático à racionalidade iluminista na forma de Realismo. Os desafios representados pela expansão industrial e convulsão política não deveriam ser controlados por um recuo à fantasia, mas por uma busca renovada pela verdade. A verdade prometida por análise objetiva e fria razão atraíram tanto artistas e escritores quanto filósofos e cientistas (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 14).

Outro fator à época foram as mudanças sociais advindas com a industrialização na Europa, as populações crescentes e os negócios em expansão, como restaurantes, bares e teatros, além de muito mais empregos disponíveis. Os historiadores da arte Hjørvardur Arnason e Elizabeth Mansfield resumem esta dinâmica entre modernidade e modernismo: “Enraizada na cultura urbana, [...] a modernidade se refere à condição da sociedade capitalista pós-industrial. O modernismo é simplesmente a expressão cultural dessa forma de organização social” (ibid., p. 3).

Toda análise de uma época pede atenção tanto para eventos marcantes quanto para os avanços tecnológicos que, naquele momento e talvez depois, afetaram de alguma maneira as diferentes áreas de ação humana — e/ou foram afetados por elas. As artes certamente não se distinguem nesse aspecto: o modernismo, por exemplo, foi notadamente tocado pelo avanço e popularização da fotografia. Assim, a renovada busca iluminista por objetividade e verdade, inflamada pelo modernismo, certamente pode ser considerada à luz da ascensão artística da técnica e da tecnologia fotográfica.

Um novo meio científico de investigação, a fotografia, fascina agora os artistas e a vontade dos pintores realistas de captar uma visão fiel da realidade encontraria nela o seu mestre. Contudo, a fotografia demonstrará também a multiplicidade das aparências, o que estimulará as pesquisas sobre as flutuações dos aspectos de uma mesma cena colocada sob luzes e atmosferas diferentes. Nascerá então o Impressionismo, consequência do Realismo submetido ao controle único das sensações óticas (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 213).

É a precisão concedida pela fotografia ao registrar sutilezas, como expressões e movimentos humanos, além da influência do positivismo de Augusto Comte que caracterizam, em particular, o movimento realista. De acordo com Pimentel *et al.*, (2010, p. 216), os germes do realismo já podiam ser observados “[...] nas composições idealizadas dos pintores neoclássicos e no seu gênero mais simples, o retrato”. No entanto, não é apenas a objetividade da representação que caracteriza o realismo: a execução, outrora minuciosa e fria no neoclassicismo, passa a ser mais rude e arrojada no realismo — como um esboço (ibid.).

O realismo nasceu com Gustave Courbet, pintor de caráter pragmático, por volta de 1840. Courbet resume o espírito da arte realista: “A pintura é essencialmente uma arte concreta

e tem de ser aplicada às coisas reais e existentes”. Quando lhe pediram para pintar um anjo, Courbet disse: “Nunca vi anjos. Se me mostrarem um, eu pinto” (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 84). O embate jurídico Whistler vs. Ruskin, em 1878, também ajudou a estabelecer um dos princípios centrais da arte moderna, enquanto questionava sua própria natureza: que a arte é, em primeiro lugar e antes de tudo, a manifestação da vontade emocional e intelectual de um indivíduo (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 3).

A pintura em óleo sobre tela “Bom dia, Senhor Courbet” (1854; Figura 1), de Gustave Courbet, ilustra a arte realista em sua beleza simples: uma tentativa pessoal e singular, do artista, de expressar uma visão mais objetiva do mundo. Importante frisar que outras manifestações das artes, que já se derramam sobre e se misturam com a própria cultura, foram influenciadas da mesma maneira que a pintura: “Também na literatura se reconhece, ao redor de 1850, a influência da ciência e do positivismo entre os escritores que se propõem a conduzi-la sistematicamente à observação direta e à reprodução fiel do real (Flaubert, Zola, Maupassant, Balzac)” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 214).

O pintor e escultor Edgar Degas (Figura 2) é um caso interessante: seus quadros ainda transmitem um realismo notável e o próprio artista preferia definir-se como um realista — porém, é categorizado, de modo variável, entre o realismo e o impressionismo. Desta forma,



Figura 1 — “Bom dia, Senhor Courbet”, Gustave Courbet (1854). Óleo sobre tela. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gustave_Courbet_-_Bonjour_Monsieur_Courbet_-_Mus%C3%A9e_Fabre.jpg.



Figura 2 — “Um escritório de algodão em Nova Orleans”, Edgar Degas (1873). Óleo sobre tela. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/A_Cotton_Office_in_New_Orleans#/media/File:Cottonexchange1873-Degas.jpg.

Degas nos ajuda a fazer uma ponte entre os dois momentos (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 99; PIMENTEL *et. al.*, 2010, p. 214).

O impressionismo, de fato, se destacaria a partir de 1860 como a “[...] primeira revolução artística total desde a Renascença”, conforme registram os historiadores Carol Strickland e John Boswell (2002, p. 96). O motivo: abandonou o *chiaroscuro* (claro-escuro), técnica de uso de contrastes poderosos entre luz e escuridão que caracterizara, sobretudo, a pintura barroca. Em vez da dedicação estrita à representação mais precisa da realidade, os impressionistas tinham o objetivo principal de apresentar, como sugere o nome do movimento, uma “impressão”, ou seja, as percepções sensoriais iniciais de um artista particular em um breve vislumbre, de forma um pouco mais pessoal e abstrata — reforçando esta característica já associada à arte moderna. Outro detalhe: para os impressionistas, a cor não seria uma característica intrínseca e imutável de um objeto, mas algo que poderia mudar de acordo com as condições de luz e reflexo, entre outras (*ibid.*).

A arte impressionista ainda seria marcada pelo retorno a matizes mais claros — como no séc. XVIII — e um primeiro contato com estampas japonesas, que leva seus artistas a abandonarem a inclinação realista de um apego demasiado a detalhes (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 219). Por fim, registros da natureza, sob o ponto de vista do artista, eram bastante comuns — caso notável de Claude Monet. No entanto, falar do impressionismo é, necessariamente, contar um pouco sobre Édouard Manet, referência para muitos outros pintores da época (e além).

Manet (Figura 3) é muitas vezes chamado de “Pai da Arte Moderna” (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 100), mas sua arte não era tão simples de ser classificada — embora seja associada, geralmente, ao impressionismo. O pintor também sofrera duríssimas críticas de especialistas.

Embora pintasse ao lado de Renoir e Monet, que o consideravam líder, [Manet] nunca fez exposições junto com os impressionistas. Com treinamento clássico, se via na tradição dos grandes mestres, cujos motivos muitas vezes tomava emprestado. No entanto, os críticos censuravam seu trabalho, rotulando-o de “piada virtual... ferida vergonhosa, aberta”. [...] Sua pincelada semelhante a um esboço dava às suas pinturas uma aparência incompleta, fazendo as imagens parecerem planas e duras. A história da arte atribui a Manet o lançamento da “revolução da mancha de cor”. Com essa nova técnica Manet sugeria a forma através de amplas áreas planas (ou manchas) de cor (ibid.; observação minha).

O que vimos até aqui aponta para uma transição importante entre duas fases na história da arte moderna: a primeira, aproximadamente da segunda metade ao fim do século XIX e identificada com o realismo e o impressionismo, foi consequência parcial da popularização da fotografia — uma técnica de reprodução mais fiel da realidade, por definição, sob o rico jogo



Figura 3 — “Autorretrato com uma paleta”, Édouard Manet (1879). Óleo sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/edouard-manet/self-portrait-with-a-palette-1879>.



Figura 4 — “A visão depois do sermão”, Paul Gauguin (1888). Óleo sobre tela. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Vision_After_the_Sermon#/media/File:Paul_Gauguin_137.jpg.

das luzes. Um pouco depois, o impressionismo traria mais ênfase ao olhar do artista, variedade estética, tons mais claros e um distanciamento da retidão realista.

Assim como a fotografia em ascensão começara a influenciar as artes e a cultura — e a ser influenciada por estas —, é necessário mencionar a invenção do rádio em 1896 pelo italiano Guglielmo Marconi. Os efeitos do rádio sobre a cultura mundial viriam mais notadamente décadas depois, com o estabelecimento e propagação de estações de rádio.

Fundamental, ainda, destacar a primeira exibição pública, com bilhetes cobrados, de um filme cinematográfico em 1895, pelos irmãos Lumière: os franceses criaram a tecnologia apenas um ano antes, em 1894. Em tempo, com a maturidade, rádio e cinema viriam a integrar de forma mais perceptível a cultura de nações por todo o mundo — assim como se tornariam instrumentos a reportar e a influenciar o desdobramento de guerras e da política. Conforme já mencionado, entretanto, o foco escolhido aqui para compreendermos em linhas gerais a arte moderna e parte de seu contexto e consequências culturais é a pintura.

O segundo momento da arte moderna, que será recuperado agora, começou mais ou menos com o século XX e teve seu auge por volta de meados do mesmo: o pós-impressionismo. Dentro deste período, um dos nomes mais notáveis foi Paul Gauguin (Figura 4), artista mais influente associado, também, ao movimento simbolista — inclusive, aproximando-se em amizade de poetas como Stéphane Mallarmé. O pintor pós-impressionista criou o que chamou de sintetismo, a “[...] ‘síntese de forma e cor derivada da observação do elemento dominante”

(ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 59). Gauguin teria recomendado a um colega, em clara inclinação antirrealista, que não copiasse muito a natureza: “[...] Arte é uma abstração; derive esta abstração da natureza enquanto sonha sobre ela [a natureza], mas pense mais sobre criar do que sobre, de fato, o resultado” (ibid.; observação minha).

Henri de Toulouse-Lautrec — que tinha grande admiração por Degas — é também associado ao pós-impressionismo: sua obra renova a prioridade à linha nos quadros e litografias, em que o artista revela um sentido de observação vivo e mordaz (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 220), com grande influência sobre a arte dos cartazes na primeira metade do século XX. O artista, que sofria com graves problemas de saúde, realizou boa parte de sua obra por volta de 1880–1890, mergulhado na vida boêmia parisiense: cabarés, dançarinas, bebidas e prostitutas. Lautrec, Gauguin e Van Gogh foram decisivos ao construir uma das pontes principais entre a pintura avant-garde do século XIX e os experimentos iniciais do século XX de Edvard Munch, Pablo Picasso e Henri Matisse (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 68).

Um evento marcante para a fase pós-impressionista da arte moderna foi o Armory Show, em Nova Iorque, no ano de 1913. Nesta ocasião, a arte moderna europeia fora apresentada aos estadunidenses pela primeira vez e, naquele momento, já se afastava da estética mais normativa associada ao Renascimento e à primeira fase moderna: entravam em cena o cubismo e o futurismo. O cubismo tem origem francesa e foi marcado por seu apreço às formas geométricas; o futurismo italiano, por sua vez, se caracterizava pela avidez por movimento, velocidade e dinamismo (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 246).

Deve-se mencionar, ainda, o fauvismo — que, segundo seu próprio líder, André Matisse, “teve a coragem de retornar à pureza dos meios” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 91). O fauvismo se caracterizou por recuperar o contato impressionista com a natureza e combiná-lo com os contrastes de cor intensificados do pós-impressionismo, além de sua profundidade expressiva e emocional. Seguiu, assim, os exemplos de pós-impressionistas como Paul Gauguin e Vincent van Gogh ao emancipar as cores de sua função descritiva e colocá-las a serviço da expressão do artista (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 90–91). É possível também notar nesses três movimentos — cubismo, futurismo e fauvismo —, integrais ao período pós-impressionista, indícios do surrealismo que viria um pouco adiante.

A busca por uma nova realidade aumentou a distância entre os artistas e o realismo, levando a obras “[...] ainda mais chocantes que as do Impressionismo em sua violação de ambos princípios acadêmicos e ilusionismo polido desejado por olhos agora completamente sob o encanto da fotografia” (ibid., p. 42). O impacto foi grande, especialmente com “Nu descendo a

escada, No. 2” (1912; Figura 5), do francês Marcel Duchamp. A crítica inicial ao cubismo foi duríssima — e não apenas em Nova Iorque:

As 1.100 obras de arte apresentadas desencadeiam um enorme escândalo. O quadro de Marcel Duchamp, nomeadamente, suscita indignação por não ser conforme aos hábitos visuais: a personagem e o fundo encontram-se estreitamente unidos e a ilusão do espaço, ao invés de ser obtida através da perspectiva fornecida pelas linhas de fuga, técnica habitual desde o Renascimento, foi atenuada em benefício de uma pintura mais plana. Do mesmo modo, em lugar de um ser humano fielmente representado, não se reconhecem mais que elementos imbricados [...] (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 243).

A essa altura do modernismo, a obra de Duchamp, a exemplo do pós-impressionista Georges Seurat e no caminho deixado por Paul Cézanne e Pablo Picasso, se identifica com o cubismo. Aliás, o cubismo surgiu precisamente com o esforço conjunto de alguns artistas: o espanhol Picasso, residente em Paris à época, alinhou-se ao francês Georges Braque e, sob fundamentos do poeta Guillaume Apollinaire, desenvolveram as técnicas cubistas a partir de 1908.



Figura 5 — “Nu descendo a escada, No. 2”, Marcel Duchamp (1912). Óleo sobre tela.

Fonte:

https://en.wikipedia.org/wiki/Marcel_Duchamp#/media/File:Duchamp_-_Nude_Descending_a_Staircase.jpg.

O início do cubismo, particularmente com pinturas de Braque e Picasso, desde a escola Cézanne, seguiu, de fato, uma linha bem mais simples e claramente geométrica. Mas logo as obras se tornariam mais complexas:

[...] não encontramos aqui realmente formas cúbicas, mas sim uma superfície estruturada, de forma relativamente uniforme, em facetas e estilhaços angulosos de arestas vivas, em forma de navalhas abertas, as mais das vezes. É, assim, com algum esforço e à custa de associações, que conseguimos distinguir um homem com uma guitarra (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 244).

Certo conselho de Cézanne ajuda a explicar com mais clareza o cubismo: “Tratar a natureza através do cilindro, da esfera e do cone” (ibid.). Ainda sobre este movimento estético, o poeta Guillaume Apollinaire escreveria, em 1913: “O que distingue o cubismo da pintura tradicional é o fato de ele não ser já uma arte da imitação, mas uma arte da representação, que procura elevar-se até ser uma nova criação” (ibid.).

A virada do século XIX para o século XX também trouxe tendências mais abrangentes, como em arquitetura e design, que representavam reações à crescente industrialização e mecanização de processos na sociedade. O movimento Artes e Ofícios (*Arts and Crafts*) surgiu na Grã-Bretanha e indica essa resposta, que posteriormente alcançou a América do Norte, onde a indústria se expandia intensamente (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 70). Poetas, pintores e músicos, por sua vez, sobretudo os de inspiração mais simbolista, deram sua reação ao modernismo industrial com valores mais espirituais. O Artes e Ofícios somado a certo sintetismo gauguiniano culminou, por fim, no movimento denominado art nouveau. A Áustria foi o berço de um dos maiores nomes da art nouveau: Gustav Klimt, que em suas pinturas decorativas e retratos explorava uma estética frequentemente abstrata e mesmo onírica — ecoando um freudismo em ascensão na época. Suas composições com elementos de mosaico uniam, frequentemente, simbolismo e um erotismo franco (ibid., p. 77).

O maior mérito da art nouveau, entretanto, foi conciliar duas coisas aparentemente sem conexão: liberdade artística e uma crescente atenção ao papel social da arte — o que já revela, também, a crescente dimensão política das artes. Isto fará mais sentido à luz dos fatos que viriam acontecer nas três primeiras décadas do século XX.

Art Nouveau foi um estilo definível que emergiu das experiências de pintores, arquitetos, artesãos e designers e, por uma década, permeou não apenas a pintura, escultura e arquitetura, mas também design gráfico, ilustração de revistas e livros, móveis, têxteis, artigos de vidro e cerâmica, joias e até roupas. Como o nome indica, a Art Nouveau representou uma busca consciente por novas e genuínas formas que fossem capazes de expressar o modernismo na virada do século [...] (ibid., p. 70).

A essa altura, deve-se olhar novamente para a outra história — não a das artes, mas a História maiúscula dos eventos planetários: o mundo estava às vésperas da Primeira Guerra Mundial (1914–1918) e, também, da Revolução Russa (1917–1921). Com fatos de tal gravidade, é certo que as vidas e mentes de artistas e demais indivíduos por todo o mundo foram profundamente afetadas. A própria arte, pois, bem como a filosofia e demais engenhos humanos, sofreu mudanças intensas. Anos após seu suicídio, elementos do trabalho de Van Gogh passaram a ser incorporados por outros artistas, o que nos ajuda a conectar o pós-impressionismo ao distinto movimento seguinte — o expressionismo:

Vincent van Gogh, vindo da Holanda, descobre o Impressionismo em 1886, ano em que desembarca em Paris. Converte-se, com entusiasmo, à pintura clara, mas não renunciará a arquitetar as formas através de manchas, com frequência extremamente fortes, afastando-se rapidamente dos impressionistas e refugiando-se na Provença, para trabalhar num espírito que anuncia já o Expressionismo (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 220).

Movimento predominante ao norte da Europa, particularmente na Alemanha, o expressionismo teve sua manifestação primária na poesia e na pintura — embora esculturas da figura humana, sobretudo fora da França, fossem comuns, caso do artista Wilhelm Lehmbruck. A corrente expressionista significou uma guinada modernista ainda mais pronunciada para a

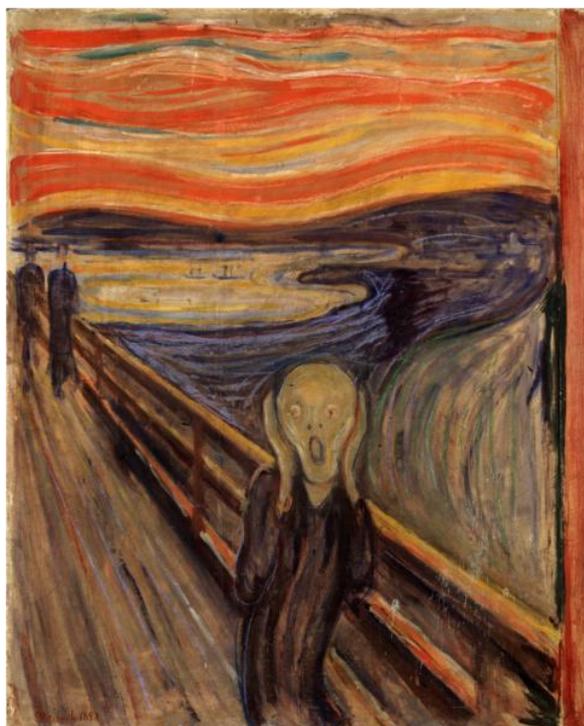


Figura 6 — “O grito”, Edvard Munch (1893). Óleo, têmpera e giz pastel sobre cartão. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/edvard-munch/the-scream-1893>.



Figura 7 — “Em cinza”, Wassily Kandinsky (1919). Óleo sobre tela.
 Fonte:
https://en.wikipedia.org/wiki/Wassily_Kandinsky#/media/File:Vassily_Kandinsky,_1919_-_In_Grey.jpg.

abstração estética e para a subjetividade do artista. Já bem distante da busca objetivista — muito pessoal que fosse — do realismo, o expressionismo trata, antes de tudo, da expressão emocional do artista. O pintor expressionista prioriza e parte de suas emoções para, até mesmo, distorcer a realidade: fundamental é registrar sua percepção e estado emocional acerca dela.

Exemplar na representação das tempestades emocionais, Edvard Munch, pintor norueguês, foi “[...] sempre um marginal, pensativo e melancólico, que chamava seus quadros de ‘filhos’ (‘Não tenho mais ninguém’, ele dizia).” (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 123). A obra de Munch focava as emoções extremas, caso de “O grito” (1893; Figura 6), sua pintura mais famosa. Deve-se notar que “O grito” (1893) evidencia algum impressionismo remanescente na estética, mas também o expressionismo incipiente (como seu ano de criação revela) por conta da ênfase emocional e distorção visual presentes. A origem formal do expressionismo pode ser rastreada especialmente ao artista alemão Herwarth Walden, mais conhecido pela fundação, em 1910, da revista expressionista *Der Sturm* (“A tempestade”) — nome também dado por ele a uma galeria voltada para a arte avant-garde em Berlim, no ano de 1912. Um dos pintores que marcava presença na galeria de Walden, aliás, era o russo (e, posteriormente, também francês) Wassily Kandinsky (Figura 7), ícone do expressionismo.

Expressionistas como Kandinsky procuraram desencadear experiências emocionais ou espirituais por meio de sua arte. O problema fundamental, para Kandinsky, residia no apego do Ocidente à mimese, que reproduz aspectos do mundo visível. Kandinsky queria que sua arte estimulasse espectadores a contemplar um reino mais elevado, espiritual, e não lembrá-los de suas preocupações terrenas. Na música, ele encontrou

uma forma de arte livre dos grilhões da imitação. Assim, Kandinsky tratou cor, linha e forma como transcrições visuais das notas, acordes, ritmos e harmonias organizados para suscitar uma resposta emocional (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 136).

A desolação, o caos e os morticínios trazidos pela Primeira Guerra Mundial ressoaram demasiadamente entre os artistas. Em particular, por conta da secularização gradual das sociedades ocidentais — afinal, como Friedrich Nietzsche enunciara em 1882 e, mais famosamente, em “Assim falou Zaratustra” [1883]/(2015, p. 27, 28 e 332, por exemplo): “Deus está morto”.

Diante do contexto brutal e desesperançoso trazido pela Primeira Guerra Mundial, tal que identidades culturais coletivas superaram as individuais e ideologias com diferentes motivações afloraram, as respostas artísticas foram muito variadas. O expressionismo alemão, por exemplo, foi uma resposta tremendamente emocional e particular — ecoando mesmo um já distante romantismo. A partir de 1910, a arte abstrata se estabilizou de modo mais nítido como programa do que, por exemplo, o cubismo e o futurismo traziam em doses ocasionais: “[...] o abandono da restituição do mundo visível através de uma representação mimética, em proveito de uma arte que se concentra sobre a cor, a forma e a composição” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 251). Mas houve outra resposta muito mais ousada por parte de artistas dos mais variados países.

O dadaísmo, chamado mesmo de antiarte provocante, surgiu “[...] para protestar contra a Primeira Guerra Mundial e contra as estruturas rígidas da sociedade” (ibid., 2010, p. 266), especialmente na poesia e na literatura — a pintura dadaísta não foi seu ponto forte. Essa natureza rebelde tomava forma nas artes, mas também tinha, constantemente, caráter social e de mobilização política. A origem do nome “Dada” é incerta, mas o local é preciso e simbólico: a cidade de Zurique, na neutra Suíça, também era um centro de arte, inclusive de literatura, música e teatro. Artistas de todos os tipos, em sua maioria com 20 e poucos anos e dispersos pela guerra, convergiram para Zurique em 1915 de forma a reagir “[...] à histeria que se propagava em um mundo em guerra, de modos que se pretendiam negativos, anárquicos e destrutivos de todas as convenções” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 214).

O Dadá foi um meio de expressar indignação com a guerra e descontentamento com as visões materialistas e nacionalistas que a promoveram. No Dadá, havia uma força central do humor descontroladamente imaginativo, um de seus prazeres duradouros — quer se manifestasse em leituras de poesia de associação de palavras livres, afogadas no barulho de máquinas de ruído, em absurdas performances teatrais ou de cabaré, em palestras sem sentido ou em pinturas produzidas por acaso ou pela intuição não controlada pela razão. No entanto, [o movimento] tinha uma intenção séria: os dadaístas de Zurique estavam se engajando em um reexame crítico das tradições, premissas, regras, bases lógicas e até mesmo os conceitos de ordem, coerência e

beleza que guiaram a criação das artes ao longo da história e permaneceram centrais para o empreendimento do modernismo utópico e nobre (ibid.; observação minha).

A ruptura com regras, métricas, princípios acadêmicos e convenções estéticas coloca o dadaísmo em uma posição de revolta — e não apenas contra a guerra, mas, em muitos casos, contra a própria arte feita até então e tradições da sociedade. Em uma inspiração do dadaísmo nascente, Marcel Duchamp, sob o pseudônimo R. Mutt, assinou a escultura que batizou de “A fonte” (1917; Figura 8), um simples urinol. As interpretações acerca da obra, recusada em um evento artístico na cidade de Nova Iorque, são muito variadas. Danto se aproxima com cautela deste gesto de Duchamp, de novo em questão: “Mas isto é arte?” (2014, p. 184).

O filósofo explica suas diferenças em relação a um colega ao analisar casos singulares como “A fonte” (1917): “[...] eu sentia que as decisões do mundo da arte em constituir algo como uma obra de arte requeriam uma classe de razões para evitar que as decisões sejam apenas atos de vontade arbitrária” (ibid.). Aqui, Danto parece fazer uma crítica ao risco de certo relativismo nas definições essenciais acerca da arte.

O filósofo Stephen Hicks lembra que “[...] os temas dadaístas giram em torno da ausência de significado” (2011, p. 229), acenando, talvez, para ainda além do relativismo —



Figura 8 — “A fonte”, Marcel Duchamp (1917).
Foto de Alfred Stieglitz. Fonte:
[https://en.wikipedia.org/wiki/Fountain_\(Duchamp\)#/media/File:Marcel_Duchamp,_1917,_Fountain,_photograph_by_Alfred_Stieglitz.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Fountain_(Duchamp)#/media/File:Marcel_Duchamp,_1917,_Fountain,_photograph_by_Alfred_Stieglitz.jpg).

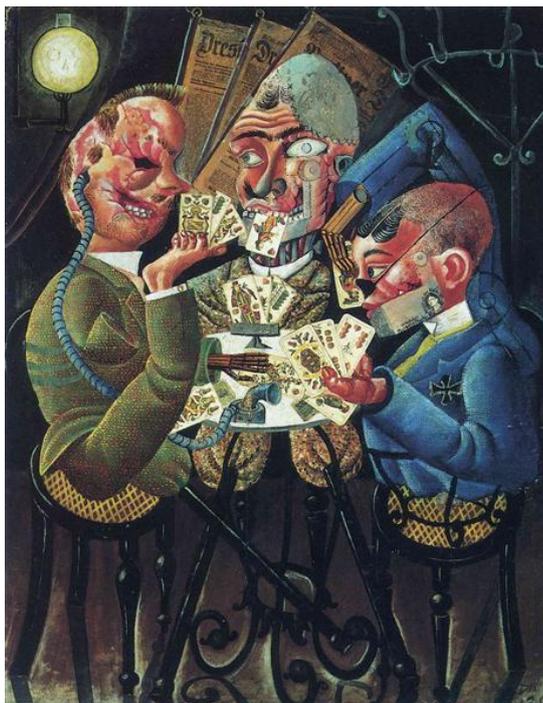


Figura 9 — “Jogadores de cartas”, Otto Dix (1920). Óleo e colagem sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/otto-dix/the-skat-players-1920>.

para certo niilismo. De acordo com Hicks, isto tornaria o urinol um símbolo adequado e um recado de Duchamp. “Ao escolher o urinol, sua mensagem era clara: a Arte é algo em que você urina” (ibid.). Ou, como foi dito na Alemanha dadaísta por volta de 1920: “A Arte está morta” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 227).

As trilhas da arte na Alemanha, aliás, merecem uma atenção particular no cenário pós-Primeira Guerra Mundial. O contexto reunia um expressionismo ainda vívido e popular, mas passou a lidar, também, com um movimento de reação àquele: a nova objetividade. Detalhe interessante sobre a nova objetividade é que pode ser interpretada não apenas como uma resposta ao expressionismo, mas também à própria Guerra, já que seus principais pintores tiveram experiências em campo de batalha e frequentemente buscavam elementos do mesmo em suas obras, inclusive seu horror sangrento e gráfico.

Tais foram os casos de George Grosz, perseguido posteriormente a ponto de fuga pelos nazistas; e Otto Dix (Figura 9), proletário desde sua criação e, também por sua experiência de combate, intensamente antimilitarista. Definir o estilo de pintura associado à nova objetividade é mais complexo do que a maioria dos movimentos vistos até agora. Tal estilo é por vezes — e em alguns casos mais específicos — denominado de super-realismo ou realismo mágico e vai além da inspiração inicial como uma resposta ao expressionismo:

Como Grosz, Dix foi exposto a diversas influências, do cubismo ao dadá, mas desde o início ele se preocupou com o realismo intransigente. Este foi um sintoma da reação do pós-guerra contra a abstração, uma reação mais marcante na Alemanha, mas também evidente na maior parte da Europa e na América (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 237).

Como já se percebe, os caminhos da arte após a Primeira Guerra Mundial consistiram, por um lado, em protestos e rebeldia contra a própria guerra, mas também contra a arte feita até então — algo representado, sobretudo, pelo dadaísmo. Por outro lado, esta reação aconteceu por meio de um deslocamento na direção da arte abstrata, que tem seu início rastreado até Kandinsky e o expressionismo; e, como visto, também uma “reação à reação (abstrata)”, manifesta na nova objetividade.

No entanto, a referida tendência à abstração estética também se enxerga no construtivismo russo — uma “[...] arte racional que assenta sobre os meios oferecidos pela geometria” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 252). O construtivismo misturou-se ao denominado realismo socialista e tornou-se elemento fundamental da arte dentro da política cultural da Rússia revolucionária, oficializada posteriormente por Josef Stalin em 1932 (*ibid.*, p. 240).

O crescente teor (e uso) político das artes, entretanto, culminaria na ascensão da Alemanha nacional-socialista, ou nazista. Após sua derrota na Primeira Guerra Mundial, os alemães viram emergir em 1919, no contexto da recém-criada República de Weimar, o Grupo de Novembro. Esta união — especialmente nas artes e na filosofia — foi formada por expressionistas, poetas, músicos, críticos e muitas outras mentes brilhantes. Entre os nomes, vários judeus, como Albert Einstein e a maioria dos membros do que viria a ser a Escola de Frankfurt, como Herbert Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer. O germe do Grupo de Novembro se espalhou pelo país:

Os expressionistas tiveram suas obras exibidas, assim como representantes do cubismo, abstração, construtivismo e dadá, enquanto os novos arquitetos apresentaram projetos de urbanismo e habitações de grande porte. Sociedades semelhantes ao Grupo de Novembro surgiram em muitas partes da Alemanha, e seus manifestos parecem uma curiosa mistura de idealismo socialista e religião revivalista (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 233).

A escola de arte Bauhaus, também criada em 1919 na cidade de Weimar, Alemanha, por Walter Gropius, tornou-se extremamente popular — inclusive, em outros países europeus. Sua estética foi caracterizada especialmente pelo apego à harmonia das formas geométricas e ao uso, ou seja, ao aspecto funcional da arte. Trazia a certo minimalismo, frequentemente com materiais como concreto, aço e vidro. Gropius “[...] teve provavelmente maior influência

indireta no aspecto das cidades modernas do que qualquer outro indivíduo” (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 146), como pode ser visto em foto de 2005 da fachada da própria Escola Bauhaus (Figura 10).

A arte Bauhaus ficou, de fato, mais conhecida por sua manifestação na arquitetura e no design de interiores. Em pouco tempo, a escola foi perseguida pelo crescente poder dos nazistas — que a consideravam uma arte degenerada — até se mudar para Dessau em 1925 e, por fim, para Berlim em 1932.

Em 1933, o poder dos nazistas já era absoluto e, com isso, apenas a arte oficial permitida pelo regime prosperou, em uma situação semelhante ao realismo socialista que emergiria cerca de uma década depois, na União Soviética (MESCH, 2013, p. 15), ao colocar a arte a serviço da política. No início, o alvo principal do nacional-socialismo na Alemanha foi a arte expressionista. A razão: seria muito simpática a outras culturas, em vez de focar a “[...] primazia cultural alemã e a superioridade racial e étnica teutônica” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 240).

Ainda no contexto pós-Primeira Guerra Mundial, outra resposta artística que veio a se tornar extremamente conhecida foi o surrealismo, nascido particularmente da rebeldia dadaísta de Paris (ibid., p. 232). O pano de fundo psicológico e filosófico — ainda estamos por volta de



Figura 10 — Fachada da Escola Bauhaus em Dessau, Alemanha (2005). Foto da própria escola (autor desconhecido). Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bauhaus-Dessau_Wohnheim_Balkone.jpg.

1920 — foi dado em larga medida por Sigmund Freud que, com sua teoria do inconsciente, sacudiu mentes e a criatividade dos artistas. O surrealismo, como o nome sugere, “[...] implica ir além do realismo, buscava deliberadamente o bizarro e o irracional para expressar verdades ocultas, inalcançáveis por meio da lógica” (STRICKLAND; BOSWELL, 2002, p. 149).

O primeiro manifesto do surrealismo foi publicado em 1924 pelo escritor parisiense André Breton — e o movimento logo se expandiu:

Muito rapidamente, porém, o grupo atrai pintores, escultores e arquitetos, como os franceses Yves Tanguy e André Masson, os alemães Max Ernst, Hans Bellmer e Richard Oelze, os espanhóis Juan Miró e Salvador Dali, o belga René Magritte e o chileno Matta (Roberto Matta Echaurren) e as exposições de artes plásticas que têm lugar e [sic] partir de 1925 conferem ao surrealismo um reconhecimento internacional (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 277; observação minha).

O estilo surrealista é, por definição, um tanto incerto. A vertente mais conhecida utiliza o método denominado automatismo, a partir do qual o artista pretende explorar caminhos criativos incomuns e trazer à tona, sob a forma de arte — e em consonância com o freudismo vigoroso da época — seu inconsciente: medos, desejos, sonhos e impulsos mais essenciais. Esta tendência é mais abstrata e seria bem representada por Max Ernst e Joan Miró. A outra linha surrealista se associa particularmente a Salvador Dali e, apesar das mesmas inspirações dadaístas e freudianas, costuma trazer certa precisão quanto a cenas e objetos, mas é inoculada por elementos fantásticos (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 299). O foco maior do surrealismo, desde o manifesto de Breton, é a escrita; mas as obras surrealistas em pinturas e esculturas viriam a ser muito numerosas.

Os surrealistas tiram proveito de técnicas aleatórias, que exploram de forma casual, como a fricção de estruturas pré-existentes (esfregação, raspagem) ou a decalcomania, processo que consiste em pressionar uma folha de papel sobre a pintura fresca, retirando-a depois. Juan Miró, por exemplo, desenvolve um “automatismo rítmico”. Com uma paleta restrita de cores intensas, compõe formas livremente inventadas, que não fazem senão vagamente referência à realidade, a fim de obter uma “composição onírica”. Os seus quadros deixam uma impressão de conto de fadas, frequentemente alegre e ligeira e autorizam o observador a recriar o que se lhe mostra, fazendo apelo à sua própria imaginação (ibid., p. 277–278).

Pablo Picasso, pintor de diferentes fases — a cubista, provavelmente mais famosa — teve seu luminoso momento surrealista misturado ao quase inescapável sentimento, que tomou muitos artistas, de reação à morte e ao caos da guerra. O espanhol nos auxilia, aqui, a fazer a conexão entre as Grandes Guerras do século XX: a soma do desastre nacional-socialista na

Alemanha, o crescente fascismo italiano, a tragédia comunista russa e outras tensões mundo afora culminaria na Segunda Guerra Mundial (1939–1945).

Uma das obras mais famosas de Picasso foi concebida nesta época: “Guernica” (1937; Figura 11), um óleo sobre tela que registra o bombardeio da cidade espanhola homônima por nazistas alemães e fascistas italianos. Neste momento, “[...] Picasso passou a ver a arte como ‘um instrumento de guerra contra a brutalidade e a escuridão’”, revelando seu envolvimento com o surrealismo e o comunismo na declaração política apaixonada de “Guernica” durante a Guerra Civil Espanhola (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 251).

De volta ao entorno entre o fim dos anos de 1920 e início da década de 1930, é importante ressaltar mais um fato de alcance internacional: o *crash* ou quebra da bolsa de Nova Iorque em 1929 — local que logo se tornaria ainda mais importante para o resto do mundo. Não por acaso, no mesmo ano e cidade foi inaugurado um dos maiores centros culturais à época e até hoje: o MoMA, Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. A Grande Quebra levou bancos e empresas à falência e fez disparar o desemprego não apenas nos EUA, mas também na Europa, que sofreria com a Grande Depressão: a crise dos EUA alcançou o Velho Mundo, que, pior, ainda se recuperava da Primeira Guerra Mundial.

Foi também nesta época, mas em 1927, que a primeira televisão (TV) eletrônica foi inventada por Philo Taylor Farnsworth. Apenas um ano depois, televisores comerciais já se espalhavam e a primeira estação de TV, a W2XB, começaria suas transmissões em 1928 desde Nova Iorque — que solidificava, gradualmente, seu protagonismo cultural no mundo. Este destaque de Nova Iorque (e também São Francisco), nos EUA, ficaria ainda mais evidente após



Figura 11 — “Guernica”, Pablo Picasso (1937). Óleo sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/pablo-picasso/guernica-1937>.

a Segunda Guerra Mundial, de acordo com a historiadora da arte A. N. Hodge (2008, p. 180); especialmente, sob o expressionismo abstrato que adviria.

A Segunda Guerra Mundial (1939–1945) mostrou ao mundo graus ainda mais elevados de ódio, violência, maldade e descaso por seus semelhantes — enfim, o pior da natureza humana, colocando um espelho vergonhoso diante de todos os seres pensantes. Para os artistas, foi compreensível haver, a início, uma continuidade do surrealismo, ainda com base em uma rebeldia dadaísta. A revolta estava imersa em, grosso modo, uma soma de secularismo e niilismo de raízes nietzschianas, aspirações inconscientes e oníricas freudianas e em cada vez mais frequentes inspirações políticas, especialmente com simpatia socialista, comunista e/ou trotskista (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 299–300).

Este viés foi fartamente alimentado pelos escritos de Karl Marx, Friedrich Engels e Leon Trotsky, entre outros, o que ajuda a explicar a natureza do surrealismo como um movimento revolucionário “[...] não apenas na literatura e na arte, mas também na política” (ibid., p. 299). A própria expressão “movimento revolucionário” (ou apenas “revolução”, ou “revolucionário”) em contexto político se tornava gradualmente, e de forma cada vez mais prevalente, associada ao que tipicamente se chama de esquerda na política: marxistas, trotskistas, socialistas, comunistas, social-democratas e/ou progressistas em geral — mas especialmente os tons mais radicais.

Para ratificar esta associação e clarear a discussão terminológica, vamos momentaneamente a um futuro próximo e, depois, até as definições de esquerda e direita na política. Os ruídos nesta discussão, acidentais ou intencionais, são abundantes, como no uso superficial de expressões que, a rigor, não tem relação alguma com as ideologias políticas e regimes associados. É o caso, por exemplo, de denominar algum regime islâmico de “conservador” pela forma brutal com que lida com gays, enquanto o “conservadorismo” ali não tem absolutamente nada a ver com as ideias de pensadores como Edmund Burke, Roger Scruton ou Thomas Sowell, mas com a tradição religiosa milenar do islamismo em um regime teocrático. A cautela com a terminologia é, portanto, essencial para uma discussão honesta e precisa.

Primeiramente em 1971, o ativista radical Saul Alinsky — forte inspiração de Barack Obama enquanto líder comunitário e sobre quem Hillary Clinton escrevera sua tese de graduação em Ciências Políticas em 1969 — publicaria *Rules for Radicals: A Practical Primer for Realistic Radicals* (“Regras para radicais: um manual prático para radicais realistas”). Tal obra seria ainda mais relevante na conjuntura da *New Left*, ou Nova Esquerda, nos EUA. Alinsky, filho de judeus russos, era um provocador. No início de sua referida e mais famosa obra, ele destaca a conquista de Lúcifer, “[...] o primeiro radical conhecido pelo homem que se

rebelou contra a ordem estabelecida e o fez tão efetivamente que ele, enfim, ganhou seu próprio reino” (ALINSKY, 1972, s. p.). O próprio Alinsky serpenteia em torno da questão ideológica e nunca se declara abertamente esquerdista, agindo exatamente como aconselha, apesar de seu livro ser, até hoje, um dos mais venerados manuais da esquerda dos EUA e internacional, além de atacado por conservadores. Isto é reforçado pelos laços entre a então nascente elite política do Partido Democrata e Alinsky.

O ativista entende que um líder comunitário “[...] não tem uma verdade fixa — a verdade, para ele, é relativa e sempre em mudança; tudo para ele é relativo e em mudança. Ele é um relativista político” (ibid., p. 10–11). Em “Regras para radicais”, o autor tenta fazer, em parte, uma leitura invertida de Maquiavel ao enfatizar a importância de se obter o poder político acima de tudo — porém, segundo Alinsky, para ajudar os mais carentes e despossuídos (*have-nots*). Neste sentido, o autor destaca o que considera um erro cometido pelos radicais de esquerda: ter igualado “comunismo” a “revolução”. Alinsky, que também faz algumas críticas cuidadosas a erros históricos do comunismo até aquele momento (genocídios, fome, ruína econômica), tenta, por meio do livro, educar os novos rebeldes para moverem suas agendas — porém, com mais discrição e cuidado com as etiquetas, precisamente como faz o autor: é a sistematização de um engodo sofisticado.

Hoje, revolução se tornou sinônimo com comunismo enquanto capitalismo é sinônimo com *status quo*. [...] Nós permitimos que uma situação suicida se desenrolasse em que a revolução e o comunismo se tornaram um. Estas páginas têm o compromisso de dividir este átomo político, separando esta identificação exclusiva do comunismo com revolução (ibid., p. 9).

O manual ainda enfatiza a importância do uso das palavras e expressões certas para a obtenção do poder político (ibid., p. 48–50) e culmina com uma lista de 13 regras para ativistas e radicais em geral. A primeira, por exemplo: “Poder não é apenas o que você tem, mas o que o inimigo pensa que você tem” (ibid., p. 127); a oitava: “Mantenha a pressão” (ibid., p. 128); e a décima-terceira: “Escolha um alvo, congele-o, personalize-o e polarize-o” (ibid., p. 130).

Trazer um pouco de Alinsky nos ajuda a perceber, novamente, como academia e política se cruzarão de forma cada vez mais notável, como nos casos de Barack Obama e Hillary Clinton, ambos do Partido Democrata. Um caso semelhante é o de Pete Buttigieg, outro político do partido de Obama. Buttigieg é ex-militar, declarou-se gay em 2015 — quando passou a obter maior simpatia junto a este grupo identitário — e já foi prefeito de uma cidade em Indiana, nos EUA. Também lançou sua candidatura à Presidência do país para 2020, quando perdeu a vaga do Partido Democrata para Joe Biden, a quem apoiou em seguida.

Em 2022, Buttgieg é um dos políticos mais promissores de seu partido e secretário dos Transportes do governo Biden, o que faz dele o primeiro indivíduo abertamente gay a ocupar o cargo. Ele também foi a segunda pessoa francamente gay a ocupar um cargo em gabinete presidencial nos EUA — o primeiro foi o Republicano Richard Grenell, no governo Donald Trump, em 2018. O detalhe curioso: o pai do jovem Democrata, Joseph Buttgieg, foi um acadêmico marxista importante nos EUA. Joseph ficou famoso por realizar, a partir de meados de 1950, as primeiras (e algumas das mais importantes) traduções para a língua inglesa da obra do cofundador do Partido Comunista da Itália, um dos autores mais citados do meio acadêmico até hoje: Antonio Gramsci.

De volta à discussão em torno de etiquetas na política e riscos quanto ao uso descuidado de terminologias: já se trata de uma área intrinsecamente complexa. Fica ainda mais alucinante por conta de autores e atores que, a exemplo de Alinsky, trabalham ativamente para obscurecer percepções públicas em torno de selos, enquanto movem adiante suas agendas subjacentes. É o caso de outra observação terminológica específica, mas importante — e que também dá o tom da fragmentação linguística própria da pós-modernidade, no seio do pós-estruturalismo: a expressão *liberal*, desde o inglês. *Liberal* veio a ter, nas últimas décadas, significados políticos muito diferentes de acordo com o país e conta, portanto, com uma ambiguidade pronunciada. Por exemplo: em vez do mais usual liberalismo clássico britânico — que seria, originalmente, um pouco mais alinhado à direita política — nos EUA, *liberal* passou a significar alguém com inclinação política de esquerda, geralmente apoiador do Partido Democrata.

O estudo sobre autoritarismo de Adorno e colegas de 1950 já registrava: “[...] liberalismo e conservadorismo, atualmente [1950] as ideologias políticas prevalentes de esquerda e direita [...]” (ADORNO *et al.*, 1950, p. 152; observação minha). Há décadas, portanto, e mesmo hoje, *liberal* é amplamente usado para identificar a esquerda política nos EUA, da mesma forma que *progressive* (progressista), embora não sejam sinônimos. Por isto, a depender do autor em questão, do contexto dado, da tradução e da data da obra é necessário ter cuidado com a expressão *liberal*, que será grafada desta forma ao longo do presente trabalho quando caracterizar a inclinação política mais esquerdista e/ou progressista especialmente comum nos EUA. Bobbio (1995, p. 88) também chamou a atenção para esta particularidade décadas atrás. Com isto em mente, e para completar este hiato, vamos conceder alguma precisão aos termos esquerda e direita na política como entendidos neste trabalho, para que não fiquem completamente soltos.

O filósofo italiano Norberto Bobbio, que foi adepto do chamado socialismo liberal ou democrático, escreveu extensamente sobre as denominações de esquerda e direita na política,

tema nevrálgico e que evoca polêmicas facilmente. O próprio lidou com críticas de outros intelectuais sobre as definições que fez, ou, de forma essencial, daqueles que sequer acreditam que esses termos fazem mais sentido. Segundo este posicionamento, esquerda e direita perderam a relevância, sobretudo a partir da pós-modernidade, a qual teria contribuído para o enfraquecimento de metanarrativas — tais como as que compõem aquelas posições.

Em seu livro mais importante sobre o assunto, publicado originalmente em 1994 (“Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política”), Bobbio vai contra esta corrente, sugerindo que esquerda e direita na política continuam relevantes; inclusive, sobrevivem ao início da pós-modernidade. Esta é a posição acolhida aqui: quem observa o debate público, mais ou menos sofisticado, de cidadãos médios a expoentes intelectuais, percebe que esquerda e direita na política são denominações que se modificaram ao longo das décadas, certamente. No entanto, resistem pela rica e densa história das ideias e das manifestações políticas, além da necessidade humana de organizar o debate público em torno da política, *apesar* do esfacelamento pós-modernista. Nada disso — especialmente a história das ideias — pode ser ignorado, ainda que mereça escrutínio e discussão pelas referidas mudanças.

Esquerda e direita, claro, não são o início e o fim da discussão política, mas ideários relevantes e que, mesmo afetados, resistem ao efeito cáustico da pós-modernidade sobre metanarrativas. Também são responsáveis, em parte, pela crescente polarização político-ideológica, mormente em redes digitais, que integra o quadro mais abrangente de degradação das relações e crise de confiança. Outras ideias que continuam (ou que se tornaram) relevantes em política nas últimas décadas incluem: nacionalismo, pós-nacionalismo, multiculturalismo, multilateralismo e globalismo. No caso de globalismo, sua mera menção ainda evoca, em muitos círculos, a ideia de “teoria da conspiração”; será abordado um pouco mais adiante.

De forma sucinta, os termos esquerda e direita na política surgiram em meio à Revolução Francesa, em 1789 (BOBBIO, 1995, p. 74), precisamente para indicar os que buscavam mais mudanças, então sentados à esquerda do presidente da Assembleia Nacional; e os que se colocavam mais ao lado da tradição, alocados à direita. Além de redigir uma Constituição para o país, os políticos determinariam os limites do poder do rei: se poderia ou não vetar decisões do Congresso, por exemplo. Vamos partir deste momento histórico, de Bobbio e de escritores por ele analisados (*ibid.*, p. 79–92); e, intencionalmente, não serão tocados aspectos religiosos — que tornariam esta parte ainda muito mais complexa.

Aqui, fica compreendida a esquerda política como uma força transformadora, de mudança social, que olha para e mira em um futuro luminoso aqui na Terra. Tais modificações

buscam, por definição, uma sociedade melhor. No limite, este ímpeto por mudanças, às vezes utópico, pode ocasionar a promoção de rebeldia e revoltas violentas, que se supõem como meios para promover melhorias sociais. Em parte, é o caso contemporâneo de grupos como Black Lives Matter (“Vidas negras importam”), de inspiração parcialmente comunista; Antifa, de origem anarcocomunista e autodenominado antifascista; e, no Brasil, do MST (Movimento dos Sem-Terra), cujo ideário básico é abertamente marxista — um marxismo mais próximo do original. O desejo exorbitante por mudança pode mesmo levar a caos generalizado, revoluções sangrentas e genocídios, como a própria Revolução Francesa, além de ditaduras e morticínios em países comunistas — em conjunto, sem par na História. São os casos de União Soviética, China, Camboja, Vietnã, Cuba, Venezuela, Coreia do Norte etc.; alguns destes fatos ainda ocorrem atualmente. A ideia de revolução começa a se misturar com a identidade da própria esquerda, como nota Alinsky.

A esquerda, desde a teoria, costuma defender a igualdade entre grupos ou classes e o que frequentemente chama de justiça social — que já é uma expressão que qualifica, ou seja, modifica a ideia clássica de justiça. Assim, os direitos das coletividades (que incluem a releitura mais recente dos coletivos identitários de negros, mulheres, gays etc.) são mais importantes, via de regra, do que os direitos individuais. O coletivismo, em vários níveis, é histórico para a esquerda: desde o comunismo, remete a uma lógica pós-nacionalista, que tende a posições internacionalistas, mundialistas e/ou globalistas, tal que as nações deixariam de existir e se fundiriam em uma comunidade global. Isto era previsto, originalmente, a partir da internacionalização do proletariado, subsequente a lutas internas em cada nação (MARX; ENGELS, 2010b, p. 103 e 495). Em uma continuidade histórica, temos hoje blocos internacionais como a União Europeia e burocracias supraestatais como a ONU (Organização das Nações Unidas). Os termos multiculturalismo e multilateralismo, muito usados na contemporaneidade, se misturam a esta inclinação comum à esquerda. A relativização de conceitos e tradições é explorada e até estimulada de forma criativa; as críticas à civilização ocidental e a seus pilares, de forma seletiva, também são habituais.

O progresso social, para a esquerda, geralmente é alcançado com a mão forte do Estado, que também pode ser entendido como um grande coletivo: o aparato estatal costuma ser mais inchado onde as ideias de esquerda predominam, da mesma forma que o anticapitalismo é praxe, além de uma suspeita ao livre-mercado e à burguesia (ou ao empresariado). Esta culmina na diretriz comunista que almeja o fim da propriedade privada (ibid., p. 96, 102, 505), que seria gradualmente alcançado inclusive por impostos progressivos e pesados, além da forte taxaçoão ou mesmo abolição do direito à herança (ibid., p. 102 e 350). Tais pautas, em diferentes graus,

são regularmente discutidas em parlamentos mundo afora até hoje por diferentes grupos políticos, mas especialmente entre esquerdistas; e reforçam a importância da coletividade acima do indivíduo. Por fim, quanto a ideias centrais e regimes, a esquerda — em lista inacabada — está historicamente associada, em vários tons e até o centro político, a: marxismo-leninismo (e desdobramentos como trotskismo, stalinismo e maoísmo), trabalhismo, sindicalismo, anarcocomunismo, libertarianismo socialista, social-democracia, *liberalism* (EUA), progressismo (por vezes chamado de progressivismo), socialismo e comunismo.

Do outro lado, a partir das referências dadas desde Bobbio (1995, p. 79–92) e do filósofo conservador Roger Scruton, mas não somente, a direita política costuma se associar a ordem, hierarquia e tradição. Valorizar as tradições não significa, para um direitista, seguir normas arbitrárias, mas considerar respostas descobertas e implícitas em práticas sociais para questões perenes, transmitidas ao longo do tempo (SCRUTON, 2015, p. 40); ou seja, respeitar e aprender com erros e acertos do passado. A intenção tipicamente conservadora é, pois, realizar mudanças cuidadosas e graduais, considerando os limites da realidade e, sobretudo, de recursos — sem ceder a utopias. Isto dificulta ou impede transformações sociais bruscas. Afinal, para um conservador, arruinar um bom (ainda que imperfeito) sistema com uma mudança radical seria muito mais fácil do que melhorá-lo. A direita, em teoria, prioriza direitos individuais como liberdade de associação e de expressão, além de buscar a igualdade dos indivíduos perante as leis — acima dos direitos ou privilégios para abstrações coletivas, como classes ou quaisquer grupos. O conservadorismo, em particular, dedica valor único à família tradicional (ibid., p. 23) — entendida, possivelmente, como o coletivo primordial, natural e espontâneo que formaria a base de uma sociedade ordeira.

A partir de elementos do liberalismo clássico, a direita concede mais valor ao livre-mercado e tende a reduzir o aparato estatal (ibid., p. 20). Sentimentos patrióticos ou nacionalistas são comuns entre direitistas, pois preferem lidar com limites claros e bem-estabelecidos: tanto mais abstratos, a exemplo de conceitos (homem e mulher, belo e feio etc.); quanto concretos, caso de fronteiras bem-marcadas entre países. No entanto, como visto historicamente em situações limítrofes, o impulso da direita política por estrutura e normas pode se aliar a inspirações míticas e a um nacionalismo exacerbado, levando a situações de ordem patológica. Esta, em tempo, pode paradoxalmente empurrar o país ou região na direção do aumento do Estado e, no fim das contas, até um caos de tirania e genocídio, casos da Alemanha nazista e da Itália fascista. Em conclusão e de forma incompleta, a direita política, quanto a ideias centrais e regimes, se associa historicamente e em seus diferentes tons até o centro a: capitalismo, tradicionalismo, conservadorismo, neoconservadorismo (particularmente nos

EUA, com os *neocons*), liberalismo clássico, neoliberalismo, reacionarismo, anarcocapitalismo (que muitos pesquisadores, geralmente de esquerda, consideram uma impossibilidade), libertarianismo, fascismo e nacional-socialismo, ou nazismo.

Após esta larga interrupção, feita para que a terminologia política essencial deste trabalho ganhasse alguma densidade, voltemos ao entorno de 1940 para analisar arte e cultura desde eventos históricos. Entre tantas consequências nefastas, a Segunda Guerra Mundial provocou também a fuga de vários artistas sob risco de perseguição em seus países. O surrealista alemão Max Ernst (Figura 12), por exemplo, fugiu da Europa para Nova Iorque, nos EUA, em 1941. Sua presença na América do Norte, somada à de vários outros artistas refugiados, redirecionou a história das artes de forma importante para os EUA — e, vale lembrar, estamos quase no fim da fase modernista nas artes.

Como manifestações estéticas do momento ecoam, muitas vezes, inspirações de décadas anteriores, é razoável considerar que a rebeldia dadaísta e a relativa abstração surrealista, tão vívidas especialmente entre as décadas de 1920 e 1940 (e ainda além), ajudaram a alimentar o pós-modernismo, que logo se avizinharia. No entanto, falta conhecer um elemento antes de concluir esse passeio pelo modernismo nas artes: o expressionismo abstrato, que recebeu

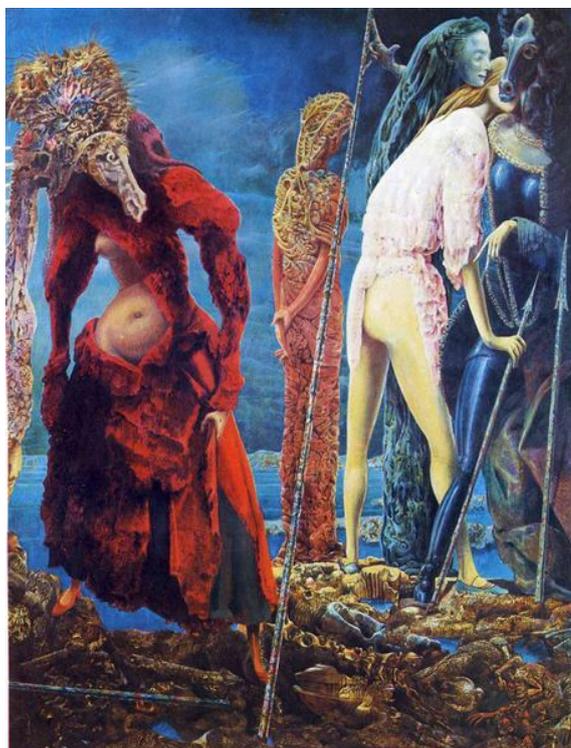


Figura 12 — “O Antipapa”, Max Ernst (1942). Óleo sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/max-ernst/the-antipope-1942>.

especial atenção do crítico de arte Clement Greenberg, a quem Danto frequentemente recorre em suas investigações sobre a história e a filosofia da arte.

Com origem nos EUA na década de 1940 e em plena Segunda Guerra Mundial, o expressionismo abstrato veio a se misturar com a chamada Escola de Nova Iorque. Seu estilo parte do uso de formas geométricas de maneira espontânea, com importância renovada do inconsciente — herança freudiana surrealista, agora magnificada pelas análises de Carl Jung sobre o subconsciente.

O expressionismo abstrato, então baseado em Nova Iorque, compartilhava seu lar intelectual primário com o Instituto de Pesquisa Social, ou Escola de Frankfurt, agora instalada na Universidade de Columbia. A Escola de Frankfurt consistia majoritariamente de intelectuais de primeiro grau — quase todos judeus — que já estavam em Nova Iorque desde 1935, fugidos do nazismo alemão. Suas mentes diferenciadas lidavam com temas como crítica de arte, filosofia, sociologia e ciência política.

Esta proximidade, inclusive geográfica, entre o expressionismo abstrato nova-iorquino e a intelectualidade frankfurtiana — em Nova Iorque, nos EUA — robustece a importância da cidade e do país nos próximos anos e, até mesmo, décadas. Tais circunstâncias devem ser consideradas especialmente em relação ao advento da Nova Esquerda (CRAVEN, 1999, p. 57 e 63; JACHEC, 1999, p. 108), que logo exploraremos em mais detalhes.

Com a Europa mergulhada novamente no caos da guerra, Nova Iorque tornou-se, pois, especialmente por um tempo, a nova Paris: o palco da arte mundial. Esta conjuntura de mudanças e tragédia humana redirecionou os caminhos da arte, em um misto de recuperação de estilos passados com a peculiar abstração estética expressionista:

Atitudes condicionadas pela guerra — um sentimento de alienação e perda de fé em velhos sistemas e velhas formas de expressão — levaram os artistas a explorar uma ampla gama de pensamento intelectual, do existencialismo às teorias de Sigmund Freud e Carl Jung. O existencialismo, com sua insistência de que a consciência de um indivíduo por si só constitui uma estrutura suficiente para o comportamento moral ou ético, foi especialmente convincente após o profundo fracasso das instituições sociais estabelecidas em proteger a vida e a dignidade humanas. Expressionismo, cubismo, construtivismo e surrealismo serviram como guias para novas explorações estéticas (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 377).

Jackson Pollock foi provavelmente o mais notável pintor do expressionismo abstrato — e da arte abstrata: um gênio rebelde, expulso de dois colégios. O contato de Pollock com o pensamento de Carl Jung, que se fez perceber em sua obra, veio quando o pintor tratou seu

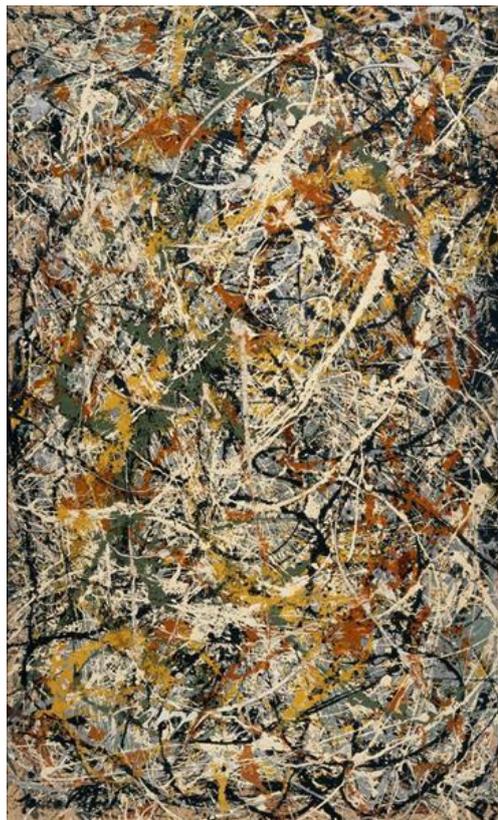


Figura 13 — “Número 3”, Jackson Pollock (1949). Óleo e esmalte sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/jackson-pollock/number-3-1>.

alcoolismo com a ajuda de um psicoterapeuta. Como se vê em “Número 3” (1949; Figura 13), a abstração estética, com tons predominantemente térreos, é bem caracterizada. Greenberg tinha grande estima pelo trabalho de Pollock (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 386).

Quase ao mesmo tempo em que o expressionismo abstrato emergia nos EUA, por volta de 1945, outro estilo de arte aflorava. Esta novidade definiria e se misturaria, talvez de forma sem precedentes, à própria cultura do país. Nascia a arte popular, *pop art* ou arte pop, que se inspira parcialmente no cubismo e no futurismo do entorno de 1910, com colagens e composições plásticas que bebem daquelas fontes (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 247).

A arte pop foi, ao mesmo tempo, uma crítica mordaz ao expressionismo abstrato da época e ao materialismo exacerbado que ela própria, por vezes, abraçava (DANTO, 2012, p. 9). Foi, ainda, uma vigorosa manifestação da liderança cultural dos EUA em um mundo onde Europa e Japão estavam quase destruídos — assim como uma reação àquela liderança.

Embora sem o mesmo peso, deve-se lembrar que a arte pop tem seu início associado, por vezes, à Grã-Bretanha (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 456); curiosamente, sob forte influência artística e cultural dos EUA. Após um período de austeridade econômica, a Grã-

Bretanha alcançou certa prosperidade na década de 1950, lançou um mercado de massa para produtos de consumo e culturais e abraçou valores dos EUA como símbolos de liberdade. Entre os ícones da arte pop, o artista, cineasta e produtor Andy Warhol está no topo.

A ironia influenciou muito o trabalho produzido por artistas pop americanos e britânicos durante as décadas de 1950 e 1960. Abraçando precisamente o naturalismo franco e as imagens da mídia de massa desprezadas pelos expressionistas abstratos, os artistas pop se engajaram em uma crítica simultânea das pretensões da “arte erudita” e do materialismo vazio da cultura do consumo. Como disse Andy Warhol, “Os artistas pop fizeram imagens que qualquer pessoa que passasse pela Broadway poderia reconhecer em uma fração de segundo — quadrinhos, mesas de piquenique, calças masculinas, celebridades, cortinas de chuva, geladeiras, garrafas de Coca-Cola — todas as grandes coisas modernas que os expressionistas abstratos tentaram arduamente não notar” (ibid.).

É precisamente neste ponto da história da arte — a emergência da arte pop nos EUA em 1945, seguida por sua consolidação até 1960 — que Arthur Danto marca a transição do modernismo para o pós-moderno nas artes. Embora não seja consenso entre historiadores da arte, este trabalho partirá desta premissa divisória. Na década de 1960 chegamos, pois, ao fim da arte moderna. Neste período, ou seja, entre 1945 e 1960, muitos estilos e movimentos surgiram nos EUA e na Europa, então pacificados em relação às Guerras Mundiais. Entre eles, a arte minimalista, o conceitualismo, o novo realismo e a abstração pós-pintura, fortemente ligada ao crítico de arte moderna Clement Greenberg (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 300 e 301); ainda, a arte abstrata francesa (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 418) e a arte concreta, que teve início com o holandês Theo van Doesburg (ibid., p. 423).

Este momento, se comparado às décadas anteriores da era modernista nas artes — diga-se, de 1930 para trás — indica nítida fragmentação da ordem estética formal. Em outras palavras: no lugar dos estilos e movimentos muito bem estabelecidos ao longo do modernismo nas artes, a exemplo do impressionismo, do cubismo e até do caótico dadaísmo, temos, agora, um esfacelamento das artes — e as poucas ilhas mais sólidas não são tão largas como antes, talvez com a exceção do guarda-chuva multifacetado que veio a ser a arte pop nos EUA.

Para que o enfoque do presente trabalho seja mantido, é importante lembrar que a intenção aqui é, tão somente, recuperar os principais estilos e movimentos da arte modernista e pós-moderna, com foco na pintura quando possível. Quando tal conjuntura estiver formada, serão analisadas as principais ideias e filosofias relacionadas aos dois momentos — e mais relevantes para este trabalho. Também por isto, o próximo capítulo — com foco nas artes e cultura da pós-modernidade — não trará aqui uma imersão cuidadosa na arte mais fragmentada

que emergiu entre 1945 e 1960. A exceção será feita à arte pop, analisada a partir da década de 1960, pontuada por Danto e aqui como fim do modernismo e início da pós-modernidade.

3. PÓS-MODERNIDADE (1960–): DAS ARTES E CULTURA A RUPTURAS E ATIVISMO

O teórico cultural e historiador da arquitetura Charles Jencks disse no início da década de 1990 que “[n]os últimos dez anos, o pós-modernismo se tornou mais do que uma condição social e um movimento cultural, ele se tornou uma visão de mundo” (1992, p. 10). Esta interpretação mais aberta sobre o pós-modernismo tem duas dimensões que contribuem para este trabalho.

Em primeiro lugar, aponta para uma desorganização estética formal que aconteceu ao fim do modernismo, sugerindo que o pós-modernismo é dificilmente definível, qualificado ou dividido em escolas, movimentos ou mesmo estilos. Isto também ajuda a justificar, aqui, a escolha mais aberta de exemplos de diferentes artes visuais — propagandas, arte performática etc. — ilustrativas do pós-modernismo, diferente do que foi feito no período moderno, em que foi possível dar foco quase exclusivo à pintura como referência analítica da arte modernista. E em segundo, ao associar o pós-modernismo a uma “visão de mundo”, podemos interpretar que Jencks também acena para a forte dimensão social e política que seria tomada pela arte pós-moderna, algo já sinalizado no fim do modernismo.

Em outra obra, Jencks também traz uma diferenciação útil entre pós-modernismo (ou PM, com letras maiúsculas), que seria o movimento artístico ou cultural; PoMo, o gênero de cultura de massa; e pm (com letras minúsculas), o fenômeno social em geral associado ao período (JENCKS, 2012, p. 11). Nosso foco neste trabalho, a exemplo do que já foi enunciado sobre o modernismo, não será dado a períodos históricos (como Idade Moderna, modernidade ou pós-modernidade). No caso da expressão pós-modernidade, esta seria um tanto menos apropriada do que modernidade aqui: não creio desejável fazer referência a uma fatia da História enquanto se vive o período em questão; mesmo assim, será necessário.

Aqui, ao longo de todos os capítulos, seguiremos parcialmente Jencks e usaremos “pós-modernismo” para caracterizar tendências em arte e cultura; “pós-modernidade”, quando houver referência ao período histórico, ainda que esteja em andamento. O adjetivo “pós-moderno”, por sua vez, é mais corretamente associado à arte pós-moderna. Por fim, vale explicar uma expressão que será recorrente neste trabalho: “pensamento pós-modernista”. Deve-se apontar que não existe unidade alguma no pensamento da pós-modernidade. No entanto, a expressão “pensamento pós-modernista” (e afins) já se tornou comum no meio

acadêmico e ajuda a simplificar alusões a certos conjuntos de ideias, etéreos que sejam. Isto ficará mais claro em capítulos vindouros.

Por isso mesmo, nossa concentração aqui estará no pós-modernismo, entendido como o conjunto de manifestações artísticas e culturais, inclusive de movimentos mais ou menos difusos. A tendência emerge ao fim do modernismo, de modo mais notável por volta de 1960, mas com raízes perceptíveis desde algumas décadas atrás.

3.1. Pós-modernidade: o que é e quando

Antes de responder à pergunta essencial e mais complexa — o que é —, convém localizar, mais uma vez, o pós-modernismo na linha do tempo. Danto nos auxiliou com a questão temporal ao sugerir, indiretamente, que a pós-modernidade teria começado na década de 1960 (DANTO, 2014, p. 11), que marcaria o fim do modernismo. Mas é bom refazer a pergunta a outros autores: em que década teve início a pós-modernidade?

Para compreender a crise da modernidade contida dentro do modernismo e o estágio final do próprio modernismo, vale recordar David Harvey, professor, geógrafo e teórico marxista que, nos anos de 1980, estudara com atenção a pós-modernidade. Harvey lembra que “[...] Charles Jencks data o final simbólico do modernismo e a passagem para o pós-moderno de 15h32m de 15 de julho de 1972 [...]” (2008, p. 45). O fato marcante: a dinamitação do conjunto habitacional popular Pruitt-Igoe, em Saint Louis, EUA. Sua arquitetura minimalista, funcional e entediante, então destruída, representaria o epílogo decisivo do modernismo para Jencks. Arnason e Mansfield reforçam a ideia de que “[o] termo ‘pós-modernismo’ se originou não nos reinos da pintura ou escultura, mas no mundo da arquitetura” (2013, p. 630). Os autores ainda mencionam o fim de Pruitt-Igoe como uma grande queda para o reinado do Bauhaus (ibid.), estilo distintivo do modernismo.

Lyotard, em seu clássico “A condição pós-moderna”, informa logo no início do livro o pressuposto de que parte e que a passagem entre as culturas moderna e pós-modernista teria começado pelo menos no final dos anos de 1950.

Nossa hipótese de trabalho é a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna. Esta passagem começou desde pelo menos o final dos anos 50, marcando para a Europa o fim de sua reconstrução (LYOTARD, 2002, p. 3).

Santaella ratifica que, “[e]mbora sua explicitação mais socialmente visível só tenha se dado nos anos 70, a emergência do pós-moderno já havia começado a se fazer sentir desde fins dos anos 50 e inícios dos 60” (SANTAELLA, 2003, p. 97). A pesquisadora detalha como as formas mais visíveis do pós-modernismo adquiriram força nos anos de 1970:

[...] primeiro na arquitetura, então na dança, teatro, pintura, cinema e música. Em fins dessa mesma década, o pós-moderno já havia encontrado suas vias de penetração na Europa e, a partir de Paris e Frankfurt (com Lyotard e Habermas, principalmente), o termo passou a intensificar sua feição de debates controversos e posicionamentos divergentes (ibid., p. 70).

A autora também indica que, ao longo das décadas, “[...] o projeto da modernidade começou a aparecer como profundamente problemático” (ibid.) e que há um espalhamento dessas tendências desde a arte até outras áreas, como a política e as ciências.

Tornou-se muito difícil continuar acreditando nas suas “supremas ficções”. Seus estilos de batalha, tidos como subversivos, chocantes, tornaram-se canônicos; sua vocação heroica, salvacionista, perdeu o vigor; suas crenças messiânicas, asfixiadas pela ingenuidade, esgotaram-se no vazio. Deixando marcas, em primeiro lugar, nas artes, literatura e arquitetura, o mal-estar, e até mesmo revolta para com os estilos e ideologias da modernidade, foi se espalhando por todas as esferas da cultura, das políticas e até mesmo das ciências (ibid., p. 97).

Sobre a possibilidade, enfim, de determinar o que é — em seus termos — o pós-moderno, Santaella lembra que a heterogeneidade de indagações do que assim denominamos “[...] tem de ser enfrentada num estado interrogante. Interrogação que se refaz a cada amanhecer. O sentido crescente de que não estamos fadados a completar o projeto da modernidade” (ibid., p. 80). Com tal complexidade em mente, a autora conclui que:

[...] o pós-moderno corresponde ao limiar de uma outra era cuja configuração estamos longe de poder delinear. E isso deve assim se dar porque uma das características desta era está provavelmente na impossibilidade de se representar o mundo como totalidade unificada por categorias rígidas que gravitam em torno de um centro (SANTAELLA, 2003, p. 91–92).

O escritor John Barth intensifica a obscuridade conceitual ao registrar que, em alguns sentidos, o termo “pós-moderno” sugere que é uma extensão do programa do modernismo (como considera, grosso modo, Jürgen Habermas); e, em outros aspectos, se trata de uma reação a ele (BARTH, 1992, p. 174). Portoghesi, também em ensaio no mesmo livro *The Post-Modern Reader* (“O leitor pós-moderno”), de Charles Jencks, afirma que a expressão “pós-moderno” tem utilidade ao nos permitir reunir e comparar elementos que emergem de uma insatisfação

comum “[...] com aquele grupo de coisas igualmente heterogêneas chamado modernidade” (PORTOGHESI, 1992, p. 208). O autor ainda recorre à poesia para, mais uma vez, declarar a natureza conceitual escorregadia do pós-moderno:

Em outras palavras, o pós-moderno é uma recusa, uma ruptura, uma renúncia, muito mais do que uma simples mudança de direção. Para defini-lo poeticamente, poderíamos tomar emprestados os versos célebres de Montale: “Não nos peça a chave que não pode abrir... Só isso podemos dizer hoje, o que não somos e o que não queremos.” (ibid.).

Lyotard traz a definição sobre o que também chama de pós-moderno mais relevante para este trabalho — e que também sugere a fragmentação das rígidas categorias da modernidade, inclusive até os próprios elementos linguísticos. Esta última observação acena, note-se, na direção do pós-estruturalismo, em uma relação importante, que será explorada mais adiante. Temos, pois, desde Lyotard, o pós-moderno como descrença e conseqüente queda de narrativas fechadas como modos de se organizar, ver e representar o mundo. Na tradução abaixo, essas são denominadas metarrelatos, também chamados de metanarrativas ou grandes narrativas:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso nas ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis. Assim, nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana (como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas) e mais numa pragmática das partículas de linguagem (LYOTARD, 2002, p. XVI).

Respondidas as duas principais questões acerca do pós-moderno e da pós-modernidade — o que é e quando é —, ao menos de forma a atender às necessidades deste estudo, segue uma investigação acerca de suas manifestações artísticas e culturais desde o entorno de 1960 até o momento atual (meados de 2022).

3.2. Pós-modernidade nas artes e cultura

O crítico literário, filósofo e teórico político marxista Fredric Jameson escreveu originalmente em 1991 sobre a crise da modernidade contida já dentro dos vários movimentos artísticos e culturais do que ele preferia denominar “alto modernismo”, que incluía o expressionismo abstrato da pintura (JAMESON, 2000, p. 27). Este alto modernismo finalmente

se exaure, em um cansaço estético e filosófico que pedia uma resposta, um caminho novo. Para o autor, a enumeração da arte que vem imediatamente depois do alto modernismo é “[...] empírica, caótica e heterogênea: Andy Warhol e a *pop art*, mas também o fotorrealismo e, para além deste, o ‘novo expressionismo’; [...]” (ibid.).

A partir de Danto (2014, p. 13, 46 e 47), temos a proposição pós-histórica associada ao alegado “fim da arte”, que se mistura à própria ascensão do pós-moderno nas artes — quando estas teriam perdido seu rumo. Jameson parece fazer uma crítica indireta a autores que pensam na linha de Danto, ao mesmo tempo em que reforça a ruptura entre modernismo e pós-modernismo no entorno de 1950 a 1960:

Os últimos anos têm sido marcados por um milenarismo invertido segundo o qual os prognósticos, catastróficos ou redencionistas, a respeito do futuro foram substituídos por decretos sobre o fim disto ou daquilo (o fim da ideologia, da arte, ou das classes sociais; a ‘crise’ do leninismo, da social-democracia, ou do Estado do bem-estar etc.); em conjunto, é possível que tudo isso configure o que se denomina, cada vez mais frequentemente, pós-modernismo. O argumento em favor de sua existência apoia-se na hipótese de uma quebra radical, ou *coupure*, cujas origens geralmente remontam ao fim dos anos 50 ou começo dos anos 60 (JAMESON, 2000, p. 27).

A atenção dada aqui à cultura pós-modernista — compreendida largamente como consequência e em retroalimentação com as artes da época — será bem maior do que o zelo dado à cultura modernista. Os motivos: como a pós-modernidade é ainda hoje, em 2022, também o contemporâneo — nos sentidos dos termos dados por Danto (2014, p. 10) — e por conta dos objetivos deste trabalho, será mais frutífero atentar para a cultura pós-modernista do que deter-se sobre as artes relacionadas. Ainda: as denominadas artes pós-modernas são muito mais fragmentadas quanto a movimentos, estilos e ordenação em geral do que as do período moderno e modernista. Isto também configura um selo fundamental e distintivo do pós-modernismo em relação ao modernismo.

É importante pontuar que este trabalho não ignora a crescente influência sobre as artes das tecnologias descobertas no período moderno — especialmente fotografia, rádio, cinema e TV. No entanto, como já indicado pela necessidade de um recorte, procura retratar os maiores movimentos, estilos e tendências emergentes nas artes visuais (com atenção à pintura, quando possível) também agora, no momento pós-modernista. Esses passam a ser, sem dúvidas, produtos e manifestações parciais daquelas e de outras tecnologias. Por conta de o presente texto ter por objetivo analisar um fenômeno social e digital contemporâneo, entretanto, será dada atenção particular à ascensão das tecnologias digitais. Mais especificamente, a espaços

sociais da Internet conhecidos como redes digitais, que ganham complexidade e importância gradualmente, sobretudo após a década de 1990.

Diferentemente do esfacelamento da ordem artística em relação ao modernismo, as manifestações culturais e as filosofias subjacentes das estéticas pós-modernas são mais evidentes. Como no caso do modernismo, deve-se registrar que, apesar da atenção específica a elementos filosóficos e políticos ficar reservada a capítulo seguinte, ainda assim a natureza fluídica dos temas abordados (artes, cultura, filosofia e política), sobretudo no período pós-modernista, favorece vazamentos. Em outras palavras: este item verá, por vezes de forma mais extensa (caso particular com a Nova Esquerda), algumas excursões a filosofia e política, muitas vezes inescapáveis por sua relação estreita com as artes e a cultura.

Para compreendermos de forma mais abrangente as artes e cultura pós-modernistas — e a filosofia relacionada a elas — é fundamental restaurar, em linhas gerais, os principais eventos que se desenrolaram de forma concomitante à pós-modernidade e até o presente. Em muitos casos, a arte se associa e/ou reage àqueles acontecimentos, tanto locais quanto globais. É também por isso e neste sentido que, por conta de o eixo deste trabalho ser o mundo Ocidental — inclusive pela abundância de informações disponíveis — que há aqui um interesse bem maior por eventos e pela academia dos EUA e da Europa, nesta ordem. Além da impossibilidade de se aprofundar nas referidas questões em vários países, o que sequer estaria alinhado com os objetivos deste trabalho, fato é que, particularmente depois de 1930, os EUA se tornariam protagonistas no cenário internacional em artes, cultura, economia e influência geopolítica.

Depois das duas Guerras Mundiais, os efeitos da produção acadêmica dos EUA, de seus movimentos sociais, de seu mercado pujante e cultura popular não podem ser subestimados e frequentemente se espalham por outros países. Ainda por cima, os EUA continuariam a se envolver, talvez como nenhum outro país, em muitos acontecimentos de importância internacional: de participações em conflitos variados a ajudas humanitárias em desastres.

A Guerra Fria (1947–1991) foi um longo período de atritos políticos entre os EUA e a União Soviética, além de seus respectivos aliados. O conflito não armado também marcaria, por décadas, uma constante tensão mais geral entre Ocidente e Oriente; grosso modo, capitalismo e socialismo (e sua teórica continuidade, o comunismo). Este pano de fundo teve mais uma espessa camada com a Guerra do Vietnã (1955–1975), que ressoou o conflito — neste caso, “quente”, ou armado — entre capitalistas (Vietnã do Sul e seu maior aliado, os EUA) e comunistas (Vietnã do Norte). O contexto dado compõe, em importante medida, a situação geopolítica que permeia o fim do modernismo e o início do pós-moderno nas artes. Ou, pelo

menos, o período em que as raízes da arte pós-moderna cresceram (SANTAELLA, 2003, p. 70) para, enfim, florescerem nos anos e décadas seguintes.

O início da Guerra Fria (1947) trouxe novo impulso à arte política. A divisão da Alemanha entre Ocidental (alinhada com EUA, Inglaterra, França e o capitalismo) e Oriental (ao lado da Rússia e do comunismo) reforçou a polarização à época. A historiadora da arte Claudia Mesch fez um estudo de caso do realismo socialista:

Durante a Guerra Fria, a arte tornou-se política principalmente por meio de sua manipulação pelos dois polos opostos desse conflito pós-Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos e a URSS. Geralmente, presumiu-se no Ocidente que apenas a arte dos estados da URSS e do Bloco Soviético foi explicitamente politizada pelo Estado, ao assumir as formas e convenções estilísticas do realismo socialista. O burocrata soviético Andrei Zhdanov havia estabelecido esse gênero no final dos anos 1930 e o revisou como uma diretiva da Guerra Fria em 1947. Naquele ano, Zhdanov reafirmou que o realismo socialista tinha como objetivo a representação do avanço revolucionário e a vitória da classe trabalhadora rural e industrial sobre os de outros interesses estabelecidos. [...] Portanto, o realismo socialista do pós-guerra em sua formulação soviética pretendia representar uma noção tradicionalmente marxista de luta de classe, bem como a vitória inevitável da classe trabalhadora nesse conflito (MESCH, 2013, p. 15–16).

Feito este preâmbulo sobre a situação geopolítica do planeta no entorno da transição entre o modernismo e o pós-modernismo, além de mais uma pincelada sobre a gradual politização das artes, friso que este trabalho considerará, para seus objetivos, a arte pop desde a década de 1960 como o início relevante da arte pós-moderna. Esta gênese fica mais evidente quando a natureza pulverizada — e também política — do pós-modernismo se fraciona em camadas identitárias. Em parte, isto aconteceu como uma releitura do classismo coletivista marxista que, em teoria, seria abolido como metanarrativa com a pós-modernidade. Outra maneira de enxergar esta conjuntura: talvez, de fato, o classismo marxista primordial tenha encontrado seu fim (ou mortal enfraquecimento) no início do pós-modernismo como metanarrativa. Todavia, alguns elementos residuais do marxismo (como o forte anticapitalismo, as críticas à família tradicional e ao cristianismo, além de conceitos como alienação, revolução etc.) se mostraram abundantes e resilientes, inclusive entre os teóricos pós-modernistas.

Desta forma, outras narrativas — agora, neomarxistas e no contexto da pós-modernidade — renasceram com novo vigor. Por exemplo, misturadas a perspectivas identitárias e com estofamento intelectual provido, parcialmente, pela Escola de Frankfurt. Em vez do binômio de raiz marxista entre burguesia e proletariado, vieram novas contraposições. A princípio, e de forma sucinta, temos os seguintes pares e teorias associadas, como exemplos:

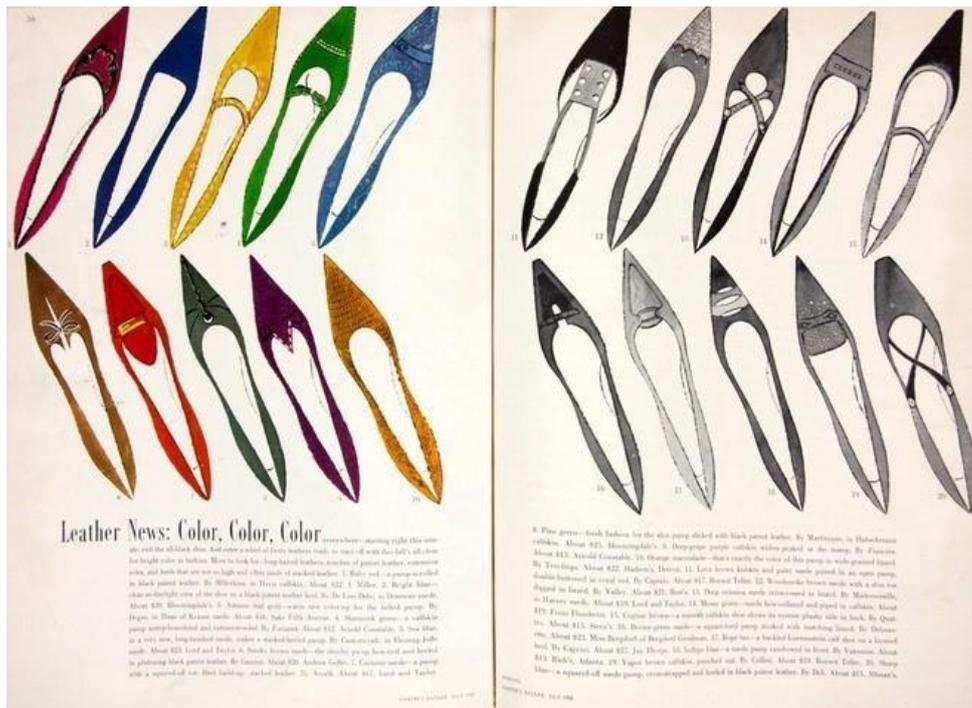


Figura 14 — Anúncio de sapatos para I. Miller. Andy Warhol (1958). Fonte: <https://www.wikiart.org/en/andy-warhol/primer-reklamnoy-polosy-v-zhurnale-harpers-bazaar-1958>.

homem/mulher (feminismo); branco/negro ou não branco (racialismo, teorias raciais); e heterossexual/gays, bissexuais etc. (teorias de gênero e teoria queer).

Mesch, em seu livro sobre arte e política (2013), dedica capítulos específicos às artes feministas, arte gay/queer e pós-colonial; esta última, a autora associa ao caráter fortemente racial do Movimento dos Direitos Civis nos EUA, com início em 1954. Conforme será visto, todos esses movimentos artístico-culturais estão intensamente ligados a diversos ativismos políticos que inflamaram a ascensão da Nova Esquerda, em especial a partir da década de 1960. Em capítulo dedicado à individualidade gay e à arte queer — algo que denota, de novo, uma análise via fragmentação identitária e o conteúdo político da arte —, Mesch destaca Andy Warhol, abertamente gay, como artista que simboliza o novo momento pós-moderno em obras como os anúncios de sapatos para a loja I. Miller (Figura 14) no fim da década de 1950.

Quanto a uma tentativa de definir estilos, padrões estéticos ou fórmulas para a arte pós-moderna em sua primeira fase — em particular, a arte pop estadunidense dos anos 1960 — a liquefação de categorias e referências é perceptível.

A recusa pós-modernista de Warhol de separar baixa e alta cultura, e seu esforço de fundir cada uma delas em uma categoria mais ampla de arte visual, permitiram que ele importasse referências semelhantes à identidade gay em suas obras de “alta arte” ou pós-publicidade (MESCH, 2013, p. 131–132).

Em consonância com a percepção de Mesch tal que o pós-moderno tenderia a misturar estilos e categorias estéticas, Danto considera que os anos de 1960, marco inaugural da pós-modernidade, consistiam em “um paroxismo de estilos” (DANTO, 2014, p. 13). O autor lembra de seu caso favorito: o trabalho de Andy Warhol para a marca Brillo, comercializada em supermercados. O crítico de arte acredita que este episódio ilustra que não seria mais possível ensinar o sentido da arte por meio de exemplos. Desta forma, mesmo a considerável solidez moderna da mais básica definição — o que é arte — já não sobreviveria ao período pós-modernista.

Isto significava que, no que diz respeito às aparências, qualquer coisa poderia ser uma obra de arte, e isto significava que se você fosse descobrir o que a arte era, teria que se voltar da experiência sensorial para o pensamento. Você teria que, em poucas palavras, voltar-se para a filosofia (ibid.).

Já estaríamos, portanto, lidando também com outra epistemologia: a questão tornou-se, pois, filosófica. Por agora, continuaremos a explorar a história — tão incerta e fragmentada quanto sua época — da arte pós-moderna no período aproximado de 1960 a 2020. É também por isto que, neste momento, fará sentido buscar exemplos mais variados — propaganda, escultura, performance etc. — entre as artes, posto que o pós-modernismo é muito mais desorganizado e plural do que o período modernista. Para este último, pudemos usar quase que exclusivamente as pinturas, a partir das quais foi possível analisar movimentos e estilos bem-definidos. Voltemos à linha do tempo.

Estamos em 1960. Esta década foi tão borbulhante e explosiva nas artes e para o tecido social, cultural e político das sociedades mundo afora que merecerá uma atenção muito mais alongada. As consequências de eventos, obras de arte, movimentos culturais, ativismos políticos e teorias formuladas nesta década reverberariam para muito além dela — e até hoje.

Nos EUA, Andy Warhol continuava a subverter regras e limites a respeito de criatividade, publicidade e arte ao apresentar sua pintura de 32 latas de sopa Campbell (1962). Juntamente com a ascensão da arte pop, o minimalismo — com sua identidade geométrica e simples — e o antirracionalismo emergiram.

O minimalismo nas artes visuais surgiu pela primeira vez em Nova Iorque na década de 1960. Reagindo contra as telas lotadas dos Expressionistas abstratos, os minimalistas afirmaram que desejavam se distanciar da arte da autoexpressão e criar um estilo reduzido que usasse meios desprezíveis e referências limitadas para criar um impacto imediato (HODGE, 2008, p. 178).

A etiqueta de minimalista, entretanto, fora recusada por artistas como Donald (Don) Judd e Robert Morris, apesar de ambos ficarem associados à mesma. Morris, escultor e escritor, tivera um período ativo no expressionismo abstrato, mas, em tempo, explorou preocupações similares às de Duchamp: questões de corpo e gênero (HOPKINS, 2000, p. 139). Vale a atenção ao elemento de gênero, já trazido por Mesch, como algo de ordem identitária (e, muitas vezes, político) que viria a ser recorrente nas décadas seguintes.

A relevância da experiência corpórea, sensorial e mesmo sensual também marcaria muito da arte pós-moderna. Em obra sem título (Figura 15) no ano de 1965, Morris estimulou o público presente a observar, tocar e interagir com três vigas, que eram arrumadas de maneira distinta a cada exibição para produzir novas reações e percepções. Este detalhe ajuda a ilustrar a natureza aberta e flexível do pós-modernismo, desde suas explorações estéticas.

Danto diz que, se 1962 for considerado como ano terminal do expressionismo abstrato, após o mesmo viria “[...] um número de estilos sucedendo um ao outro em ritmo estonteante [...]” (DANTO, 2014, p. 13.), tais como pintura campo de cor (*color painting*), neorrealismo francês, pintura abstrata *hard-edge* e a arte pobre italiana, ou arte povera, além da arte pop e do minimalismo. Ainda no meio da década de 1960 é possível identificar uma aproximação mais intensa entre os artistas e o meio acadêmico: Morris, a exemplo de muitos outros artistas à época, estudara psicologia e filosofia; Don Judd também buscara a filosofia. Em uma renúncia

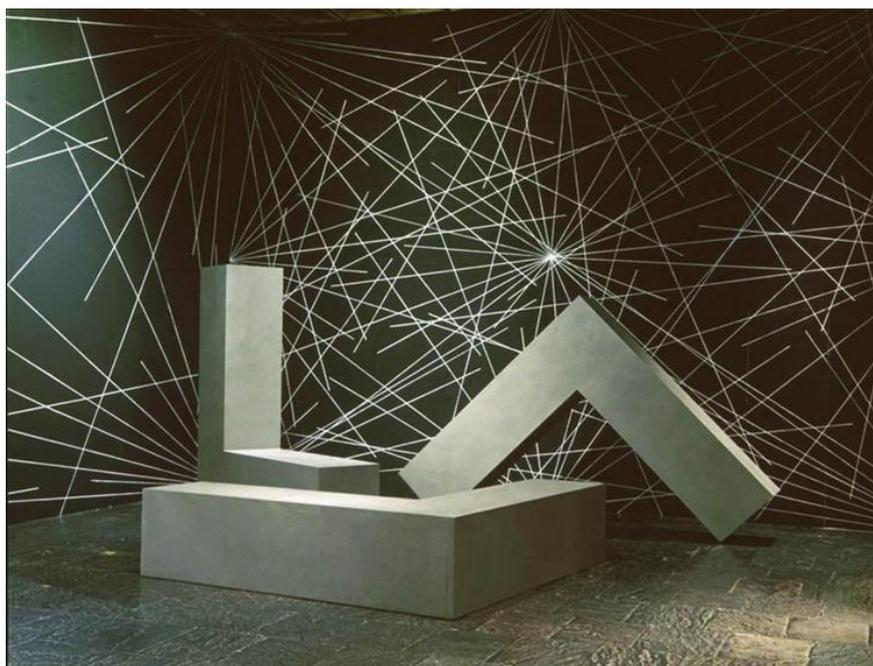


Figura 15 — “Sem título (Três vigas em L)”, Robert Morris (1965). Fonte: <https://www.wikiart.org/en/robert-morris/untitled-l-beams-1965>.

explícita ao minimalismo (e a formalismos restritivos), Morris publicou o artigo “Antiforma” em 1968, o qual teve grande repercussão:

O fato de um breve artigo de um artista possuir tal influência é um sintoma de uma aceitação generalizada dos artistas como legisladores teóricos no final dos anos 1960. Isso foi acompanhado por uma mudança no status acadêmico da arte. [...] Em ‘Antiforma’, Morris argumentou que, em vez de ser preconcebida, uma escultura deve seguir os ditames do processo. A serialidade deve ser abandonada em favor da aleatoriedade e os materiais devem ter permissão para encontrar suas próprias formas em resposta a princípios como a gravidade (HOPKINS, 2000, p. 149).

O apelo direto à aleatoriedade é, também, indício da mentalidade pós-modernista. Mais do que isso, o registro sobre “Antiforma” se combina de forma notável à lembrança de Danto a respeito de uma entrevista, em 1969, concedida pelo artista conceitual Joseph Kosuth. Na ocasião, Kosuth clamou que o único papel de um artista à época era “[...] ‘investigar a própria natureza da arte’ [...]” (DANTO, 2014, p. 13), o que Danto associa ao talento para a filosofia do próprio Kosuth. É neste ponto, mais precisamente, que Danto assinala que chegamos ao momento pós-histórico da arte — ao fim da arte. Isto também indicaria, de modo ainda mais certo, o fim do modernismo e início do pós-modernismo (ibid., p. 14), entendimentos acatados aqui.

Em uma dimensão mais obviamente cultural e, portanto, abrangente, é importante registrar que a década de 1960 trouxe a emergência nos EUA da *New Left* (ou Nova Esquerda), uma corrente de pensamento e ativismo político, social e cultural de largo escopo que teve seu principal período de atividade entre 1955 e 1975 (GOSSE, 2005, p. 6) — apesar de sua influência ser percebida até hoje (ibid.). Por um lado, a Nova Esquerda continha elementos de profunda continuidade em relação a uma velha esquerda, tais como “[...] organizações diversas marxistas, radicais e pacifistas que conseguiram sobreviver durante a Guerra Fria”, de acordo com o historiador Van Gosse, em *Rethinking the New Left* (ibid.). Como vimos em Mesch, o autor traz aqui, mais uma vez, uma dimensão fortemente identitária para a discussão — brancos e negros, homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais etc. Mas, agora, essas arenas identitárias estão diretamente conectadas com o ativismo político da Nova Esquerda.

Socialmente, [a Nova Esquerda] confrontou as profundas e duradouras desigualdades construídas na história da América — o status de segunda classe dos afro-americanos e outras pessoas de cor; a marginalidade econômica e impotência das mulheres; o ódio e o desprezo dirigidos a homens e mulheres homossexuais; o ostracismo e a repressão seletiva empregada contra dissidentes políticos; e a invisibilidade dos pobres. Finalmente, a Nova Esquerda também foi uma revolta cultural, uma revolta descentralizada e extravagante contra o novo e rico modo de vida suburbano na

América do pós-guerra. [...] os Novos Esquerdistas recusaram-se a seguir as regras e essa recusa tornou-se abertamente política (GOSSE, 2005, p. 6; observação minha).

A Nova Esquerda contou, em boa parte, com uma base acadêmica de ideias atribuídas à Escola de Frankfurt (que abordaremos de modo particular, em outro capítulo), especialmente a Herbert Marcuse (MATTSON, 2003, p. 33–34; JAY, 1973, p. 5), que se alojara em Nova Iorque décadas antes para fugir do nacional-socialismo alemão. Por conta da atenção aos impactos culturais e dimensões filosófica e política dada por este trabalho, o surgimento e expansão da Nova Esquerda nos EUA — de novo, contextualmente em momento de protagonismo internacional — é muito relevante.

“[M]ovimento de movimentos” (GOSSE, 2005, p. 2), a Nova Esquerda veio a ser associada diretamente com a expressão “contracultura”, exatamente porque se colocava contra a ordem social, cultural e política estabelecida, que incluía, em seus termos: economia capitalista, moral burguesa e/ou cristã, família tradicional e foco no Ocidente, ou seja, em sua própria sociedade. Gosse ainda identifica diretamente a fragmentação de experiências advinda da nascente pós-modernidade com a diversidade e o pluralismo crescentes nos EUA (GOSSE, 2003, p. 4–5), os quais se associam à expansão dos ativismos políticos da Nova Esquerda no país.

É importante registrar: ainda que os EUA sejam o grande palco da Nova Esquerda e de suas mobilizações, a Europa também vivia um ressurgimento da esquerda política, após a decepção profunda com o genocídio stalinista e por conta do momento pós-colonialista — caso dos britânicos, por exemplo, que deixaram a Índia em 1947, além da pressão crescente para que mais países europeus deixassem suas colônias africanas. Outra forma de compreender a propagação das ideias e protestos da Nova Esquerda para muito além dos EUA é o simples fato de que, como visto sobretudo com os frankfurtianos, muitos de seus pensadores saíram precisamente da Europa (GOSSE, 2005, p. 64), onde as mesmas ideias também circularam e floresceram.

O historiador do Reino Unido Dennis Dworkin, no livro *Cultural Marxism in Postwar Britain* (“Marxismo cultural no pós-guerra britânico”), destaca a publicação *New Left Review* (NLR), editada pelo sociólogo Stuart Hall — bem como a própria inspiração da Nova Esquerda britânica ser, em parte, a *nouvelle gauche* francesa (DWORKIN, 1997, p. 55). O mesmo Stuart Hall afirmou mais tarde, em artigo para a NLR: “Pegamos emprestada a frase na década de 1950 do movimento conhecido como *nouvelle gauche*, uma tendência independente na política francesa associada ao semanário *France Observateur* e seu editor, Claude Bourdet” (HALL, 2010). A revista britânica editada por Hall chegou a ter 10 mil leitores e consistia:

[...] em notícias sobre a Nova Esquerda, crítica literária e cultural, e análise política. A NLR analisava o capitalismo contemporâneo, o estado de bem-estar social, a política do Partido Trabalhista, mídias de massa, o enfrentamento anti-imperialista e cultura popular. Ela figurava criticamente no debate entre o marxismo e o culturalismo, o que foi crucial na formação de estudos culturais e no desenvolvimento de uma historiografia marxista cultural (DWORKIN, 1997, p. 67–68).

Se de um lado há, decididamente, uma imensa e multifacetada Nova Esquerda, do outro lado há algo historicamente chamado por certos autores de Nova Direita nos EUA e em alguns países europeus. Trata-se, na maioria dos casos, de pouco mais do que um nome dado a momentos em que políticos como Ronald Reagan e Margaret Thatcher chegaram ao poder. Em outras palavras: a dita Nova Direita, de modo geral e em comparação com a Nova Esquerda, teve base filosófica muito menor e pequeno impacto quanto a ativismos políticos — sendo assim, teve modesto efeito cultural e político de longo prazo. Gosse registra, no caso dos EUA, que o conservadorismo em ascensão desde os anos de 1980 com Reagan (2003, p. 19) “[...] é realmente a história do Partido Republicano mais do que uma narrativa de movimentos sociais” (ibid., p. 21).

A expressão da Nova Direita que merece mais atenção aconteceu na França: a *nouvelle droite* (ND ou nova direita), criada em 1968. É interessante lembrar que este foi o mesmo ano marcado pelos protestos focados em Paris, conhecidos por Maio de 1968, amplamente apoiados pela esquerda local, desde o Partido Comunista Francês. Tamir Bar-On, estudioso de regimes totalitários com atenção especial para a Nova Direita, aponta para o que chama de “sincretismo ideológico” da ND (BAR-ON, 2014, p. 1). O escritor afirma que até mesmo os comentaristas políticos ficaram intrigados com a “guinada ‘esquerdista’ antiliberal e anticapitalista da ND, começando na década de 1980” (ibid.).

A ND era liderada pelo intelectual Alan de Benoist e, embora fosse identificado com a direita política, também pegava emprestadas ideias de pensadores de esquerda, marxistas como o cofundador do Partido Comunista da Itália, Antonio Gramsci, além de frankfurtianos. Bar-On chegou a usar a expressão “Gramscismo de direita” (2013, p. 22) para caracterizar a complexidade filosófica buscada por De Benoist a partir de Gramsci. O comunista italiano “[...] entendeu que a democracia liberal sobreviveu não por causa de um aparato repressivo do Estado, mas devido à hegemonia cultural na sociedade civil” (ibid.), e De Benoist queria adequar as armas gramscianas para seus fins — diga-se, um marxismo cultural às avessas, direitista. Apesar de ramificações na Inglaterra, na Itália e com alguma repercussão até hoje, fato é que a ND francesa teve uma influência geográfica e culturalmente limitada.

Nos EUA, os três momentos em que o título de Nova Direita fora usado são considerados modestos:

A “Nova Direita” é um nome que foi dado a três ocorrências discretas. Nos anos de 1950, o termo foi usado para identificar o grupo de conservadores que rompeu com a velha direita dos anos de antes da Segunda Guerra Mundial e se reuniram em torno de William F. Buckley Jr. e sua revista *National Review*. Nos anos de 1980, o termo foi aplicado a uma coalizão pró-Reagan de conservadores com viés econômico libertário [...]. Mais tarde, o termo também foi aplicado mais especificamente a pessoas que tomaram uma posição por valores tradicionais e contra a decadência moral e o declínio da família (FROHNEN; BEER; JEFFREY, 2006, p. 624–625).

Não é uma surpresa, pois, que a grande maioria dos artistas e acadêmicos simpatizava, também naquele momento histórico por volta de 1960, com a esquerda política: marxistas de vários tipos, incluindo socialistas, comunistas e trotskistas, além de social-democratas, progressistas e afins. Isto fica evidente tanto ao analisar as biografias de muitos dos mais influentes artistas e acadêmicos à época, quanto ao considerar registros históricos das obras (acadêmicas ou artísticas) mais marcantes. Em outras palavras: é muito mais difícil encontrar um artista ou intelectual conservador e/ou dito direitista do que alguém alinhado à esquerda. As razões por trás disto não devem ser triviais e mereceriam um estudo à parte.

O que se pode considerar a respeito é que este apoio maciço e histórico da elite pensante à esquerda política provavelmente cria, por efeito cultural e político cumulativo ao longo de décadas, situações na contemporaneidade como a presença cada vez maior, grosso modo, de esquerdistas *versus* direitistas no meio universitário — o que certamente tem forte influência sobre o resto da sociedade, tanto imediata quanto de longo prazo. No caso dos EUA, uma pesquisa (LANGBERT, QUAIN e KLEIN, 2016, p. 425) que analisou mais de 7 mil professores universitários avaliou se apoiam o Partido Democrata (mais à esquerda) ou o Partido Republicano (mais à direita). O estudo aponta que, no curso ideologicamente mais equilibrado, Economia, ainda assim são 4,5 professores de esquerda para apenas 1 direitista. A média fica de 11,5 para 1, ou seja, entre os professores que se posicionaram, 8,6% são de direita e 91,4% abraçam a esquerda. Os cursos mais esquerdistas — e a radicalização viria se intensificando ao longo dos anos — são História (33,5 para 1) e Jornalismo (20 para 1), duas áreas fundamentais (*ibid.*). Afinal, é por meio de historiadores e jornalistas que a sociedade enxerga e reflete acerca do passado e obtêm leituras sobre o presente para construir visões e ações futuras.

O interesse no Brasil por sequer estudar a diversidade de pontos de vista parece parco. Mas em uma pesquisa dos historiadores Caroline Pacievitch e Luis Fernando Cerri a partir de dados coletados em 2012 e 2013 com 288 professores de História na América do Sul, a

quantidade de docentes na área que se declara de esquerda é agigantada: no Brasil, o número chega a 84,5% (PACIEVITCH; CERRI, 2015, p. 529). Tais números se repetem, com algumas variações, por toda a América do Sul, com domínio de professores esquerdistas por todos os países.

O crítico literário Roberto Schwarz, um dos grandes estudiosos de Karl Marx no Brasil e cuja família judaica fugira de Hitler, admitiu em livro que mesmo durante o período militar brasileiro (1964–1985), denominado ditadura ou regime militar, a cultura era dominada pela esquerda. O autor indica que isto teria acontecido no mínimo entre 1964 e 1969 — deve-se registrar que o livro fora escrito, originalmente, entre 1969 e 1970. A título de clareza: em nota de 1978, o autor dá a entender que recua de algumas das coisas que escrevera no capítulo em questão, mas não aponta quais pontos, em particular — nem detalha os motivos. Ficam as observações, com ênfases do autor e atenção necessária à forte expressão “hegemonia cultural” da esquerda, que remete inescapavelmente ao trabalho de um dos principais autores para o grupo político: Antonio Gramsci.

Em 1964 instalou-se no Brasil o regime militar, a fim de garantir o capital e o continente contra o socialismo. [...] Entretanto, para surpresa de todos, a presença cultural da esquerda não foi liquidada naquela data, e mais, de lá para cá não parou de crescer. A sua produção é de qualidade notável nalguns campos, e é dominante. *Apesar da ditadura da direita há relativa hegemonia cultural da esquerda no país.* Pode ser vista nas livrarias de São Paulo e Rio, cheias de marxismo, nas estréias teatrais, incrivelmente festivas e febris, às vezes ameaçadas de invasão policial, na movimentação estudantil ou nas proclamações do clero avançado. Em suma, nos santuários da cultura burguesa a esquerda dá o tom. [...] O seu domínio, salvo engano, concentra-se nos grupos diretamente ligados à produção ideológica, tais como estudantes, artistas, jornalistas [...] a intelectualidade de esquerda foi estudando, ensinando, editando, filmando, falando etc., e sem perceber contribuía para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista (SCHWARZ, 2008, p. 71; ênfases do autor).

O psicólogo social Jonathan Haidt estuda este desequilíbrio político — em progressiva intensificação — há anos e, em entrevista (GREGUSKA, 2017), alerta para o que considera uma tendência perigosa para a diversidade de pontos de vista no meio acadêmico. Afinal, seria precisamente a academia, a rigor, o suposto lugar mais apropriado para a abertura intelectual, dúvidas e questionamentos, em vez de certezas e consensos automáticos.

Haidt ajudou a criar em 2015, nos EUA, a *Heterodox Academy*; como o nome sugere, a instituição busca tornar o meio acadêmico ideologicamente e politicamente mais variado. O psicólogo social mencionou que, já em 2016, em seu país, a razão de professores que se identificam como de esquerda em relação aos de direita já seria de 17 para 1 (ibid.). A situação, a partir de Haidt, é temerária, pois afetaria a pesquisa e o debate. Quando suas ideias não são

desafiadas por visões distintas, “[...] você fica estúpido. Você fica preguiçoso. Você acredita nas coisas de forma dogmática” (ibid.).

Em 2012, em estudo feito regularmente com professores universitários de todo o país, a Universidade da Califórnia (UCLA) já registrava a mudança drástica na direção da uniformidade ideológica do meio acadêmico. Na ocasião, com dados de 2010–2011, os educadores de esquerda (50,3%) e extrema esquerda (12,4%) somavam 62,7%; os de direita (11,5%) e extrema direita (0,4%), apenas 11,9% — vale reparar nas porcentagens das posições extremas. Os professores que se declararam de centro seriam 25,4% (JASCHIK, 2012). Para se ter uma ideia, a pesquisa anterior, com dados de 2007–2008, registrou 55,8% de docentes de esquerda e extrema esquerda; e 15,9% de professores na direita e extrema direita, com 28,4% de centristas autodeclarados (ibid.).

Outra consequência da considerável maioria e cada vez maior presença de pessoas simpáticas à esquerda política na elite pensante talvez seja a existência e validação contínua de centenas de partidos comunistas (e afins) participando legalmente de eleições mundo afora, apesar da (feliz e quase completa) ausência de partidos nacional-socialistas, fascistas e afins. Ou seja: por um lado, há uma ideologia historicamente associada a genocídios e ditaduras em bom número, inclusive até a contemporaneidade do século XXI: o comunismo, aqui inclusas ideias em sua vizinhança. Tais ideias ainda têm o apoio de boa parte das elites intelectuais, são frequentemente romantizadas por meio das artes, inspiram movimentos sociais e se constituem em partidos políticos numerosos, ocasionalmente vencendo eleições.

Por outro lado, a outra tragédia genocida, o nazismo, é (corretamente) ostracizada e mesmo proibida das artes e academia, constantemente lembrada por sua vilania pela indústria do cinema (o que amplifica as mesmas percepções ao longo das décadas), além de virtualmente banida da política mundial. O entendimento completo deste duplo padrão daria uma tese por si só, mas creio passar pelo revelador ensaio *Repressive Tolerance* (“Tolerância repressiva”), de Herbert Marcuse (1969a, p. 81–117), publicado originalmente em 1965, com pós-escrito importante em 1968.

Não é por acaso que Marcuse é considerado, por muitos, pai da Nova Esquerda; e será, aqui, em capítulo posterior, tratado como um dos, senão o principal pensador neomarxista do pós-modernismo em impacto cultural e político. Por fim, vale esclarecer que, a partir das pesquisas e leituras trazidas nesses últimos parágrafos, tais análises sobre vieses e duplos padrões desde a elite cultural e pensante visam a, tão somente, fazer um rápido retrato da área nos aspectos dados e analisar um pouco do que pode estar por trás da crise de narrativas, de

confiança, do aumento da polarização política e da degradação do debate público. Voltemos a investigar, finalmente, a Nova Esquerda em meio às mudanças culturais dos idos de 1960.

Por conta da crescente importância dos EUA no cenário internacional, a Nova Esquerda merece atenção como polo que reúne arte, cultura, filosofia e política, com efeitos que se estendem até muitas décadas adiante — e mundo afora. Por isso, também tomo aqui alguns parágrafos para indicar — de forma a tornar mais clara — a relação intensa, especialmente a partir da década de 1960, entre academia, ativismos sociais e políticos e as repercussões profundas até hoje. Compreender a essência deste contexto nos ajudará a apreender o cenário das artes e da cultura à época, pois todos esses elementos viriam a se misturar de forma quase alucinante e, décadas depois, inclusive hoje, se tornariam ainda mais importantes. Perceba-se, ainda, que esta aproximação cada vez mais intensa entre artistas e meio acadêmico já fora enunciada aqui, com os exemplos de Don Judd e Robert Morris.

Para além dos hippies e de slogans críticos à Guerra do Vietnã, como “faça amor, não faça guerra”, a Nova Esquerda nos EUA concedeu estofos intelectuais e impulsionou diversas iniciativas de ativismo político e social (GOSSE, 2005, p. 7–8), tais como o Movimento dos Direitos Civis (*Civil Rights Movement*), com foco em direitos iguais e fim da segregação dos negros pela sociedade, criado em 1954. Os desdobramentos foram muitos, inclusive com o subproduto mais radical, nacionalista e socialista dos Panteras Negras.

Ainda, a denominada segunda onda do feminismo se misturou ao momento e aproveitou o ensejo de agitação para promover a causa feminina, em que o pessoal se torna político. O classismo marxista, bem como o binômio opressor/oprimido, passaram a ser revisitados em termos de guerra dos sexos. Por fim, a década de 1960 também viu, nos EUA, aflorar a luta pelos direitos dos gays, especialmente com manifestações em Stonewall, Nova Iorque, contra a violência policial (1969); e o Movimento Chicano, de resistência e afirmação da identidade dos descendentes de mexicanos, além de protestos pelo meio ambiente e antiguerras em geral.

A Nova Esquerda também veio com extremismos violentos, para além dos Panteras Negras. Foi o caso do grupo terrorista Weather Underground, liderado pelo ativista comunista William “Bill” Ayers, responsável por ataques com explosivos a prédios públicos. O Weather Underground se posicionou fortemente contra a Guerra do Vietnã e apoiava a causa racial dos negros nos EUA. Isto também foi registrado já na primeira parte da investigação do Federal Bureau of Investigation (FBI) realizada a partir de 1976, com citações do manifesto do grupo, *Prairie Fire: The Politics of Revolutionary Anti-Imperialism* [1974], que prega o uso da violência em vários momentos e o internacionalismo.

Nosso objetivo final é a destruição do imperialismo, a tomada do poder e a criação do socialismo [...] A Revolução Chinesa é um desenvolvimento maravilhoso para o avanço da humanidade. [...] Revolucionários são internacionalistas. Nosso trabalho é construir consciência de classe internacional [...] (FBI, 1976, p. 50–51 na paginação do PDF).

Nas décadas seguintes, Bill Ayers foi acusado por sua participação no Weather Underground, mas nunca preso por esta razão. Teve carreira como professor na área de educação e reforma curricular. Em 2010, mesmo ano em que se aposentou, Ayers escreveu, por exemplo, o verbete *social justice* (“justiça social”) para a *Encyclopedia of Curriculum Studies*: “A justiça social diz respeito a uma distribuição mais honesta e justa da riqueza e do poder social; [...] resistir aos efeitos arrasadores do consumismo e ao poder mistificador dos males sociais familiares como o racismo, o sexismo e a homofobia” (AYERS, 2010, p. 791–792).

Uma das referências dadas por Ayers ao final do verbete “justiça social” foi “O Manifesto Comunista” [1848], de Karl Marx e Friedrich Engels. Uma última curiosidade sobre o radical: matéria do New York Times de 2008 registrou alguns pontos de contato entre Ayers e Barack Obama, como uma doação de Ayers ao político e um elogio de Obama a um livro de Ayers. Mas, diferente do que oponentes de Obama divulgaram, o terrorista aparentemente nunca fora uma influência importante sobre o ex-presidente dos EUA (SHANE, 2008).

Para concluir este longo desvio da história da arte e cultura pós-modernista com a Nova Esquerda, vamos analisar, de modo preambular, a ênfase a determinados tópicos e ativismos (ou “ismos”), hoje tão e cada vez mais recorrentes em nossa vida social e na cultura, seja em filmes e novelas, no noticiário e no próprio meio acadêmico, desde sua origem aqui indicada. Em particular, temos: 1) mulheres e o feminismo; 2) gays, bissexuais, transgêneros e o ativismo LGBT; 3) negros (e outras etnias não brancas) e o ativismo racalista negro e/ou antirracista.

No caso dos gays, é interessante perceber como a sigla original GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) mudou de ordem e cresceu tremendamente ao longo dos anos. É o caso de LGBTTTQIA, que inclui: lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, travestis, transexuais, queer, intersexuais e assexuados (JESUS, 2012, p. 17). A ideia seria, aparentemente, seguir assimilando outros grupos supostamente afins em seu status de opressão para aumentar sua relevância social e poder político por simples efeito estatístico de quantidade — mas ainda sob o selo de “minorias”, cuja (re)definição por pensadores da área não será explorada aqui.

O meio acadêmico ofereceu — e oferece — uma vasta e crescentemente complexa teia teórica para cada um desses movimentos, tais como teorias feministas diversas, teorias de gênero, Teoria Crítica Racial e a teoria queer. O coroamento filosófico que busca integrar muitas destas identidades e teorias é a interseccionalidade (ou teoria interseccional) — que será

abordada mais adiante. Neste momento, fica apenas um exemplo de desdobramento contemporâneo dessas teorias, ativismos sociais e políticos que explodiram nos anos 1960: os *fat studies*, ou estudos da gordura. Perceba-se como as autoras de *The Fat Studies Reader* já enunciam, desde a introdução, a linhagem filosófica a que os estudos da gordura pertencem:

Na tradição de estudos raciais críticos, estudos queer e estudos femininos, os estudos da gordura são um campo interdisciplinar de estudos marcado por uma crítica agressiva, consistente e rigorosa das suposições negativas, estereótipos e estigma colocados na gordura e no corpo gordo. O campo dos estudos da gordura convida os estudiosos a fazer uma pausa, interromper o pensamento cotidiano sobre a gordura (ou a incapacidade de pensar) e fazer algo ousado. Aprendizes devem ir além de suposições desafiadoras; eles devem questionar as próprias perguntas que cercam a gordura e os gordos. Eles não devem ficar satisfeitos em notar que as pessoas fazem dieta e perguntar por quê — eles devem perguntar por que continuamos a esperar que as pessoas façam dieta. Quem é oprimido por esse padrão? Para quem e para quais indústrias e organizações fluem os privilégios resultantes? (ROTHBLUM; SOLOVAY, 2009, p. 2).

Entre muitas considerações, é possível notar a evidente complexidade (quase caótica) e ao menos começar a avaliar as consequências deste tipo de nova epistemologia fortemente política e identitária — e cada vez mais específica e fragmentada. Em outras palavras: para além de dividir a sociedade em homens e mulheres, brancos e negros etc., seria necessário falar de peso e tamanho, por exemplo. Muito disso aponta, à primeira vista, para o pós-modernismo já vigente desde o entorno de 1960, conforme definimos com Lyotard e outros. Mas, curiosamente, todas essas pautas políticas e ativismos — sem exceção — também têm como pano de fundo ideias que podem ser denominadas de vagamente e, por vezes, nítida e até expressamente neomarxistas e/ou frankfurtianas.

São releituras da sociedade, da linguagem e de entendimentos que supõem esquemas de poder e opressão à luz de tais lentes; assim sendo, como visto anteriormente, o pós-modernismo e sua teórica descrença em metanarrativas — como o marxismo — ficaria, ele próprio, ainda mais nublado. Ou, se entendido de outro modo: a descrença no marxismo clássico teoricamente contida no pós-modernismo de fato aconteceu, mas não o destruiu por completo. Os resquícios daquelas ideias entre os intelectuais eram abundantes e fortes demais; assim, permitiram sua *reciclagem e renascimento pulverizado em diversos neomarxismos identitários* — também a partir de outros elementos filosóficos.

Por agora, basta dizer que essas teorias identitárias têm impactos profundos para muito além da academia: artísticos e culturais, jornalísticos, políticos e mesmo jurídicos. Finalmente, vale registrar a ascensão gradual, em particular desde a década de 1960, da chamada pedagogia crítica, sobretudo com o educador e filósofo brasileiro Paulo Freire, signatário da fundação do

Partido dos Trabalhadores (PT) em 1980, ao qual filiou-se: como o nome sugere, a pedagogia crítica também tem raízes na Teoria Crítica frankfurtiana, fora influenciada pelo Manifesto Comunista de Marx e Engels, de 1848, e posteriormente pela obra de Antonio Gramsci, finalmente traduzida no Brasil (ABRAHAM, 2014, p. 90–92, 94 e 96).

Já distantes dos filósofos gregos, expressões como “senso crítico” e especialmente “pensamento crítico” viriam a se identificar na academia das décadas seguintes quase que automaticamente a leituras e releituras diversas — como as mencionadas acima — da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Isto inclui, em particular, sua visão severamente (e especificamente) crítica à civilização ocidental e suas bases, o que significa que a Teoria Crítica pressupõe, por exemplo: forte anticapitalismo; ataques à denominada família tradicional, à moral cristã e/ou burguesa; e investidas contra um suposto apego ocidental excessivo à razão, muitas vezes associado ao positivismo.

Esta última manifestação crítica ao Ocidente tem pontos de contato — no entorno de 1960 e além — com o pós-estruturalismo e, de modo mais abrangente, com estudos críticos diversos, que se misturam à cultura e filosofia pós-modernistas. É evidente que nem toda menção a “pensamento crítico” ou termos afins segue essas associações; todavia, a conexão fica muito mais forte ao longo das décadas, especialmente nas Humanidades e, mais precisamente, na área educacional. Tanto Teoria Crítica quanto pedagogia crítica (e práxis crítica) serão analisadas com mais atenção em capítulo por vir.

Com tudo isso em mente, é também por conta de todos os emaranhados culturais, filosóficos e (de ativismos) políticos ligados à Nova Esquerda, com repercussões muitíssimo intensas até hoje, que é preciso assinalar algo. Ao exercitar o senso das proporções, fica impossível reduzir a realidade histórica de ideias e fatos a um nominalismo (em sentido não filosófico) simplista, sucumbindo ao impulso de criar falsa equivalência entre expressões similares quanto a suas importâncias cultural, filosófica e política — além de seus efeitos de longo prazo. É o que ocorre com as expressões Nova Esquerda e Nova Direita: muito mais importantes do que os nomes são as concretudes histórica, filosófica e factual por trás de cada uma. Feitos esses largos parênteses em observações sobre a Nova Esquerda nos EUA, voltemos às artes e à cultura pós-modernistas, que estamos a considerar, por ora, na década de 1960. É fundamental observar o que também acontecia esteticamente no Velho Mundo.

A década de 1960 trouxe às artes na Europa um vigor renovado. Apesar das memórias ainda recentes da Segunda Guerra Mundial — e de marcas profundas demais para sararem um dia — a recuperação das cidades e, assim, das artes e cultura trouxe vivacidade estética, cada vez mais misturada às ideias produzidas no meio acadêmico, como nos EUA. No caso da França,

o *Nouveau Réalisme* ou Novo Realismo, criado por Pierre Restany e Yves Klein, trazia uma expressão de independência e diversidade estética, mas com alguns elementos comuns.

A vanguarda europeia mobilizou diversas abordagens para a produção de arte nos anos do pós-guerra. Em 1960, porém, essa difusão de respostas estéticas aglutinou-se para alguns dos artistas mais ousados e ambiciosos da Europa no *Nouveau Réalisme* ou movimento do Novo Realismo. Com mais de uma década de distância entre eles e a guerra, esses artistas agora eram capazes de confrontar diretamente o que eles acreditavam ser suas fontes: materialismo, consumismo, militarismo e nacionalismo. [...] A heterogeneidade do *Nouveau Réalisme* atesta a diversidade de posições estéticas disponíveis para os artistas europeus. O humor, principalmente a ironia, era a única característica unificadora (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 444).

Klein era uma figura singular: pintor, pioneiro da arte de performance (ou arte performática), pianista e faixa-preta de judô, morreu aos 34 anos de ataque do coração. Não é um espanto, pois, que desse importância a questões corporais e de movimento em sua arte. Um rebelde que ecoava, por vezes, a antiarte de Duchamp, Klein produziu, por exemplo, a performance *Zone de Sensibilité Picturale Immatérielle* (“Sensibilidade pictórica imaterial”) entre 1959 e 1962. A performance envolvia a venda, com direito a um recibo queimado posteriormente, de espaço vazio — ou nada.

Com isto, Klein criticava a ordem recém-estabelecida que aproximava arte a mercado, reforçando o caráter anticapitalista intrínseco à inclinação neomarxista da Nova Esquerda, especialmente desde a nascente arte pop dos EUA. Klein também criou um tom de cor azul particular que, em mais de uma ocasião, em espaços pintados no chão, acabou pisoteado por integrantes do público, por distração ou confusão entre arte e não arte. Este tipo de desalinhamento entre o que é ou não arte por parte do público se tornaria cada vez mais comum no pós-modernismo. Possivelmente, pela redefinição da própria arte e consequente dificuldade de estabelecer limites — um relativismo estético, com implicações filosóficas profundas, visitadas especialmente por Danto.

Ainda na França, a expressão da proximidade entre artista e meio acadêmico ficaria mais evidente com o ensaio de Roland Barthes “A morte do autor”, primeiramente publicado em 1967. No texto, Barthes diz que “[...] para conceder à escrita seu futuro, é necessário derrubar o mito: o nascimento do leitor precisa ser ao custo da morte do Autor” (BARTHES, 1977, p. 148). Isto é uma forma de dizer que a interpretação, a forma como cada leitor extrai significados de um texto é o que realmente importa — não a suposta primazia objetiva do texto em si, como dado pelo autor — e por um estruturalismo mais rasteiro.



Figura 16 — “Acromo”, Piero Manzoni (1959).
Caulim em tela. Fonte:
<https://www.wikiart.org/en/piero-manzoni/achrome-1959-3>.

O texto de Barthes é seminal para o pós-estruturalismo francês e viria a embasar não apenas o fim simbólico dos autores, mas também a “morte do artista”, ou seja: a centralidade da experiência artística deveria se deslocar do artista e da obra para o público que tenta apreender ou interpretar a mesma. Ainda, já temos aqui uma conexão perceptível (mesmo que paradoxal, à primeira vista) entre o pós-estruturalismo, um sentimento antiburguês — e anticapitalista, tipicamente (neo)marxista — e o pós-modernismo (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 82). Santaella também já enxergou e abordou parte desta conexão — no caso, entre pós-estruturalismo e o pós-moderno: “[...] o pós-estruturalismo está para o pós-moderno, assim como o estruturalismo está para o moderno” (2003, p. 109). Essas associações serão exploradas mais atentamente em capítulo posterior.

A arte europeia das décadas de 1960 e 1970 ainda seria marcada por ironia vanguardista e pelo conceitualismo do italiano Piero Manzoni, como em suas versões de “Acromo” (Figura 16). Manzoni também chegou a participar de uma exibição com Yves Klein — ambos tiveram, em comum, a rebeldia neodadaísta e vidas breves: Manzoni morreu aos 30 anos (1933–1963). O provocativo italiano, outro leitor de Freud, ficou conhecido por expressões ainda mais ousadas de antiarte como crítica à mercantilização da mesma arte.

Manzoni vendeu balões de gás enchidos com seu próprio ar por preços elevados, uma brincadeira com a noção romântica de gênio artístico e a ideia grega de que a inspiração de um artista poderia ser colecionada desde suas esculturas (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 452). O artista foi além, entretanto, ao vender suas próprias fezes em latinhas: *Merda D'artista* (1961). Até hoje, esta obra suscita interpretações variadas. Mas pode ser compreendida como um protesto por conta da progressiva reificação da arte — “reificação”, vale lembrar, é um conceito marxista revisto pelo frankfurtiano Georg Lukács [1923]/(1972, p. 83–103). Já carrega consigo, pois, novamente o conteúdo filosófico e político anticapitalista.

A Europa, ainda na década de 1960, teve sua arte marcada por outros movimentos, além do já abordado Novo Realismo. Apesar do grupo Fluxus ter surgido em 1962 com o artista americano George Maciunas, a propagação de suas atividades se estendeu por vários países (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 456) — especialmente europeus e, particularmente, na França e na Alemanha. Um de seus integrantes mais importantes foi o alemão Joseph Beuys, conhecido pela excentricidade duchampiana e arte performática (HOPKINS, 2000, p. 89–90). Entre outros membros do grupo estavam Fabrizio Plessi, Nam June Paik, Robert Smithson e Yoko Ono.

É interessante registrar que, já “[n]o início na década de 1960, a televisão fora introduzida à maioria do mundo em desenvolvimento e era mais ou menos ubíqua no Ocidente industrializado” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 567). Artistas como Nam June Paik, por exemplo, já exploravam a arte com elementos midiáticos televisivos desde 1959. Com o tempo, os equipamentos se tornaram mais leves e baratos e, na década de 1970, a arte em vídeo tornou-se central à prática da arte conceitual (ibid.).

O Fluxus encarnou mais um intenso protesto de caráter neodadaísta, com forte conteúdo político em meio à então corrente Guerra Fria (e ainda sob ecos do pós-Segunda Guerra). As formas eram variadas: escultura, pintura, poesia e arte performática, entre outras. O grupo, por definição, não tinha um estilo definido e demonstrava “[...] suspeita ao papel da arte como mercadoria” (ibid., p. 453), reverberando a crítica à reificação da arte e sua politização.

A intuição de que o pessoal era artístico, apenas um pequeno passo de ser declarado político, estava no coração do grupo Fluxus, um coletivo amplo internacional de escultores, pintores, poetas e artistas performáticos que começou a se formar em 1962. [...] Artistas afiliados ao Fluxus frequentemente entendiam seu trabalho em termos políticos, embora geralmente evitando pronunciamentos dogmáticos [...]. Fluxus resistiu às transformações da vida em arte, acreditando que as duas já eram inseparáveis (ibid., p. 452).

O Fluxus contou com diversos manifestos. Em um deles, de 1963, Maciunas escreveu que o grupo tinha entre seus princípios: “Expurgar o mundo da doença burguesa, da cultura ‘intelectual’, profissional e comercializada [...] expurgar o mundo do ‘europanismo’! [...] Promover uma inundação e maré revolucionária na arte, promover arte viva, antiarte [...]” (ibid., p. 453).

Para além de seu caráter abertamente (e especificamente) político, o Fluxus consistia frequentemente em obras nas quais o artista estava em seu centro e, consonante a seu nome, muitas vezes apostava no processo artístico em lugar de um estado ou obra final. A arte gestual, gestualismo ou *action painting* era uma constante; em tempo, por volta da década de 1970, seria denominada de *performance art*, ou arte performática. Para aprofundar-nos sobre o propósito filosófico-estético do Fluxus: “O objetivo em vista é abolir a fronteira entre a arte e a vida, através de uma arte que se concebe como uma ‘filosofia ativa da experiência’ (Ken Friedman)” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 283).

Entre outros movimentos relevantes ao contexto artístico europeu na década de 1960, vale enfatizar, por fim, a Internacional Situacionista ou IS (*Situationist International*), criada em 1957 e dissolvida em 1972. Desde o nome, a organização se assemelhava à Internacional Socialista, fundada poucos anos antes — em 1951 — e não por acaso. Assim como o Fluxus, a IS trazia elementos evidentes de neodadaísmo e reunia artistas vanguardistas; entretanto, seu conteúdo político era ainda mais intenso, radical e abertamente de esquerda (HOPKINS, 2000, p. 163). Além disso, entre os membros da Situacionista também estavam muitos intelectuais, o que reforça a crescente proximidade entre artistas, cultura e meio acadêmico.

O fundador da IS foi o intelectual francês Guy Debord, teórico marxista que cofundou, ainda, a Internacional Letrista (*Letterist International*), também francamente esquerdista, com artistas e intelectuais radicais. Adicionalmente, Debord participara brevemente do grupo *Socialisme ou Barbarie* — do qual Jean-François Lyotard também fora membro por uma década, antes de se tornar um expoente do pensamento pós-modernista. Lembro que o uso de “pensamento pós-modernista”, neste trabalho, é feito a título de simplificação; admitidamente, não há unidade no pensamento associado ao período, mas muitos autores ficaram marcados desta forma por suas ideias no contexto.

Debord, por fim, escrevera o manifesto da Internacional Situacionista, em que prenuncia uma releitura de “O Capital”, de Karl Marx. Este caso ilustra com clareza a relação cada vez mais estreita entre artes, academia e ativismo político — virtualmente sempre do mesmo viés ideológico —, a exemplo da referida ascensão da Nova Esquerda nos EUA.

Em livro dedicado à Internacional Situacionista, a filósofa Sadie Plant indica de que modo o grupo influenciou fortemente intelectuais como Jean Baudrillard. A exemplo de Debord, Baudrillard viria a ser um dos destaques do pensamento pós-modernista, após uma proximidade com o pensamento marxista (PLANT, 1992, p. 5–6 e 35). Isto robustece a complexa (se aparentemente paradoxal) relação entre (neo)marxismo e pós-modernismo. Já no prefácio, a autora afirma sobre a IS que “[s]eu propósito exposto era transformar a sociedade, e ele permanece de valor inestimável àqueles que compartilham de seus objetivos revolucionários” (PLANT, 1992, Prefácio, s. p.). Pouco adiante, a autora refina as ideias que animam o movimento:

Muitos aspectos de sua teoria podem ser encontrados no pensamento marxista e na tradição da agitação artística de vanguarda que inclui movimentos como o Dada e o surrealismo. Mas o movimento também se posiciona em uma linha menos distinta de um libertarianismo de busca de prazeres, resistência popular e luta autônoma, e sua postura revolucionária deve muito a essa tradição difusa de rebelião não ortodoxa. Com seu início em um meio artístico, a IS finalmente desenvolveu uma posição mais abertamente política, a partir da qual seus membros deram plena expressão à sua hostilidade a todos os aspectos da sociedade existente (ibid., p. 1).

Para finalmente selar a década de 1960 é imperativo mencionar os protestos de maio de 1968 em Paris, parcialmente animados por grupos de artistas e intelectuais — em particular, pela Internacional Situacionista (HOPKINS, 2000, p. 164). Mesch destaca que “[d]epois de 1960, a política começou a ter menos a ver com narrativas nacionalistas e com coletivos baseados em classe — apesar de que os últimos ainda tiveram um papel considerável na agitação de 1968” (2013, p. 1), ou seja, o classismo de teor marxista — o mesmo que estava a ser reinterpretado em aspectos identitários, tais como raça, sexo, gênero etc.

A efervescência social e política, sobretudo com jovens estudantes nas ruas, ainda confunde quando se tenta avaliar o que aconteceu de fato em Paris, no ano de 1968.

Tornou-se um clichê referir-se a maio de 1968 na França como uma “interpretação em busca de um evento”. Como muitos críticos apontaram, esta designação falha em explicar o significado real dos “eventos”, pelo fato de que maio de 68 foi um dos maiores movimentos de massa da história francesa — numericamente, geograficamente e sociologicamente — e uma das crises políticas mais agudas na França do pós-guerra (ROBCIS, 2014, p. 267).

A cultura dos anos de 1970 traz indícios ainda mais evidentes do pós-modernismo quanto à relativização ou mesmo desintegração de referenciais e regras. A arte da década, entretanto, não seria tão explosiva em novidades quanto a dos anos de 1960. Em *What Art Is* (“O que é a arte”), Danto caracteriza a década de 1970 como um momento em que “[...] a

configuração social do mundo da arte mudou” (DANTO, 2013, p. 22). Em termos artísticos, o autor pontua em outro livro que a década de 1970 “[...] parecia dez anos de nada demais” (DANTO, 2014, p. 13). O filósofo lembra que houve movimentos esporádicos, tais como o *Pattern and Decoration* (P&D; Padrão e Decoração), nos EUA, de alguma expressão. Mas nada comparável às “[...] imensas convulsões dos anos de 1960” (ibid.). E Danto amarra a década, quanto à História das artes, assim: “Os anos de 1970 foram uma década em que deve ter parecido que a História perdeu seu caminho. Ela havia perdido o caminho porque nada como uma direção discernível parecia estar surgindo” (ibid.).



Figura 17 — “Cotton Seed”, Robert Zakanitch (1975). Pintura em acrílico sobre tela. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/robert-zakanitch/cotton-seed-1975>.

O P&D seria nas artes, de acordo com Danto, “[...] o último movimento significativo, ao menos nos EUA” (DANTO, 2013, p. 22). A iniciativa foi criada pelos pintores Robert Zakanitch (Figura 17) — cujo trabalho representava, entre outras coisas, espaços e objetos domésticos — e Miriam Schapiro, em Nova Iorque. Ambos se afastaram da estética minimalista dominante até então (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 618). A expressão “Padrão e Decoração” era usada com desdém por membros da comunidade artística, apesar dos *ready-mades* (arte feita com artigos cotidianos e produzidos em massa) de Duchamp terem dotado objetos comuns de propriedade artística, de acordo com o contexto.

No entanto, Padrão e Decoração, frequentemente abreviado para P&D, foi usado com desdém para significar trabalho de artesãos anônimos, não indivíduos de gênio

conhecido, geralmente feito com o propósito de dotar objetos mundanos ou utilitários com um elemento de prazer e deleite sensual. Essas qualidades eram consideradas secundárias em relação às preocupações mais intelectuais da alta arte (ibid.).

Mas a década de 1970 também viu uma intensificação da arte conceitual; especificamente, da arte performática. Os ecos de Marshall McLuhan na proposição central de “Os meios de comunicação como extensões do homem” (2005) soaram profundamente. A performance não apenas liberta o artista do objeto da arte, mas também acaba com restrições quanto a materiais e mídias — flexibilidade e esgarçamento de limites que ratifica a essência do pós-modernismo. Vale lembrar que, apesar de não integrarem o rol das principais artes escolhidas para análise neste trabalho, produções de rádio, TV e cinema cresciam em importância artística e cultural a cada década, afetando todas as demais áreas — enquanto colhem, nelas, algumas de suas referências. Conforme mencionado anteriormente (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 567), com o barateamento e portabilidade gradual dos equipamentos, a convergência da mídia televisiva com as artes — especialmente as performáticas — tornou-se cada vez mais comum.

Em termos de conceitualismo e *performance art*, as mulheres foram parte fundamental. Esta prevalência se misturava à expansão do movimento feminista desde 1960, o que trazia elementos políticos frequentes para a estética performática — sobretudo, quando as mulheres se viram na direção da biologia e contra o alegado machismo freudiano que teria marcado, especialmente, o expressionismo abstrato:

As mulheres estavam entre as que contribuíram mais profundamente para o desenvolvimento da Body Art [arte do corpo] durante o final dos anos 1960 e 1970. O Feminismo e o Movimento das Mulheres expuseram as consequências culturais, políticas e econômicas da biologia. Confrontando e abraçando alternadamente a máxima de Freud de que “biologia é o destino”, as artistas femininas procuraram em seus próprios corpos o meio mais eficaz para expressar seus desejos, medos e frustrações (ibid., p. 569; observação minha).

Marina Abramovic foi um ícone das artes corporais na década de 1970. Em sua performance “Ritmo 10” (1973; Figura 18), a artista nascida na Sérvia utiliza um gravador e 20 facas. Abramovic grava seus próprios sons enquanto utiliza as facas, uma a uma, com a mão direita e tenta acertar, velozmente, os espaços entre seus dedos abertos da mão esquerda. Quando ela acidentalmente se corta, troca para a faca seguinte — todos os sons são gravados, tanto da faca quanto dela mesma. Então, depois de usar todas as facas, a artista recomeça da primeira lâmina, mas coloca o gravador para tocar o registro sonoro da rodada anterior.



Figura 18 — “Ritmo 10”, Marina Abramovic (1973). Arte performática. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/marina-abramovic/rhythm-10>.

Para Arnason e Mansfield, trata-se de uma performance ritualística que “[...] evoca os efeitos duradouros de traumas e a relação íntima entre memória (psíquica e histórica) e o corpo” (ibid.). A própria artista disse que “[n]esta performance, os erros do passado e aqueles do presente são síncronos” (ibid.). Até hoje, a arte de Abramovic — excêntrica a ponto de usar sangue, leite materno e sêmen — é muito apreciada por políticos e intelectuais mundo afora.

Nos aspectos sociais e culturais, a segunda metade da década de 1970 continuou a vivenciar e a lidar com as primeiras consequências dos movimentos da denominada contracultura, associados fortemente à Nova Esquerda, como já visto; inclusive, na relação próxima entre arte performática e o feminismo. No entanto, os traços pós-modernistas de relativização de limites diversos — estéticos, intelectuais e morais — ficariam mais evidentes.

Como um dos elementos mais extremos do movimento de contracultura, a North American Man/Boy Love Association (“Associação Norte-Americana do Amor entre Homens e Garotos”), ou NAMBLA, foi fundada em 1978. A organização propunha, abertamente, a eliminação da idade de consentimento sexual e, por consequência, que adultos pudessem ter relações sexuais livremente com crianças.

Em sua criação e especialmente nos primeiros anos, a NAMBLA contou com o apoio de parte dos grupos alinhados com o movimento gay, como o ILGA (Associação Internacional de Lésbicas e Gays). Em livro sobre a história internacional do movimento LGBT, a historiadora Laura Belmonte registrou a repercussão muito negativa da ILGA, ainda em 1993, ter entre seus membros a NAMBLA e, por exemplo, o Vereniging Martijn, “um grupo pedófilo

holandês” (BELMONTE, 2021, p. 159). A ILGA perdeu seu status consultivo em 1994, após embates políticos nesta conjuntura e mesmo após expulsar três grupos alinhados com a abolição da idade de consentimento para relações sexuais (ibid., p. 159–160).

Estas e outras circunstâncias relacionadas foram também registradas e, mais recentemente, divulgadas a partir de uma longa investigação à época do Federal Bureau of Investigation (FBI). A análise foi parcialmente registrada em mais de quinhentas páginas de documentos obtidos por meio de leis de liberdade de informação e transparência dos EUA (FBI, 2008). Na matéria “*Boy Crazy*” (no contexto, algo como “Louco(s) por meninos”) para a Boston Magazine em 2006, o escritor franco-americano Benoit Denizet-Lewis, abertamente gay, declara que a NAMBLA seria “[...] um grupo fundado principalmente por esquerdistas excêntricos e amantes de meninos” (DENIZET-LEWIS, 2006). Denizet-Lewis escreve, ainda, que a NAMBLA fora gradualmente abandonada pelo ativismo gay para que este último ganhasse ou recuperasse simpatia diante das correntes principais da sociedade em geral, o chamado mainstream.

Embora os fundadores da NAMBLA nunca esperassem que o movimento gay mainstream fosse tão radical quanto eles, eles também nunca esperaram que a cultura gay se desfizesse de seu radicalismo sexual pré-AIDS e abandonasse os amantes de meninos em nome da legitimidade junto ao mainstream (DENIZET-LEWIS, 2006).

Esta ruptura com padrões e narrativas até então estabelecidos — que envolve uma relativização de ordem sociocultural, comportamental e moral — bastante representativa do pós-modernismo, teria outra manifestação similar, na mesma época e de grande peso na Europa. Ainda no fim da década de 1970, dezenas de artistas e intelectuais, em sua maioria franceses e de inclinação política à esquerda, apoiaram uma petição para abolir a idade de consentimento sexual. Assim, seriam descriminalizadas as relações sexuais que os signatários supunham consensuais entre crianças e adultos — a intenção era pressionar os políticos franceses neste sentido. Entre os nomes que assinaram o documento enviado ao parlamento francês em 1977 estavam vários membros da elite pensante, sobretudo marxistas, frankfurtianos, pós-estruturalistas e/ou pós-modernistas, como: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Louis Althusser, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre.

A partir de meados de 1977, o assunto fora debatido em programas de rádio e estampou matérias de publicações. Em particular, teve o apoio do jornal parisiense *Libération*, o *Libé*, sempre francamente alinhado à esquerda política e cofundado por Jean-Paul Sartre em 1973

como consequência dos protestos de maio de 1968 no país. Uma imagem destacada em edição de novembro de 1978 do *Libération* trazia uma menina pequena (talvez com 6 ou 7 anos) a segurar o órgão genital de um homem adulto enquanto pratica sexo oral nele. Acima, o título *Apprenons l'amour à nos enfant* (“Vamos ensinar o amor a nossas crianças”). Por registro: em maio de 2022, pesquisar esta frase no Google ainda revela rapidamente a imagem em questão.

Por fim, vale mencionar o estudo do historiador francês Jean Bérard sobre discursos políticos e a associação de sexualidade a menores do fim da década de 1970 até 1990, com foco na França. Para além do exemplo do *Libération* dado há pouco, é possível perceber a porosidade das mídias e do meio intelectual ao assunto, amplamente abordado, e as pressões políticas e culturais em seu entorno (BÉRARD, 2014). Que fique claro: o objetivo aqui não é empreender cruzada ética, mas ilustrar com exemplos importantes que unem a classe intelectual, cultura e política na relativização de limites antes sólidos, em vários aspectos, algo evidente ao fim da década de 1970. E mostrar, ainda, que isto configura, em parte que seja, causa e consequência do ciclo pós-modernista, desde as artes, passando pela cultura e alcançando filosofia e política — as quais, por sua vez, retroalimentam as duas primeiras.

Em uma ponte entre decênios, Hodge enfatiza que o neoexpressionismo surgira por volta de 1960, na Alemanha (2008, p. 192). O estilo se desenvolvera nos últimos idos de 1970 como uma antítese ao minimalismo frio, “[...] em um estilo áspero e bruto que expressou os extremos da emoção violenta” (ibid., p. 179). Mas o neoexpressionismo floresceu, de fato, nos

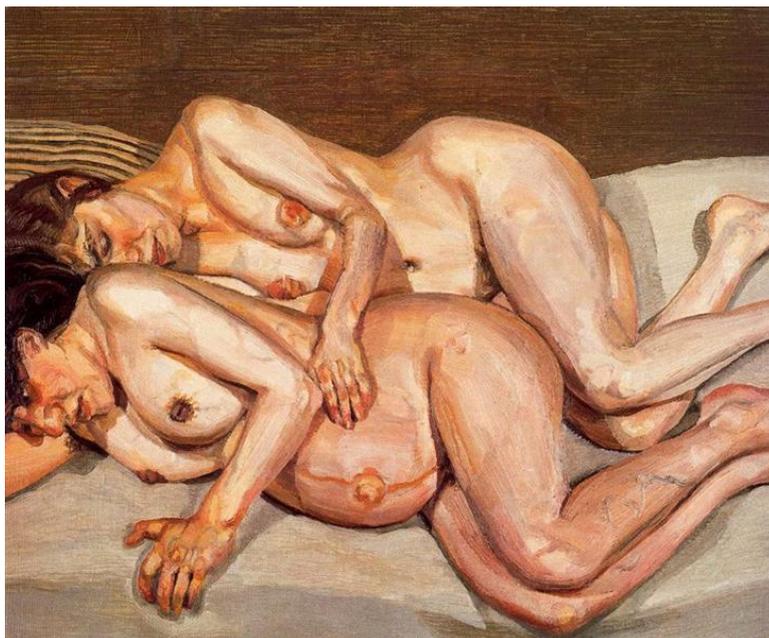


Figura 19 — “Annie e Alice”, Lucian Freud (1975). Óleo sobre tela.
Fonte: <https://www.wikiart.org/en/lucian-freud/annie-and-alice-1975>.

anos de 1980, particularmente nos EUA, Alemanha e Itália. Enquanto isso, na Inglaterra, os pintores mais importantes do pós-guerra — Lucian Freud (Figura 19) e Francis Bacon — retornavam ao corpo para fazer arte expressiva que lidava com “[...] a existência humana, identidade e sexualidade” (ibid.). Lucian era, de fato, neto de Sigmund Freud, pai da psicanálise.

Os anos de 1980 também viveram um reavivamento do ativismo ambiental, que já fora relevante nos idos de 1960 com a mobilização intelectual e política em torno da Nova Esquerda. Mesch destaca os desastres ecológicos com a usina nuclear de Chernobyl, na Ucrânia, em 1986; e o vazamento de óleo da Exxon Valdez em 1989, no Alasca. Neste contexto, a arte ambiental ganhou impulso, bem como sua contribuição para o ativismo político na área (MESCH, 2013, p. 11).

Danto sugere que a história da arte teria alcançado seu limite na década de 1980. Assim como afirmara sobre a década anterior, o autor diz que nada de mais acontecera nos anos de 1980 — ao menos ao nível de importância de uma mudança na direção histórica das artes (DANTO, 2014, p. 13). Merecedor de atenção, só mesmo o neoexpressionismo. No entanto, este não teria movido a história das artes em um novo sentido.

Então, o neoexpressionismo ascendeu de uma só vez no início dos anos de 1980 e deu às pessoas a impressão de que uma nova direção fora encontrada. E então, de novo, a sensação de nada de mais, ao menos no que diz respeito a direções históricas. E então a sensação nascente de que a ausência de direção era o traço definidor do novo período, que o neoexpressionismo era menos uma direção do que a ilusão de uma. Recentemente [a primeira edição do livro é de 1997], as pessoas começaram a sentir que os últimos 25 anos, um período de tremenda produtividade experimental nas artes visuais com nenhuma direção narrativa a partir da base de que outras seriam excluídas, se estabilizaram como norma (ibid.; observação minha).

Bastante diferente da ordem plástica geralmente bem-estabelecida nas artes modernas e modernistas em estilos e movimentos sólidos, o período pós-modernista também seria caracterizado, desde as artes e sob o olhar de Danto, como um momento que não é marcado por nenhum estilo em particular, nem estética específica alguma. Até mesmo quando Danto fala sobre a aparente estabilização, desde a década de 1970, de uma clara falta de direção narrativa nas artes, isto remete às palavras de Lyotard sobre o pós-moderno, quando o autor tenta defini-lo como incredulidade diante dos metarrelatos (2002, p. XVI) e a conseqüente crise e queda das grandes narrativas. Tais narrativas tinham e têm por efeito — e em muitos casos, por objetivo — guiar e/ou ordenar a sociedade e suas mais diversas áreas de atuação, como as artes, de determinado modo e/ou em certa direção. Voltemos à década de 1980 nas artes e cultura.

O relativo esvaziamento e a falta de direção histórica e narrativa do pós-modernismo na década de 1980 podem ser explicados, possivelmente e em parte, pelo crescente elemento

político nas artes. Mesch recorda que a politização da arte já vinha, gradualmente, se tornando uma realidade mais intensa:

No início da Guerra Fria, a situação da arte e da política nos Estados Unidos era altamente complexa e foi vigorosamente debatida por historiadores da arte. Na década de 1970, críticos e historiadores de arte americanos argumentaram que uma politização da arte também ocorreu nos Estados Unidos, centrada no uso pelo governo da pintura abstrata americana em grande escala das décadas de 1940 e 1950 — ou seja, o movimento conhecido como expressionismo abstrato (MESCH, 2013, p. 33).

A autora destaca que, naquele contexto de Guerra Fria, o governo americano esteve marcadamente anticomunista, com políticos como Joseph McCarthy em atividade. As próprias instituições artísticas, críticos e outros do mundo das artes teriam “[...] defensivamente remodelado as noções políticas radicais de marxismo ou trotskismo que antes foram associadas com pintura vanguardista ou abstrata em Nova Iorque” (ibid., p. 33–34). Em seu lugar, ficou uma noção generalizada de cultura existencialista divergente. O próprio governo dos EUA, consciente disto, usaria este esquerdismo ou socialismo mais suave para galvanizar “[...] apoio aos EUA entre a crescente intelectualidade esquerdista não alinhada na Europa Ocidental (principalmente na Itália e na França), e possivelmente também na URSS” (ibid.).

Semelhante a Mesch, Danto afirma que desde a década de 1970 teria ocorrido a inclinação da arte na direção da política.

Penso que o fim do modernismo não aconteceu cedo o bastante. Pois o mundo das artes dos anos 1970 estava cheio de artistas empenhados em agendas que não tinham muito a ver com pressionar os limites da arte ou estender a história da arte, mas com colocar a arte a serviço deste ou daquele objetivo pessoal ou político (DANTO, 2014, p. 15).

O autor também enfatiza em outra publicação que, especialmente a partir da década de 1980, a politização da arte se intensificou — sobretudo, ligada a movimentos sociais e políticos de viés identitário que se misturavam à cultura, como já abordado aqui: mulheres, negros, gays etc. Até aquele momento, a autoridade procurada pelas pessoas para saber qual seria a próxima direção das artes era o crítico Clement Greenberg. Não mais.

Mas em 1984 o reinado de Greenberg estava praticamente encerrado. Em vez de movimentos artísticos, movimentos políticos como o feminismo começaram a exigir espaço para mostrar seu trabalho. O multiculturalismo foi menos um movimento do que uma decisão curatorial de apresentar a arte de negros, asiáticos, índios americanos e gays de ambos os sexos (DANTO, 2013, p. 22).

A politização ficou ainda mais evidente quando a polêmica passou a ser, com cada vez mais frequência, um recurso e/ou consequência da arte. Foi o caso da fotografia de Andres Serrano nomeada *Piss Christ* (1987), algo como “Mijo em Cristo”. A imagem trazia um crucifixo em foco, imerso em um líquido alaranjado que seria a urina do artista. Serrano se declarou surpreso com a repercussão da foto e afirmou que ele próprio seria católico. No Senado dos EUA, uma reprodução da foto foi rasgada em revolta contra o alegado desrespeito à religião (HOPKINS, 2000, p. 236), em outro choque da arte com a realidade, com a cultura e com a política.

Vale apontar que Hodge também caracteriza a pós-modernidade como um momento em que a realidade vivida e as artes se encontram de novo, com valorização de questões caras aos referidos movimentos sociais e políticos: “Vida e arte estavam de repente juntas novamente. Questões de identidade — marginalizadas sob o modernismo — de repente se tornaram relevantes. A desconstrução, a diversidade e a reciclagem e/ou apropriação dos temas foram fortemente incentivadas” (HODGE, 2008, p. 198).

Deve-se recordar que “desconstrução” é um termo criado por Jacques Derrida na década de 1960 que questionava assunções básicas da filosofia, lógica e linguística ocidentais. Uma forma de compreender o conceito: a desconstrução veio a ser a ferramenta principal de ressignificação pós-estruturalista (e pós-modernista) da realidade desde a frase e a palavra, tal que o sentido de um texto não estaria aprisionado nele próprio (DERRIDA, 1997, p. 21 e 23–24). Como vimos, um caminho com algumas semelhanças foi trilhado por Barthes. Ainda voltaremos a Derrida e à desconstrução em mais detalhes.

A respeito de eventos mundiais marcantes, e que certamente contribuíram para a politização das artes registrada anteriormente, os anos de 1980 terminaram com a queda do muro de Berlim (1989). Construído em 1961 pelos comunistas, a barreira tinha o objetivo de impedir o contínuo êxodo de habitantes da Alemanha Oriental, em fuga da fome e da pobreza do comunismo para o lado capitalista Ocidental, em relativa prosperidade. O muro foi finalmente derrubado em 1989 — e, com ele, a divisão do mundo pela Guerra Fria. Apesar disso, o embate entre capitalismo e comunismo teria muitas edições pelo mundo entre 1945 e 1990, inclusive na África e no Oriente: Cuba, Polônia, Etiópia, Angola, Laos, Coreia do Norte, Camboja, Indonésia e Vietnã, entre outros.

O exemplo mais trágico: a Grande Revolução Cultural Proletária de Mao Tsé-Tung, na China (1966–1976). Mao queria expurgar elementos burgueses da cultura e preservar o comunismo, em mais uma releitura do marxismo-leninismo; terminou com o maior genocídio da História da humanidade, com algo entre 20 milhões e 43 milhões de mortos somente com a

fome generalizada (COURTOIS *et al.*, 1999, p. 464). O número total de mortos na China de Mao alcançaria entre 44,5 milhões e 72 milhões (ibid.; NECROMETRICS, 2011), além do massacre do Tibete, sem par na História mundial.

Após a morte de Mao em 1976, em meio a um governo de transição com Deng Xiaoping, os protestos se espalharam pela China e, em 1989, tiveram seu apogeu na Praça da Paz Celestial. Apesar do nome, foi nesta praça que cerca de mil estudantes e civis em geral (COURTOIS *et al.*, 1999, p. 464), que queriam liberdade de expressão, de associação e o fim da corrupção do Partido Comunista da China, sofreram um massacre pelas forças militares do regime.

Na década de 1990, a pintura encontrou a arte pop, a linguagem publicitária e, por vezes, a fotografia na Alemanha. Sigmar Polke foi um dos nomes mais marcantes nesta união de referências aparentemente muito distintas: “o pós-modernista exemplar” (HODGE, 2008, p. 198). O artista, que estudou sob o performático e rebelde Joseph Beuys, usava referências culturais e políticas da história alemã e criava narrativas a partir da combinação dos mais diferentes materiais dentro de uma tela, tais como tinta doméstica, serigrafia, transparências e objetos comuns.

Gerhard Richter, aluno de Polke, buscava na fotografia e em outras mídias uma variedade de estilos e recursos: mais um indício das graduais multimídiação e transmídiação dos processos criativos, as quais se tornariam ainda mais complexas ao longo da década e além. A obra “Ema (nua descendo a escada)”, de 1992 (Figura 20), tem uma história que reforça este entrelaçamento e certa rebeldia. Em verdade, a imagem de 1992 é uma fotografia tirada por Richter de uma pintura a óleo feita por ele mesmo décadas antes. Esta obra, por sua vez, fora pintada em 1966 pelo mesmo Richter a partir de uma fotografia polaroide de sua então esposa, Ema. Trata-se, ainda, de uma homenagem a Duchamp, com nome similar à obra produzida pelo francês e vista aqui no capítulo anterior.

Polke e Richter são enquadrados comumente no estilo *new european painting*, ou pintura nova europeia. Outro alemão, Martin Kippenberger, também exemplifica o pincel pós-moderno: comumente, usa o próprio corpo para fazer arte e zomba das tradições da pintura (ibid.), em mais um aceno, involuntário ou não, a algum resquício neodadaísta. Também na Europa, a Inglaterra — que até então não dera muita atenção às artes visuais (HOPKINS, 2000, p. 237) — começou a experimentar uma revitalização artística exatamente nesta área, particularmente em Londres. Diante de um ambiente, até então, pouco estimulante para seu trabalho, “[...] um grupo de alunos que então estudava no Goldsmiths College, em Londres, decidiu tirar vantagem do *ethos* empreendedor do thatcherismo” (ibid.).



Figura 20 — “Ema (nua descendo a escada)”, Gerhard Richter (1992). Fotografia. Fonte: <https://www.wikiart.org/en/gerhard-richter/ema-1992>.

Ainda no fim de 1988, Damien Hirst conseguiu junto a empresários um prédio abandonado para que ele e seus parceiros na arte pudessem realizar exposições. Nos anos seguintes, Hirst e outros como os escultores Sarah Lucas, Anya Gallaccio e Mat Collishaw, além do pintor Gary Hume, alcançaram grande proeminência sob a bandeira “yBa”, ou *young British artists* (jovens artistas britânicos). Já nos anos de 1990, a arte do grupo se consolidou em inúmeras exposições nacionais e internacionais (ibid., p. 238).

Nos EUA de 1990, continuava a tendência iniciada no fervor político do decênio de 1960 que reunia arte, política e raça. Faith Ringgold representou esta tendência em arte de duas e três dimensões — especialmente por meio de colchas e costuras — que consistia em “[...] análise social racialmente informada de forma a conectar alta arte e tradições populares” (ARNASON; MANSFIELD, 2013, p. 583). Ringgold contava histórias, por exemplos, de escravos negros e outros temas infantis, misturando narrativa e forte consciência política (ibid.). Além de Ringgold, David Hammons e Robert Colescott trouxeram a política racial para a primeira fila das artes nos EUA (ibid., p. 584–585).

Hammons ficou conhecido por suas enormes esculturas de montagem (*assemblage*), tais como *Higher Goals* (1986), algo como “Objetivos mais elevados”, mas com um trocadilho, em

inglês, com referência esportiva: a obra era uma gigantesca tabela de basquete. Entre as possíveis interpretações, *Higher Goals* (1986) faria uma alusão a um esporte muito popular entre jovens negros dos EUA, mas que, em vez de se limitarem a ele, poderiam buscar outras metas (intelectuais, profissionais etc.). Hammons ainda marcou seu lugar por obras como *African-American Flag* (1990), uma bandeira dos EUA com as cores pan-africanas, um aceno para o pós-nacionalismo em ascensão. Como seu mentor, Charles White, Hammons explorava a arte gráfica “[...] para lidar com as injustiças sofridas pelos afro-americanos nos Estados Unidos e usou seu trabalho para mover a comunidade negra das margens para o centro como um assunto digno da arte contemporânea americana” (MESCH, 2013, p. 59–60).

Como no caso da arte racialista, a história da arte feminista também tem sua origem mais evidente entre 1960 e 1970, em meio à intensificação dos movimentos sociais e políticos ligados à Nova Esquerda e, mais especificamente, com a ascensão da primeira onda do feminismo (MESCH, 2013, p. 99). No entanto, talvez por conta do amadurecimento de novas mídias e do arcabouço teórico daqueles movimentos, os anos de 1980 e 1990 viram uma solidificação do que pode ser chamado de arte política identitária: sobretudo, racial (ou racialista); gay ou queer; e feminista.

Sobre esta última manifestação de leitura identitária da realidade aplicada às artes, as estadunidenses Cindy Sherman e Barbara Kruger são destacadas por Mesch em capítulo dedicado aos vários feminismos. Elas ascenderam no início dos anos de 1980 “[...] como feministas pós-modernas que, de forma antiessencialista, continuaram a crítica da objetificação imagética das mulheres na cultura de massa, rejeitando a possibilidade de uma representação autêntica ou natural da mulher” (MESCH, 2013, p. 116). A arte das duas mulheres se estenderia em relevância até os anos de 1990 e além, mas com algumas diferenças interessantes.

Cindy Sherman usava a fotografia como mídia principal de sua arte e, com frequência, posava para suas próprias imagens. Em um ensaio em preto-e-branco mais antigo, entre 1977 e 1980 (*Untitled Film Stills*; Imagens de filme sem título), Sherman aparece em todas as imagens representando uma personagem feminina com roupas elaboradas em filmes B: pistoleira, esposa traidora, adolescente fujona etc. Mesch registra que muitas feministas, à época, enxergaram uma crítica ao que entendiam como papéis estabelecidos socialmente para a mulher na obra de Sherman; a artista, entretanto, se recusou de forma consistente a aceitar o manto de feminista. Mesch indica que seriam, de fato, esta imprecisão e duplicidade que aproximariam a artista da linguagem pós-moderna por décadas:

A ambiguidade dessas obras de arte em relação ao tema — a questão de saber se as imagens de Sherman realmente criticam as convenções da cultura de massa das mulheres ou se apenas repetem essas convenções sem crítica — é outro aspecto que as tornam pós-modernas (ibid., p. 117).

Já Barbara Kruger foi muito direta em seu posicionamento político e feminista, ademais ao participar da revista *Block* (1979–1989), que foi caracterizada pelo historiador da arte Andrew Hemingway como uma publicação de “vibrante radicalismo cultural” ao reunir arte, história e análise das mídias de massa. “A orientação marxista de muitas das contribuições de *Block* nos três primeiros anos do periódico foi pronunciada” (HEMINGWAY, 2006, p. 182), inclusive uma pesquisa sobre a história cultural do comunismo, de Tony Rickaby, e uma análise marxista-feminista de Jo Spence (ibid.). Barbara Kruger, de sua parte, usa de fotografias e fotomontagens desde anúncios populares para fazer críticas de ordem feminista à cultura de massa e ao capitalismo.

Em *Untitled (It's a small world but not if you have to clean it)*, algo como “Sem título (Este é um mundo pequeno, mas não se você tiver de limpá-lo)”, de 1990, a artista entende, segundo Mesch, que faz “[...] representações de representações, desta forma, mantendo uma visão antiessencialista do feminismo” (MESCH, 2013, p. 119). O trecho do anúncio usado em destaque na obra é “*it's a small world*” (“este é um mundo pequeno”) e seria uma referência à pequenez e mesquinha percebidas pela artista sobre o papel tradicional das donas-de-casa (ibid.). Na fotomontagem *Untitled (Who is bought and sold)*, algo como “Sem título (Quem é comprado e vendido)”, também de 1990, o anticapitalismo e a crítica social à objetificação das pessoas ficam mais evidentes (Figura 21).

Os anos de 1990 ainda registraram a ascensão das tecnologias digitais que moldariam as próximas décadas de todo o mundo em arte, cultura, economia, política e tanto mais: 1) a Internet como rede que conecta computadores; e 2) a Web como um programa ou aplicação que funciona desde a infraestrutura da Internet, criando teias de conteúdos variados. Apesar das histórias dessas tecnologias virem de muito antes, sua popularização e propagação mundo afora só começaram a acontecer, de fato, na década de 1990.

A Web, criada por Tim Berners-Lee em 1989, tornou-se ainda mais importante para a disseminação de informações mundo afora. Passou a contribuir para o adensamento, aproximação e complexificação de processos sociais, culturais, econômicos e políticos. Os artistas, frequentemente na vanguarda desses processos, não ignoraram a escalada da Internet e da Web. Embora já existissem interações rudimentares, em mais tempo, mesmo a pintura se

encontraria com as tecnologias digitais e os algoritmos de inteligência artificial de forma notável.

Por ora, na década de 1990, a Web ainda começava seu caminho de popularização e de penetração direta da cultura — permitindo, gradualmente, que a globalização se tornasse uma realidade. Por “globalização”, podemos entender a facilitação de processos, em especial comunicacionais e comerciais, por vias tecnológicas digitais de forma a, de modo figurado, reduzir distâncias entre países e regiões de todo o planeta. Um brasileiro do Maranhão visitar o

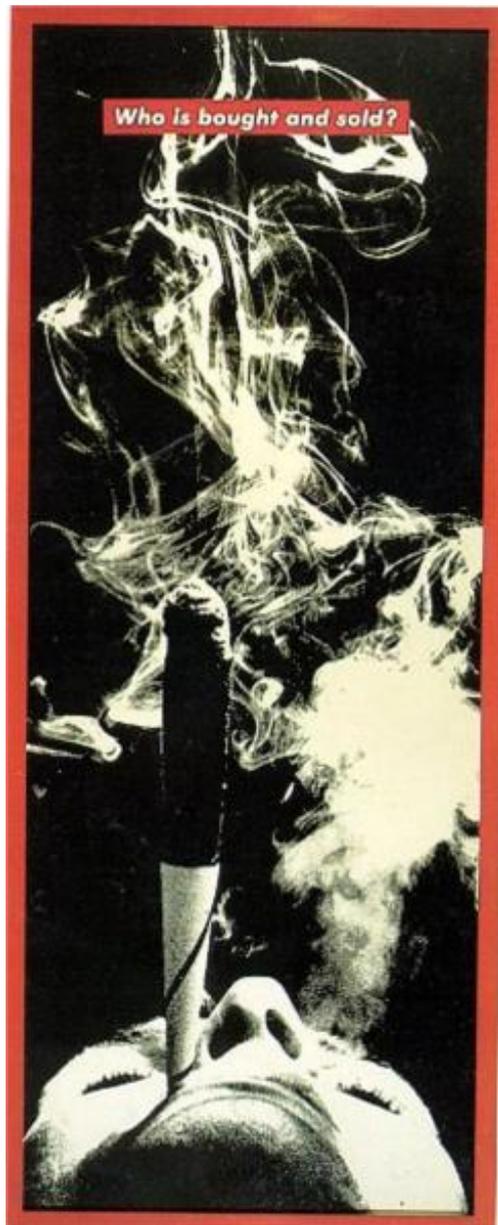


Figura 21 — “Untitled (Who is bought and sold?)”, Barbara Kruger (1990).

Fotomontagem. Fonte:

<https://www.wikiart.org/en/barbara-kruger/untitled-who-is-bought-and-sold-1990>.

Museu do Louvre via Web ou uma japonesa comprar (e, em tempo, receber) um produto mexicano em um site da Web seriam exemplos, assim como uma reunião online entre políticos e empresários de vários países.

Para rascunhar o início de um milênio, do século XXI e os anos de 2000 nas artes, será boa ideia inverter a ordem usada até aqui e começar por um evento que mudou o mundo logo no início da década: o atentado terrorista islâmico contra as Torres Gêmeas em Nova Iorque, nos EUA, com a morte direta ou indireta de quase 3 mil pessoas, em 11 de setembro de 2001. As complexidades geopolíticas, históricas e religiosas em torno do 11/9 são muitas e não contribuem para o objeto aqui, embora exijam alguma menção. O motivo: muito da arte, cultura e configurações sociais, políticas e econômicas — segurança, viagens, uso da Web etc. — de todo o planeta foi afetado pelo ato de terror, por seus desdobramentos e simbolismos.

O simbolismo mais óbvio do 11/9: a derrubada de um ícone do poder dos EUA, literais torres de grandeza, pujança financeira e influência nacional e internacional. De forma menos evidente (e, neste caso, tardia), o 11/9 significou também um ataque à arquitetura modernista em seu ápice — e foi exatamente na arquitetura (e em sua destruição) que registramos a transição dos períodos modernista à pós-modernidade. Sobretudo, no episódio trazido aqui da demolição do conjunto habitacional de Pruitt-Igoe, também nos EUA (HARVEY, 2008, p. 45). Coincidência adicional: ambos os projetos arquitetônicos Pruitt-Igoe e as Torres Gêmeas foram idealizados pelo arquiteto nipo-americano Minoru Yamasaki. Sob as ruínas e cores cinzentas do 11/9 — e de suas consequências, como a Guerra do Iraque (2003), a elevação de medidas de segurança, da desconfiança e até da paranoia — é que se deve, pois, começar a enxergar as manifestações estéticas deste decênio.

A análise da arte a partir do ano 2000 começa a encontrar a barreira da recência e, assim, da perda inevitável de precisão e de lucidez acerca do que seria mais relevante e característico da época. A lista de movimentos artísticos em potencial, já no início do século XXI, é vasta: neominimalismo, arte transgressora, pós-pós-modernismo (que não será considerado aqui sequer como conceito), intentismo, excessivismo, entre muitas outras. Além dessas, há o desenvolvimento gradual das mais variadas artes ligadas ao meio digital, tais como: *pixel art* (ou arte de pixels), *Internet art* (ou arte da Internet), *vaporwave*, bem como arte eletrônica, de computador ou digital em geral. Esta vasta gama de movimentos e estilos, da qual apenas uma pequena parte foi listada aqui, também ilustra a profunda fragmentação estética que integra o pós-modernismo. E a pintura, que bem nos acompanhou até aqui — como segue no século XXI?

Hodge, em livro que lida especificamente com a pintura, admite que esta arte, para muitos, foi “declarada morta” à medida que avançamos no século XXI. A autora, entretanto,

recusa a ideia. Ela acredita que a pós-modernidade concedeu liberdade aos pintores e que a arte ganhou em possibilidades, apesar de, também por isso, ser caracterizada, agora, por ambiguidade, um “espírito de incerteza” em “tempos de insegurança”.

À medida que avançamos no século XXI, nenhum estilo de pintura domina; em vez disso, existe uma vasta gama de estilos que coexistem. A pintura, embora muitas vezes declarada morta, continua a mover os espectadores tanto quanto antes. A era pós-modernista deu aos pintores a liberdade de determinar sua escolha do tema e a maneira como eles escolhem pintá-lo. O pós-modernismo também significa que os artistas tomam emprestado por atacado de estilos anteriores, agora que a ideia de originalidade e autenticidade está moribunda; é precisamente essa ambiguidade e dúvida que são reconhecidas como estando no cerne das coisas. Parece quase grosseiro destacar apenas alguns dos artistas que trabalham atualmente, mas é verdade que os artistas contemporâneos que encerraram este capítulo criaram um novo estilo de pintura distinto; seu espírito de incerteza e desconforto parece espelhar aspectos de nossos tempos de insegurança (HODGE, 2008, p. 179).

O que parece mais bem definido é que, especialmente por conta dos avanços tecnológicos digitais — em particular, da Web — há uma integração cada vez maior entre pessoas e comunidades de artistas por todo o mundo, desde o contexto do que veio a ser chamado também de globalização. Esta trata de maior integração via tecnologias (digitais) entre indivíduos e grupos de vários países. A globalização cria a infraestrutura e, assim, tende a favorecer fenômenos de caráter internacional, global e/ou transnacional, movendo gradualmente o planeta em uma direção ainda mais pós-nacional. Deve-se notar, entretanto, que estes processos, em boa parte, ocorrem especialmente em países ocidentais e/ou de tradições ocidentais.

Em âmbito geopolítico e econômico, o que pode ser chamado de globalismo — não deve ser confundido com globalização — tem pouca ou nenhuma relação com os votos dos pagadores de impostos e cidadãos de cada país. A lógica pós-nacional fortalece, progressivamente, as decisões de burocracias e ordens supranacionais como a ONU (Organização das Nações Unidas), o FEM (Fórum Econômico Mundial) e blocos como a UE (União Europeia). Ao mesmo tempo, derruba — literal e metaforicamente — fronteiras nacionais, com fluxo de imigrantes e refugiados de forma majoritária (em muitos casos, exclusivamente) para dentro de países ocidentais. Finalmente, além das implicações culturais e econômicas, há alterações paulatinas nas próprias democracias: tais movimentos alteram gradualmente as composições demográficas e, portanto, votantes de cada país.

Por tudo isso, interna e externamente ocorre o enfraquecimento dos Estados Nacionais do Ocidente, com o esvaziamento gradual de suas democracias a partir da valorização cada vez maior das decisões de órgãos internacionais que não foram eleitos pelos cidadãos daqueles

países. Deve-se destacar que, embora a politização, a retórica e os ruídos em torno da questão do chamado globalismo sejam abundantes, inclusive associando a simples menção do termo a “teoria da conspiração”, o tema é tratado abertamente há anos. Inclusive, por teóricos inseridos no mainstream como o cientista político e fundador da consultoria de riscos Eurasia Group, Ian Bremmer — por exemplo, em seu *Us vs. Them: The Failure of Globalism* (2018).

Este pano de fundo descrito aqui também integra o quadro sobre o qual arte e cultura se manifestam a partir do início do século XXI. Em capítulo dedicado à “Arte contemporânea e globalização”, Arnason e Mansfield expõem um paradoxo curioso: “Mesmo que cada vez mais países experimentem autonomia política, econômica e cultural, as forças da globalização estão costurando o mundo conjuntamente, de forma mais próxima do que nunca” (2013, p. 729). Os autores enfatizam o caráter transnacional ou pós-nacional:

Os atuais sistemas econômicos operam com pouca consideração pelas fronteiras nacionais. [...] A concepção econômica da globalização também pode ser estendida para levar em conta as condições culturais contemporâneas. Assim como a noção de um produto “americano” ou “japonês” agora está obsoleta, a ideia de culturas nacionais também está se desgastando. As tecnologias de comunicação, especialmente televisão por satélite e Internet, estão contribuindo para culturas fluidas e híbridas que se aglutinam em torno de pessoas com interesses comuns, sejam eles sociais, religiosos, artísticos ou emocionais (ibid.).

Deve-se lembrar, como visto anteriormente desde Danto, que o termo “contemporâneo” aqui diz respeito tão somente à recência da arte referida, não a um período da história e/ou da história das artes. Em outras palavras: estamos a analisar a arte contemporânea pós-moderna. Ou, ainda, arte contemporânea da pós-modernidade.

Outro aspecto lembrado por Arnason e Mansfield é que, por volta de 2013, o mercado da arte já se tratava de um negócio multibilionário e que, diante das pressões de negociantes e casas de leilões internacionais, “[...] preocupações estéticas e éticas necessariamente ficam atrás das margens de lucro” (ibid., p. 730), o que também ecoa mais críticas ao capitalismo ou, sob a terminologia cada vez mais comum, ao neoliberalismo. Este ímpeto também se mistura a outro elemento político e cultural que encontra suas manifestações nas artes do século XXI: o pós-colonialismo.

O professor de literatura pós-colonial Masood Raja define o pós-colonialismo como um ramo de estudos que tratam de “[...] experiências humanas que foram tradicionalmente silenciadas ou marginalizadas por grupos ou discursos dominantes” (RAJA, 2019). O pós-colonialismo diz respeito, ainda, a origens nacionais e raça: seu lugar e valor aos olhos de grupos dominantes. Também trata de áreas geográficas que estiveram sob o comando direto ou

indireto de grandes poderes mundiais. O próprio professor revela, de modo mais específico, que suas aulas de literatura tipicamente alcançam as artes de ex-colônias europeias na África, Ásia e no Caribe (ibid.).

Raja ainda aborda os impactos do pós-colonialismo em outros campos de estudo, quando afirma que o mesmo “[...] não está mais restrito apenas a estudos literários” (ibid.). O professor indica algumas áreas e disciplinas relacionadas aos estudos sobre pós-colonialismo: arqueologia, sociologia, antropologia, estudos culturais, ciências políticas, feminismo e marxismo (ibid.). Assim, a natureza política específica e, mais notadamente, identitária das análises pós-colonialistas também ficam mais evidentes.

Em capítulo dedicado a “Identidade pós-colonial e o Movimento dos Direitos Civis” nos EUA, ambos com aspectos étnico-raciais, Mesch aborda artistas que, particularmente a partir dos anos de 1990 e para além de 2000, lidam com questões de raça, origem nacional e subjetividade (MESCH, 2013, p. 63–65). Frédéric Bruly Bouabré, por exemplo, registrava a cultura de seu povo da Costa do Marfim, que fora colônia da França e obteve sua independência em 1960, em desenhos. O artista também ilustrou várias personalidades mundiais, como o ex-presidente dos EUA, Ronald Reagan, e o Papa João Paulo II (ibid., p. 65) — Bouabré colocava datas cautelosamente em sua arte. Outros artistas africanos abordam mais frontalmente questões de opressão e racismo, como Yinka Shonibare: nascido em Londres e de ascendência nigeriana, Shonibare monta cenários com detalhes meticulosos e cenas perturbadoras. Seu trabalho mais famoso é a instalação *Gallantry and Criminal Conversation* (algo como “Galhardia e conversação criminosa”), de 2002:

[...] *Gallantry and Criminal Conversation* [...] retrata várias figuras em trajes do século XVIII, como anquinhas e sobretudos, sob uma carruagem suspensa [...]. As figuras de Shonibare não têm cabeça, mas são cuidadosamente vestidas com tecidos com estampa de cera holandesa. As figuras parecem estar envolvidas em atos sexuais que sugerem sodomia, entre outras coisas. Shonibare traz as contradições e ironia inerentes a um objeto material, um tecido africano/holandês, para sua cena quase-*tableau vivant* da história cultural europeia (MESCH, 2013, p. 65).

Neste contexto pós-colonialista emerge a pintora Julie Mehretu, conhecida por explorar abstrações em paisagens (Figura 22). A própria vida de Mehretu se mistura às mudanças socioculturais e políticas ocorridas ao longo das últimas décadas: ela nasceu na Etiópia e mudou-se para os EUA; hoje, vive em Nova Iorque. Mulher, negra e lésbica, ela é, além de artista, símbolo vivo das lutas políticas identitárias que incendiaram especialmente os EUA desde 1960, da tendência globalizante contemporânea e do pós-colonialismo na virada do século XXI. O pós-colonialismo, por sua vez, se mistura a um crescente sentimento pós-

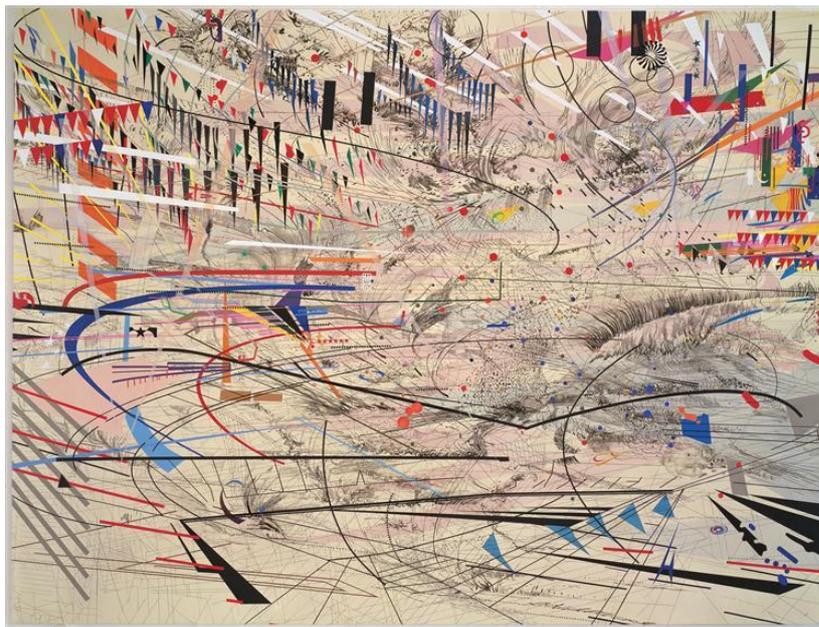


Figura 22 — “Stadia I”, Julie Mehretu (2004). Acrílico e tinta sobre tela.
 Fonte: <https://www.wikiart.org/en/julie-mehretu/stadia-i-2004>.

nacional, aplicado seletivamente a países ocidentais. Em sociedades ocidentais, qualquer ideia ou ação que apoie interesses nacionais passa a ter cada vez mais chances de ser interpretada e atacada como opressão às chamadas minorias e indício fascista. O momento — para países ocidentais — seria, pois, de abrir fronteiras, diluir referências culturais e históricas e abraçar uma lógica internacionalista, multilateral e/ou globalista.

Em 2010, Mehretu provocou reações variadas no mundo artístico ao aceitar fazer o chamado “Mural” por US\$ 5 milhões: é uma enorme obra abstrata para o banco multinacional Goldman Sachs, ícone do capitalismo e do neoliberalismo. O artista e crítico de arte Jonathon Keats, ao escrever para a revista Forbes sobre as contradições desta escolha de Mehretu, lembra que, no início de sua carreira, ela “[...] foi influenciada pela Situacionista Internacional, um grupo de artistas e intelectuais revolucionários [...]” (KEATS, 2020), como já visto aqui, de orientação socialista. Do ponto de vista artístico, Mehretu recebeu da Situacionista Internacional a influência da psicogeografia, que o grupo definia como o estudo da influência de ambientes geográficos sobre emoções e comportamentos de indivíduos (ibid.).

Os processos globalizantes, por meio das tecnologias digitais, também permitiram que artistas de regimes fechados — ou mesmo autoritários e até ditatoriais — tivessem mais oportunidades para mostrar seus trabalhos. Mais uma vez, o teor político frequentemente aflora em meio à atividade artística. É o caso do chinês Ai Weiwei, que já trabalhou com os arquitetos suíços (e ícones do modernismo minimalista por muito tempo) Jacques Herzog e Pierre de

Meuron (JENCKS, 2012, p. 737–738) na construção do estádio nacional de Pequim, em 2007, palco de eventos esportivos e de outros acontecimentos.

Ai Weiwei, nascido em Pequim no ano de 1957, é crítico desde jovem do que considera um governo ditatorial na China, controlada há décadas em regime único pelo Partido Comunista da China. Entre idas e vindas, ficou preso por mais de 80 dias em seu país natal no ano de 2011 e já apanhou da polícia local. Conseguiu sair da China em 2015 e hoje mora na Europa — já passou por Alemanha, Inglaterra e, em 2021, estava em Portugal. Sua arte ocorre, em boa parte, por meio de vídeos, o que facilita sua propagação em sites como YouTube e redes digitais como o Facebook e o Twitter.

Identificado com o conceitualismo, Weiwei também está inserido no denominado movimento excessivista. O excessivismo foi criado em 2015 e seria, segundo seu fundador, o artista Kaloust Guedel, um movimento focado em artes visuais que faz reflexões sobre os estados excessivos da vida contemporânea, especialmente no que diz respeito a economia, política e psicologia (GUEDEL, 2014). Em seu manifesto existe, novamente, uma dura crítica ao capitalismo:

O objetivo do sistema capitalista é gerar lucro para investidores privados, ou corporações, aparentemente sem levar em consideração as consequências humanas e ambientais e, ainda, cujos objetivos contribuam de forma incomparável para o crescimento econômico, o emprego e a prosperidade. Os mecanismos existentes na estrutura financeira impõem uma expansão constante dos limites para realizar o crescimento contínuo do lucro (ibid.).

Curiosamente, no caso de Ai Weiwei, seu ativismo político sempre fora particularmente contra o autoritarismo do Partido Comunista da China. Arnason e Mansfield caracterizam a conduta de Weiwei como “[u]m compromisso com a indissociabilidade de produção artística e engajamento social [...]” (2013, p. 752). O artista chinês teria uma habilidade singular de fundir o uso da Internet e de mídias sociais para comunicar sua arte à sua audiência, caso do projeto crítico à corrupção e abusos humanitários da burocracia chinesa *So Sorry* (2009), algo como um pedido de desculpas enfático (p. ex.: “Mil desculpas”).

O título se refere à reação do Partido Comunista da China à enorme perda de vidas no terremoto de 2008 na província de Sichuan (ou Sujuão), onde estruturas projetadas e erguidas pelo governo para abrigar a população desabaram devido à má qualidade da construção e dos materiais usados, matando ao menos 60 mil pessoas (ibid.). Depois de uma exibição em 2009 na cidade de Munique, na Alemanha, Weiwei realizou um documentário homônimo, sobre o

mesmo tema e de quase uma hora, em 2011; posteriormente, o artista publicou o filme no YouTube (SO SORRY..., 2012).

Para concluir uma breve viagem à arte contemporânea, tornada bem mais difícil tanto pela recência quanto pela reiterada fragmentação e relativização estética do pós-modernismo, muitas escolhas seriam possíveis. Aqui, concluiremos com referência às parcerias mais atuais entre arte e inteligência artificial (IA). Antes, vamos estabelecer quando surgiu a IA e, mais importante, o que ela é. O especialista em Tecnologia da Informação Marcos Casella, em livro dedicado à história da IA, aponta que “[...] o estudo da inteligência artificial tem uma história recente; a sua data oficial de nascimento é considerada por unanimidade 1956 [...]”, por ocasião da conferência Dartmouth (CASELLA, 2017, p. 5).

Em entrevista feita por Dora Kaufman com o físico Davi Geiger, a pesquisadora lembra que John McCarthy cunhou o termo IA ainda em 1955 e o definiu como a ciência e a engenharia de fazer máquinas inteligentes, especialmente programas de computador inteligentes (KAUFMAN, 2018, p. 10). Geiger, por sua vez, completa: “inteligência artificial é a ciência e a engenharia de criar máquinas que tenham funções exercidas pelo cérebro dos animais” (ibid.).

O físico ainda destaca que o avanço tecnológico em três diferentes áreas contribuiu para a evolução do papel da IA em nossas vidas. Um deles é o aumento da capacidade de processamento gráfico de computadores; o segundo, o avanço da capacidade de armazenar dados, sobretudo online, nas nuvens (caso de serviços como OneDrive e Google Drive); por fim, o progresso mais recente com os algoritmos de *machine learning* (ML), ou aprendizado de máquina (ibid., p. 10 e 11), que tem sua manifestação mais evoluída no denominado *deep learning* (DL), ou aprendizado profundo. O DL é capaz de transformar vastos volumes de dados em informação útil e também trata da tarefa de previsão — casos dos resultados dados pelo Google para pesquisas e das recomendações do Netflix (KAUFMAN, 2019, p. 25).

De forma sucinta, desde a matemática e até a computação, algoritmos — inclusive os de IA — são processos matemáticos com instruções bem-definidas. Já o aprendizado de máquina é um tipo específico de algoritmo que se tornou uma das principais aplicações da IA. Segue uma definição para o *machine learning*, dada pela engenheira de IA do Facebook Kim Hazelwood e colegas:

Machine Learning, ou ML, refere-se a qualquer instância em que um produto utiliza uma série de dados de entrada para construir um modelo ajustado e aproveita esse modelo para criar uma representação, uma previsão ou outras formas de sinais úteis (HAZELWOOD *et al.*, 2018, p. 621).

Finalmente, podemos retornar às artes do século XXI para completar uma longa viagem em dois capítulos: desde o entorno de 1880, com o modernismo, até a contemporânea e pós-modernista década de 2020. No texto “Arte & inteligência artificial”, Santaella (2021) lembra que as parcerias entre as artes e a computação já acontecem desde a década de 1960 — e, no caso de dispositivos mecânicos ou computadores analógicos, são de ainda antes.

Os anos de 1990 viram manifestações de arte feitas a partir dos chamados algoritmos genéticos, que são inspirados na seleção natural. E por fim, na contemporaneidade do presente trabalho, temos a produção de cientistas de IA e artistas digitais. É o caso de Robbie Barrat, que cria, com a ajuda de algoritmos de aprendizado profundo, obras com um grau notável de abstração (Figura 23), também visto na estética pós-moderna chamada *vaporwave*.

Esta tendência à abstração talvez aconteça por conta da própria matriz da composição das obras algorítmicas: na maioria dos casos, são como mosaicos digitais (ou colchas de retalhos binárias), constituídos por centenas, milhares e até milhões de imagens, sobre as quais, então, são aplicados algoritmos variados. Um palpite razoável é que uma releitura muito peculiar da abstração estética se configure, pois, tendência deste período contemporâneo digital — algo a ser confirmado ou refutado pelos próximos anos e décadas.

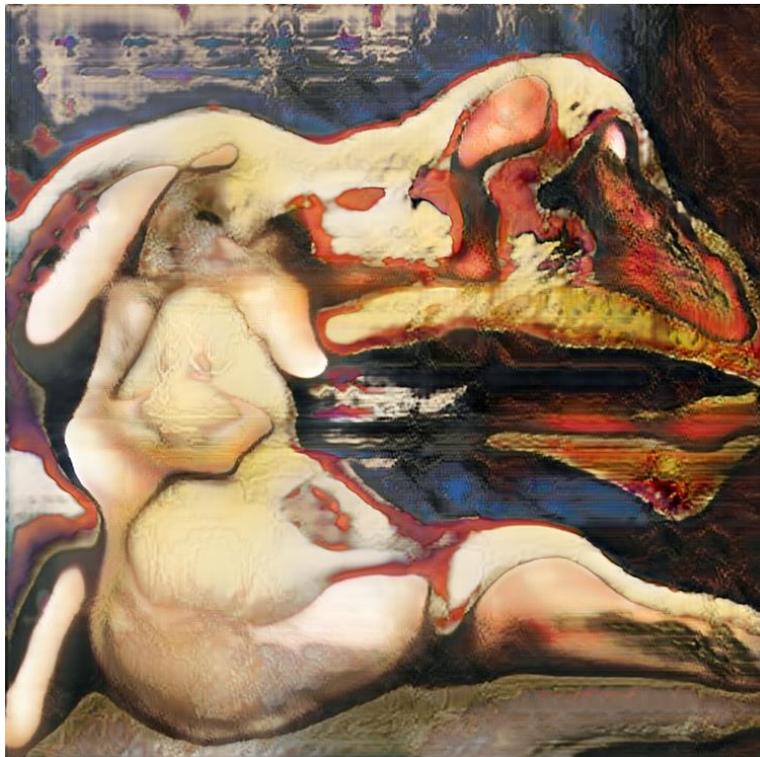


Figura 23 — “AI Generated Nude Portrait #1 (On Plexi)”, Robbie Barrat (2019). Com uso de IA. Fonte: <https://www.artnome.com/robbie-barrat-ai-generated-nude-portrait-1>.

Outra manifestação cultural que é, ao mesmo tempo, pós-modernista e digital e exige menção aqui são os memes, palavra que, segundo a etimologia, parte do grego *mimēma* (“aquilo que é imitado”). Em 1976, o biólogo Richard Dawkins revisitou o termo no capítulo 11 de “O gene egoísta” (2007) e caracterizou o meme como um paralelo cultural aos genes da biologia, no sentido de carregarem informações e se replicarem. O caráter tipicamente superficial, irreverente e fugaz dos memes também cristaliza sucintamente o pós-modernismo.

Uma expressão ainda mais apropriada da arte pós-moderna — em verdade, da confusão pós-modernista em vários aspectos que transcendem o estético — é a situação da escultura criada pelo italiano Salvatore Garau e exibida em 2021: *Io Sono*, ou “Eu sou”. A obra, segundo o artista, se trata de uma escultura intangível e, de fato, não tem aparência alguma: é nada, espaço vazio. *Io Sono* foi vendida por cerca de US\$ 18 mil. Apesar de certo furor no meio artístico e de polêmica nas redes digitais, Garau não foi exatamente inovador: o francês Yves Klein, conforme vimos aqui, com sua performance “Sensibilidade pictórica imaterial”, já fizera aproximadamente o mesmo entre os anos de 1959 e 1962. Curiosamente, no limite entre o que definimos aqui, a partir de Danto, como a transição entre moderno (e o modernismo) e a pós-modernidade. Mas a situação com Garau foi além.

Ainda em meados de 2021, o artista estadunidense Tom Miller processou judicialmente Garau por, em teoria, copiar sua ideia. O motivo: já em 2016, Miller realizara sua performance *Nothing* (“Nada”), com proposta similar à escultura de Garau. Além de se lembrar de Klein décadas antes, o editor da revista *Esquire*, Paolo Chua, registra um caso similar adicional. Em 1992, outro artista, Tom Friedman, realizara instalação semelhante: tratava-se de um objeto invisível acima de um pedestal, supostamente amaldiçoado por uma bruxa (CHUA, 2021).

Há muitas formas de se analisar a situação em torno de Garau sob o prisma pós-modernista: o absurdo quase cômico da situação; o paradoxo exaustivo da inovação que não inova de fato (a pós-história da arte, de Danto?), mas que se vende como tal; o paradoxo da mercantilização da arte, que ainda ousa vender-se como rebelde, antissistêmica e frequentemente anticapitalista; e a hiperjudicialização da sociedade, problema que creio ser cada vez mais grave na contemporaneidade em todas as áreas e que alcança mesmo as artes nesta situação tão curiosa.

Quando menciono a hiperjudicialização da sociedade, quero me referir à tendência cada vez mais pronunciada de pessoas e instituições buscarem os meios jurídicos para resolverem suas diferenças. Adianto-me momentaneamente: considero a tendência da hiperjudicialização resultado, em grande medida, do esfacelamento de princípios, regras e coesão social que advém, em parte, do pós-modernismo. A hiperjudicialização também estaria ligada à crise de confiança

na contemporaneidade, à degradação das relações e à crescente polarização político-ideológica entre indivíduos e grupos; em particular, nas redes digitais. Mas ainda chegaremos a tudo isto.

Para encerrar a análise da situação com Garau, destaco a peculiaridade da “arte invisível” em relação à clássica história do autor dinamarquês Hans Christian Andersen, “A roupa nova do imperador”. No conto, um monarca vaidoso circula com roupas que crê serem invisíveis — em verdade, está nu. O líder fora enganado por dois vigaristas que lhe apresentam um “tecido intangível” e, incapaz de perceber o absurdo cômico da situação, passeia despido e orgulhoso entre seus súditos, que também fingem acreditar na fraude até que uma criança, ainda perfeitamente honesta e sem filtros sociais, enfim grita a verdade: “O rei está nu!”.

É exatamente com esta frase que Sokal e Bricmont (2010, p. 18–19) buscaram denunciar o que viam como abusos pós-modernistas — que muitos enxergam, mas poucos ousam apontar. Eles foram responsáveis por um experimento em 1996 que expôs o aparentemente caótico e pouco sério padrão de revistas então associadas ao pensamento pós-modernista. Os autores conseguiram publicar um artigo-paródia intencionalmente denso, pomposo, mas completamente equivocado, na respeitada publicação *Social Text*. A situação contemporânea de artistas como Garau e Miller nos permite, ao menos, refletir novamente sobre as peculiaridades, relativismos e absurdos inescapavelmente vinculados ao pós-modernismo.

Por ora, apesar de todas as duras simplificações necessárias (e imprecisões inevitáveis), fechamos um passeio pelas artes e cultura nos períodos que abraçamos: o modernismo e a pós-modernidade. Isto foi feito com os eventuais desvios e pinceladas sobre questões filosóficas e políticas, pois estas, por vezes, estão intimamente ligadas àquelas primeiras — artes e cultura.

Em preparação para examinar o pensamento pós-modernista (após passarmos pelo pensamento modernista) com mais afinco, recupero uma breve comparação de Danto entre a arte e a filosofia no modernismo e no pós-modernismo. Danto chama o período moderno de “Era dos Manifestos”, em que havia diversos esforços filosóficos para definir a arte e, a partir daí, estabelecer produções artísticas. A ordem artística moderna, de inclinação iluminista e cartesiana, era voltada para si, tinha a mimese — ou imitação — como estilo e resposta filosófica (DANTO, 2014, p. 46) e contava com limites e narrativas bem estabelecidos.

Desta forma, a narrativa-mestra da arte, especialmente no Ocidente, afirma Danto, é que houve uma “era da imitação” (moderna) seguida por uma “era da ideologia” e, por fim, a era pós-histórica (pós-modernista) “[...] na qual, com qualificação, tudo é permitido” nas artes (ibid., p. 47). Isto confirma, entre outras coisas, a natureza desordenada da arte pós-moderna: uma relativização conceitual, estilística e — de forma ainda mais importante para este trabalho — filosófica.

A Era dos Manifestos, como eu a vejo, chegou ao fim quando a filosofia foi separada do estilo porque a verdadeira forma da pergunta “O que é arte?” emergiu. Isto aconteceu por volta de 1964. Uma vez que foi determinado que uma definição filosófica da arte não representa qualquer imperativo estilístico, de modo que qualquer coisa pode ser uma obra de arte, entramos no que estou denominando o período pós-histórico (ibid., p. 46–47).

Com o fim destes dois primeiros capítulos, temos um abreviado histórico das artes e cultura modernista e pós-modernista. Neste momento, a arte pós-moderna enuncia, também, uma cisão entre arte e filosofia no que diz respeito à própria natureza da arte e de suas questões essenciais. Ao buscarmos as raízes da complexa relação entre arte e filosofia ainda no modernismo, vale perguntar: quais pensadores e ideias filosóficas associadas ao modernismo e ao pós-modernismo marcaram de modo mais importante a cultura e o ideário político da sociedade, em particular do mundo ocidental? É importante reiterar, entretanto, que essa busca filosófica seguirá os objetivos deste trabalho: analisar a crise de narrativas e confiança mais evidente a partir da pós-modernidade, sua relação com os identitarismos ascendentes e, por fim, com os avanços tecnológicos digitais. No próximo capítulo, começaremos por destacar elementos do pensamento modernista.

4. PENSAMENTO MODERNISTA: REAÇÕES A DESCARTES NA CRISE DA MODERNIDADE

É importante apontar que este capítulo não trata da filosofia moderna (ou da Idade Moderna, ou da modernidade), muito mais abrangente em termos histórico-temporais e, por outro lado, mais estreita, ao delimitar-se a filósofos. Aqui, serão destacados alguns pensadores (em muitos casos, filósofos) que tiveram impacto importante no período do modernismo — já estabelecido entre 1880 e 1960. Sobretudo, para a cultura e para o ideário político da sociedade e em acordo com os objetivos deste trabalho.

É evidente, também, que há uma interseção, mesmo que modesta, entre a filosofia moderna e a filosofia modernista. Ainda: para registrar o pensamento modernista como uma reação, será necessário indicar a o que reage essencialmente. Por isso, as ideias de René Descartes (1596–1650) serão trazidas aqui para, em seguida, acompanharmos algumas respostas ao matemático.

Finalmente, por conta de limitações — tanto minhas quanto as estabelecidas a partir dos objetivos deste trabalho —, serão dadas algumas pinceladas principais acerca deste grupo já minorado de pensadores modernistas, em uma tentativa de rastrear a história das ideias útil aqui. De outro modo: o presente esforço não tem a pretensão (nem as condições) de fazer um histórico filosófico mais completo de cada um desses autores. A intenção é apenas ilustrar as principais ideias, relevantes para os objetivos deste trabalho, de um punhado de pensadores com importante impacto cultural e político no período modernista e além.

Fazer este corte é desagradável, pois a história do pensamento é toda interligada, além de imensamente densa e complexa: cada um dos pensadores citados a seguir mereceria páginas muito mais extensas. Mas escolhas precisam ser feitas para manter o presente estudo dentro do escopo pretendido e das limitações inerentes. Creio que tais vislumbres sejam suficientes para elaborarmos, para além do que já foi feito quanto às artes e de forma satisfatória para este trabalho, um quadro geral da inteligência à época: uma breve história do pensamento modernista em cultura e política. Para compreendermos melhor como tudo teve início, comecemos um pouco antes de 1880.

O realismo que marcou o início do modernismo foi fruto, em parte, do arcabouço filosófico positivista de Augusto Comte (1798–1857), que publicara entre 1830 e 1842 seu “Curso de Filosofia Positiva”: este influenciou poderosamente as pesquisas dos pintores realistas (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 214). Arnason e Mansfield (2013, p. 14) registram o

positivismo no contexto de uma renovada busca pela verdade desde análises objetivas como “[...] uma filosofia que rejeita considerações metafísicas em favor de uma abordagem estritamente empírica à compreensão de todas as formas de experiência humana [...]”. O próprio Comte fala sobre a incompatibilidade entre ciência e teologia (COMTE, 2020, p. 42) em seu “Discurso sobre o espírito positivo”.

O autor também vê a metafísica como “[...] senão uma espécie de teologia [...]” (ibid., p. 20) e sinaliza a importância das ideias positivas — no sentido da “positividade racional” (ibid., p. 79) a que se refere, a partir de Francis Bacon e René Descartes. Comte traz, desta forma, um humanismo positivista, assim como, ao empurrar a teologia e a metafísica para o canto, inspira uma renovada atitude antropocêntrica desde as ciências.

Repare-se que Comte, em sua obra mais conhecida e já citada aqui, frequentemente usa um arcabouço de ideias e terminologia que logo viriam a ser identificados mais comumente com o marxismo, ao falar, por exemplo, de classes e proletariado. Provavelmente, mesmo que em parte, porque Comte fora discípulo do conde Henri de Saint-Simon (1760–1825), expoente do socialismo utópico na França — e este último estudioso seria, em tempo, uma das inspirações do próprio Karl Marx (1818–1883). É uma situação curiosa, pois, em teoria, positivismo e marxismo seriam colocados em lados opostos muitos anos depois, especialmente por autores frankfurtianos. Aqui, Comte destaca o proletariado como classe mais adequada para acolher o positivismo:

[...] se a célebre tábua rasa de Bacon e de Descartes fosse alguma vez plenamente realizável, seria seguramente entre os proletários atuais que, principalmente na França, estão muito mais próximos do que qualquer outra classe do tipo ideal dessa disposição preparatória para a positividade racional (COMTE, 2020, p. 79; ênfases do autor).

O ideário altamente racionalista marcou, pois, a princípio e por princípio, o realismo moderno. Danto inclusive mostra um dos meios a partir dos quais tal racionalismo tomou forma mais concreta e declara o momento modernista como “a Era dos Manifestos”: cada artista, ou grupo de artistas, tentou definir o que é arte por meio da força das ideias, ou seja, da filosofia — e tentou levar ao coração da produção artística o que considerava filosofia (DANTO, 2014, p. 30–31).

Comte acena para René Descartes (1596–1650) que, apesar de há muito falecido — estamos no entorno de 1840 —, teve um impacto notável no período moderno, inclusive e até sua etapa modernista, quando o autor fora confrontado mais claramente. A importância de Francis Bacon (1561–1626), inclusive para o pensamento cartesiano sobre a política, não pode

ser ignorada: os filósofos políticos Leo Strauss e Joseph Cropsey (2013, p. 377), em “História da filosofia política”, enfatizam que Descartes é celebrado como “o fundador da filosofia moderna”. Esta é a mesma posição do filósofo e matemático Bertrand Russell em sua “História da filosofia ocidental” (1968a, p. 82).

Além da distinção pela filosofia, Descartes também é comumente lembrado como um dos principais nomes da ciência moderna (SANTAELLA, 2003, p. 107; SCRUTON, 1982, p. 35). Mas Strauss e Cropsey (2013, p. 377) ressaltam que Descartes nunca fora igualmente importante para a filosofia política, de forma específica. Mesmo assim, pontuam que:

É possível vislumbrar, contudo, uma ligação entre Descartes e a moderna tradição política ao examinarmos sua relação com Francis Bacon, o primeiro grande defensor confesso da política maquiavélica voltada para o domínio da fortuna ou da natureza nos assuntos humanos. Emulando até mesmo a linguagem de Bacon, Descartes afirmou que a filosofia, baseada em um novo método e voltada para “o domínio e a posse da natureza”, conquistaria maior glória para a filosofia e maiores benefícios para a sociedade. Desta forma, seus ensinamentos políticos versam, em princípio, sobre a premente necessidade política de estabelecer relações harmoniosas entre a filosofia ou ciência e a sociedade, ou com a versão “iluminista” dessa relação, a relação dominante nos tempos modernos (ibid.).

Também por conta de sua importância mais abrangente e de ordem cultural nas décadas seguintes, daremos mais atenção a Descartes. O filósofo e matemático será destacado, aqui, exatamente por representar a posição combatida pelo contraponto posterior do modernismo. Scruton registra:

Contemporâneo de Bacon e Galileu, e antecessor imediato de Newton (do qual antecipou muitos conceitos), Descartes foi um perfeito representante do novo espírito científico. Embora temesse e respeitasse a censura da Igreja [...], não acatou outra autoridade intelectual além da “luz natural” da razão (SCRUTON, 1982, p. 35).

4.1. As principais ideias cartesianas

Em sua primeira obra publicada, “Discurso do método”, Descartes traz o arcabouço metafísico da proposta cartesiana, que já parte de um pensamento que une traços da filosofia escolástica (RUSSELL, 1968a, p. 82) e, especialmente, da racionalidade. Esta última, ainda como herança, limitada que seja, do Renascimento (DESCARTES, 2001, p. IX e X), mas sem as “[...] preocupações mundanas dos humanistas da Renascença (SCRUTON, 1982, p. 35).

É na quarta parte de “Discurso do método” que Descartes apresenta a proposição central de sua filosofia. Na tradução do francês *je pense, donc je suis* para o latim: *ergo cogito, ergo sum sive existo* (DESCARTES, 2001, p. 94). Em Língua Portuguesa, firmou-se por “penso,

logo existo”. Notas da tradução aqui utilizada, de Fausto Castilho, reforçam que, para Descartes, o “pensar” remete a ato mais profundo: “[...] tudo o que ocorre em nós de tal modo que o percebemos imediatamente por nós mesmos” (ibid.).

Scruton lembra que, ao longo do tempo, a proposição mais famosa de Descartes foi por vezes considerada apenas como “eu penso”; ou mesmo, somente “eu existo”. O “eu penso” já basta: exemplifica a própria metafísica cartesiana essencial, que “[...] deve partir de uma verdade que não apenas seja evidente, mas, de certa forma, autoverificável” — precisamente o caso da asserção “eu penso”. Afinal, a simples possibilidade de pensá-la estabelece sua verdade (SCRUTON, 1982, p. 37).

A partir do próprio Descartes, a ideia central de sua filosofia pressupõe um ponto de partida na dúvida, seguido por metodologia científica firmada, sobretudo, na física — que ele entende como estreitamente vinculada à metafísica (DESCARTES, 2001, p. 95) — na astronomia e na geometria, por sua precisão intrínseca. Scruton resume o objetivo central de Descartes com “Discurso...”: “[...] dedicar seu pensamento à descoberta sistemática da verdade e à eliminação do erro” (SCRUTON, 1982, p. 36).

Na segunda e mais importante obra de Descartes, “Meditações sobre filosofia primeira”, o questionamento e a dúvida têm destaque. Descartes deixa isto claro em sinopse sobre seu próprio trabalho, sobretudo nas duas primeiras meditações (2004, p. 223). Russell (1968a, p. 88) usa, inclusive, a expressão “método da dúvida cartesiana”. Descartes admite que nossos sentidos por vezes nos enganam e que, por meio da razão e de processos racionais, podemos encontrar a verdade sobre tais impressões anteriores. Mais ainda: que não seria preciso, necessariamente, investigar cada situação separadamente, mas buscar e aplicar princípios — ou seja, normas com algum caráter de universalidade — que teriam efeito sobre todo um grupo de fatos sob análise. Ainda em “Meditações sobre filosofia primeira”, o matemático diz, ao considerar a derrubada de antigas opiniões:

Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas — o que talvez nunca pudesse conseguir [...] bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas. E, para fazê-lo, não será preciso também que as percorra uma por uma, tarefa infundável, mas porque, se os fundamentos se afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os próprios princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei (DESCARTES, 2004, p. 23).

As contradições e dualismo a respeito de alma e corpo, por exemplo, atravessam a obra de Descartes, algo admitido por ele próprio (2004, p. 73 e 155). Sua natureza inquisitiva se volta também para Deus — como na Primeira Meditação (ibid., p. 31) — fazendo mesmo o

exercício de supor que os enganos dos humanos poderiam ter raiz em que “[...] há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno, e ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane” (ibid., p. 25). No entanto, no “Discurso...”, o matemático já havia flertado com a ideia de Deus como um ser de “[...] uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que eu [...]” (DESCARTES, 2001, p. 40).

Eventualmente, Descartes termina por admitir a existência de Deus — um Deus bom, que nos permite cometer erros, mas também percebê-los e corrigi-los. Esta busca pela verdade ocorre especialmente por meio de matemática e física (RUSSELL, 1968a, p. 92). Scruton separa os argumentos de Descartes — desde ecos escolásticos — em favor da existência de Deus entre cosmológico e ontológico, ambos relacionados. De forma resumida: a indagação cosmológica sobre a mera ideia da existência de Deus ser possível desde uma criatura imperfeita e errática como o ser humano pediria uma explicação de ordem ontológica — a qual remete a uma causa primeira ou autoexplicatória. Esta, por sua vez, segue de tal forma que se Deus resume toda a perfeição — e de forma absolutamente singular —, então tal ideia de Deus contém a existência; ou seja, a essência de Deus contém a existência. Esta necessidade do argumento cosmológico por Deus precisar apoiar-se em outro ontológico seria, inclusive, assinalada posteriormente por Immanuel Kant (1724–1804) em sua “Crítica da razão pura”, publicado originalmente em 1781 (SCRUTON, 1982, p. 40–41).

Apesar das explorações de Descartes sobre a natureza de Deus, suas maiores contribuições foram, de fato, com seu método cartesiano e para o racionalismo que ainda surgiria — com foco na reflexão racional em lugar da observação empírica. Scruton enfatiza o privilégio ou prioridade da primeira pessoa no cartesianismo:

Sou capaz de conhecer o que penso, sinto e experimento com uma autoridade que difere totalmente de qualquer outra autoridade vinculada ao meu conhecimento de outra pessoa ou coisa. No caso de minha própria mentalidade, o que é parece, e o que parece é. Assim sendo, o caso da primeira pessoa parece proporcionar um paradigma da certeza e, a partir dessa certeza, talvez seja possível alcançar gradualmente uma concepção sistemática do mundo (ibid., p. 43)

Na mesma direção, Russell afirma: “‘Penso, logo existo’ torna a mente mais certa do que a matéria, e minha mente (para mim) mais certa do que a mente dos outros. Há, assim, em toda a filosofia derivada de Descartes, uma tendência ao subjetivismo [...]” (RUSSELL, 1968a, p. 89). Em caminho semelhante, o crítico e filósofo da arte Arthur Danto compreende que a imitação ou mimetismo passou a caracterizar como um estilo formal a arte modernista. A mimese seria, pois, uma resposta filosófica ao ímpeto artístico moderno (DANTO, 2014, p. 46).

Danto afirmou que a arte no modernismo torna centrais as próprias condições de representação (ibid., p. 11), de tal forma que a arte mesma se transforma em seu assunto (ibid., p. 7). Esta inclinação para si tem sua leitura filosófica, que, por sua vez, afeta a própria arte. Tais reflexões empurram Danto na direção de Descartes:

A filosofia ‘moderna’ foi, em geral, considerada como que tendo seu início com René Descartes, e o que a distinguiu foi a particular virada para dentro que Descartes deu — sua famosa reversão ao “Penso, logo existo” — em que a questão seria menos como as coisas realmente são do que como alguém cuja mente é estruturada de certa forma é compelido a pensar que são (ibid., p. 6).

Ainda no campo filosófico, esta virada para dentro cartesiana se soma, segundo Danto, ao pensamento de Kant — algo trazido aqui desde Scruton — que apregoava desde o título de seu “Crítica da razão pura” a ênfase à “razão aplicada a ela própria” (DANTO, 2014, p. 9). Isto reforça seu alinhamento ao pensamento iluminista, que valoriza a razão como ponto de partida epistêmico acima de tudo. Observação adicional: tudo isto deve ser considerado à luz do subjetivismo, ideia importante para este trabalho como tendência filosófica ao longo dos séculos, com idas e vindas. Russell diz: “Em Kant, e mais ainda em Fichte, a tendência subjetivista que começa com Descartes foi levada a novos extremos [...]” (RUSSELL, 1968b, p. 252). O filósofo Dennis Schulting também dedicou todo um livro para o tema: *Kant’s Radical Subjectivism*, ou “O subjetivismo radical de Kant” (2017). Como veremos mais adiante, o impulso subjetivista viria a marcar muitos — e importantes — desdobramentos da filosofia pós-modernista.

Para completar este breve desvio kantiano: Danto (2014, p. 7 e 9) acredita que Clement Greenberg, importante crítico das artes modernas, veria o surrealismo — já no entorno de 1920, pós-Primeira Guerra Mundial — como impuro e uma regressão à infância da arte, com seus monstros e ameaças amedrontadoras. Para Greenberg, Danto destaca, maturidade significa pureza, no sentido kantiano do título de “Crítica da razão pura” (ibid., p. 9): a razão aplicada a ela mesma, sem qualquer outro assunto. A arte pura seria, novamente, de forma correspondente, arte aplicada à arte. E o surrealismo seria quase como uma manifestação da impureza, por conta da atenção que dava a sonhos, ao inconsciente e ao erotismo (ibid.). Neste caso, já estamos em terreno freudiano, autor que logo abordaremos aqui, mais à frente, como parte da reação à modernidade essencialmente cartesiana.

Santaella interpreta que a história do modernismo nas artes, abordada anteriormente, correspondeu à “[...] desconstrução das cenas da modernidade, em todas as suas formas de aparição” (2003, p. 107), ou seja, o modernismo como reação e catalisador da crise da

modernidade, entendimento adotado aqui. De acordo com Santaella (ibid.), este desmonte teria a ajuda, no âmbito das ideias, de Albert Einstein (1879–1955) — que derrubara parte importante do edifício da física newtoniana com a Teoria da Relatividade.

Pode-se considerar, a partir daí, que a sociedade foi, mais ainda, empurrada na direção da valorização das ciências, do racionalismo e também do secularismo. É interessante acrescentar uma simples análise metafórica que contrapõe a física mais precisa e objetiva de Newton à física de Einstein — mais incerta e misteriosa. Temos, aqui, características que também servem para contrapor a solidez moderna à instabilidade pós-modernista, desde suas sementes modernistas. Tais tendências de demolição da modernidade se aprofundariam com Friedrich Nietzsche (1844–1900), Karl Marx (1818–1883) e Sigmund Freud (1856–1939) nas esferas filosófica e psicanalítica.

Para ilustrar ao menos uma parte da reação modernista — a mais útil para o presente trabalho — recuperaremos em seguida, de forma sucinta, algumas das principais ideias de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Nietzsche, Marx e Freud. O resgate de Hegel pode parecer inapropriado, já que é de uma época um pouco anterior aos demais; porém, para compreendermos adequadamente Marx, precisamos de Hegel, com mais alguns resvalos inescapáveis em Kant. Isto será feito no âmbito de intelectuais que, de diferentes formas, diretas ou indiretas, contribuíram para a ruína do legado iluminista e cartesiano da modernidade e prepararam o palco para a pós-modernidade — quando, neste caso em continuidade, tal legado seria esmagado de modo mais decisivo por outras mentes.

Vale a observação de que mesmo entre estes pensadores há aqueles que, à época, se orgulhavam de ser herdeiros do Iluminismo, como Marx e Freud (RISÉRIO, 2019, p. 40). Por fim, após Hegel, a ordem de análise aqui será Nietzsche, Marx e Freud. Apesar de Nietzsche ter nascido duas décadas e meia após Marx, chegar Marx e Freud agora nos auxiliará em entendimentos posteriores, já em preparação para o pós-modernismo. Neste próximo momento, lidaremos com a complexa aproximação de Marx e Freud praticada pelos intelectuais da Escola de Frankfurt (JAY, 1973, p. 86–87; 90–91 e 296), entre outros.

4.2. Sobre as contribuições de Hegel para o pensamento modernista

Segundo Russell (1968b, p. 283), Hegel (1770–1831) foi o ponto culminante — e muito difícil (ibid., p. 284) — da filosofia alemã iniciada por Kant. Sobre Hegel, Russell enfatiza: “Fora da filosofia pura, muitos teólogos protestantes adotaram suas doutrinas, sendo que a sua filosofia da história afetou profundamente a teoria política” (ibid., p. 283), algo que ficará

evidente, em especial, com os denominados Jovens Hegelianos, abordados mais adiante juntamente com Marx. Embora frequentemente discordasse de seu antecessor, o sistema de Hegel não teria surgido sem o trabalho de Kant (ibid.). Por sua vez, de acordo com Russell, embora educado como um pietista, Kant “[...] era um liberal tanto na política como na teologia; simpatizou com a Revolução Francesa até o reinado do Terror, e acreditava na democracia” (ibid., p. 254).

Em alguns esboços sobre a filosofia kantiana, Russell realça o apreço do alemão à liberdade e suas considerações sobre os limites da razão, que culminaram em seu mais importante livro: “Crítica da razão pura”, cuja finalidade, para Russell, era “[...] provar que, embora nada de nosso conhecimento possa transcender a experiência, é, não obstante, em parte *a priori*, e não inferido indutivamente da experiência” (ibid., p. 255). A já referida inclinação kantiana ao subjetivismo, que parte de seu apreço pronunciado pela liberdade individual como finalidade em si e afirmação da vontade de cada homem, fica mais evidente aqui. Segue Russell:

Sua filosofia [de Kant] [...] permitia um apelo ao coração contra os frios ditames da razão teórica [...] Seu princípio de que cada homem deve ser considerado como um fim em si mesmo é uma forma da doutrina dos Direitos do Homem; e seu amor à liberdade se revela em sua frase (tanto com respeito às crianças como aos adultos) de que “não pode haver nada mais horroroso do que um homem dever estar sujeito à vontade de outro” (ibid., p. 254; observação minha).

De volta a Hegel, Scruton reforça que sua filosofia fora influenciada pelo idealismo kantiano e pelo cristianismo neotestamentário — e sua importância se faz sentir mesmo no século XX, primeira publicação deste livro de Scruton (1982, p. 164–165). A metafísica de Hegel, que tinha interesse pela mística, partia da ideia da irrealidade da separação, qual seja: “[...] nada, afirmava ele, é última e completamente real, exceto o todo” (RUSSELL, 1968b, p. 284), um sistema composto. Este todo, pleno somente em sua complexidade, é para Hegel denominado de “o Absoluto” e tem caráter espiritual (ibid.). No entanto, Hegel atribui à lógica um papel importante — mas como lógica dialética, ou seja, não como um entendimento estritamente clássico do termo, embora este não fosse jogado fora (JAY, 1973, p. 61). Para Hegel, a lógica é considerada como o mesmo que a metafísica (RUSSELL, 1968b, p. 285).

Scruton (1982, p. 165) compreende que “Hegel pensou que estava substituindo o vazio formalismo da lógica neoaristotélica por uma nova ciência, que possui tanto forma quanto conteúdo, e a partir da qual se pode derivar a natureza da verdade metafísica”. Além de “lógica”, o termo “dialética” usado por Hegel segue um caminho particular em comparação a Platão e Kant.

Desse modo, enquanto Kant usou a palavra "dialética" para se referir à propensão a cair em contradições, Hegel usou-a para significar a propensão a transcendê-las. Esse processo de transcendência constitui o verdadeiro curso da lógica, sendo "dialética" o nome dessa busca intelectual, cujo objetivo não é limitado ou parcial, mas, ao contrário, a própria verdade absoluta (ibid., p. 166).

De volta a Russell (1968b, p. 285–286), temos que a dialética hegeliana é fundamentalmente composta por um movimento tríplice, de tal modo que Hegel conseguiu, efetivamente, superar o dualismo cartesiano e kantiano. Neste último caso, é importante frisar que Kant propusera as “antinomias” como “[...] proposições mutuamente contraditórias, cada uma das quais pode aparentemente ser provada. Kant dá quatro dessas antinomias, cada qual consistindo de tese e antítese” (ibid., p. 258). A dialética hegeliana em três elementos surgiu, de fato, por derivação deste raciocínio diádico kantiano (ibid.).

A tríade hegeliana veio a ser desdobrada por outros estudiosos em tese, antítese e síntese — apesar de que Hegel nunca usara as três palavras conjuntamente. Russell considera o seguinte exemplo: se temos “a Realidade (ou o Absoluto) é um tio” como tese, necessariamente (por meio, aqui, de lógica tradicional, inclusive) esta admite a existência de um sobrinho. Como nada em Hegel realmente existe se não o Absoluto, então concluímos também que “o Absoluto é um sobrinho”, que é a antítese. Segue Russell: “Mas temos contra isto a mesma objeção que contra a afirmação de que o Absoluto é um tio; por conseguinte, somos levados à opinião de que *Absoluto é um todo composto de tio e sobrinho*. Esta é a síntese” (ibid., p. 285–286; ênfases minhas). Porém, mesmo esta síntese é insatisfatória, pois acena para a existência do pai e da mãe do referido sobrinho, o que nos força, através de lentes hegelianas, a aumentar nosso universo pela mera força da lógica de modo a abarcar a Ideia Absoluta, o que pode ser feito desde quaisquer de seus predicados.

Temos, ainda, a suposição subjacente de que nada é verdadeiro se não se referir à Realidade como um todo e que toda proposição tem um sujeito e um predicado. A partir daí, as relações não podem ser reais, pois implicam duas coisas — em vez de uma. O motivo: um homem pode tornar-se tio (uma relação) sem sabê-lo. De ponto de vista empírico, pois, o homem não é afetado por seu estado de tio. Por isso, de novo: em Hegel, “[...] nada completamente verdadeiro pode ser dito das coisas separadas, e que, de fato, só o Todo é real” (ibid., p. 286). Neste sentido, Danto lembra, com aparente descaso, que “[s]eja lá com qual justificativa, Hegel afirmou que arte, filosofia e religião são três momentos do Espírito Absoluto, tal que os três são essencialmente transformações um do outro, ou modulações em diferentes tons do mesmo tema” (DANTO, 2014, p. 29).

A relação dialética que veio a ser conhecida por senhor-e-escravo (*Herrschaft und Knechtschaft*) é outro legado importante de Hegel, também relevante aqui. Nas palavras do filósofo alemão em “Fenomenologia do Espírito” [1807]/(2003):

O senhor é a consciência *para si* essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. [...] Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta (HEGEL, 2003, p. 147–148; ênfases e observação do autor).

Scruton (1982, p. 171–172) procura resumir a dinâmica senhor-e-escravo a partir do reconhecimento da existência do eu (*self*) como a afirmação de uma consciência que só existe a partir do primitivo “eu quero” infantil, qual seja, do desejo. O desejo, por sua vez, é o desejo por algo, alguma coisa: “Como diz Hegel, o desejo *pressupõe* seu objeto como independente de si mesmo: nosso sujeito primitivo já dera um passo rumo à concepção de outro e, por conseguinte, a uma concepção de si mesmo como diferenciado do outro” (ibid., p. 172; ênfase do autor). Mas a consciência por trás do desejo não seria um agente capaz de apreciar sua própria natureza: continua escrava de seu apetite e do desejo — e olha para o mundo como objeto, o qual, não sendo nada para si mesmo, seria desprovido de vontade genuína (ibid.). É aí que ocorre o momento da oposição e luta, pois o mundo e as vontades autoconscientes de outros entes, em verdade, opõem ativa resistência aos desejos do eu.

A relação senhor-e-escravo seria revisitada e reinterpretada não apenas por Marx, mas também pela psicanálise — Freud ascenderia em breve. Também, pela pleora de estudos críticos, de raiz frankfurtiana e/ou neomarxista, além dos pós-colonialistas (COLE, 2004, p. 578) que, em algumas décadas, emergiriam no pós-modernismo. A influência de Hegel, por meio da dinâmica senhor-e-escravo, ainda inclui muitos estudos de caráter identitário que ganharam força nas últimas décadas e se solidificaram na contemporaneidade, caso expresso das epistemologias feministas (HARDING, 1986, p. 26), que veremos com atenção em capítulo à frente. Para clarificar um pouco mais a relação entre senhor-e-escravo a partir de Hegel, Scruton conclui:

Agora, o eu [*self*] “encontrou seu igual”, seguindo-se então o que Hegel poeticamente chama de “luta de vida e morte com o outro”, na qual o eu [*self*] começa a se conhecer como vontade, como poder, ao ser confrontado com outras vontades e outros poderes. [...] Como diria Hegel, ela [a luta de vida e morte com o outro] não gera o conceito do

eu [*self*] em sua liberdade. Ao contrário, o resultado dessa luta é o domínio de um partido sobre o outro. O conflito só é resolvido na instável relação entre senhor e escravo. Esse novo "momento" de autoconsciência é o mais interessante, e a avaliação que dele faz Hegel estava destinada a exercer profunda influência sobre a filosofia ética e política do século XIX (SCRUTON, 1982, p. 172–173; observação minha).

Entre tantas possibilidades, algo importante que também será realçado nos anos seguintes a partir das ideias de Hegel é a proposta de ciclos consecutivos de tese-antítese-síntese como processos contínuos de refinamento, um perpétuo e ontológico “tornando-se”, que pode ser interpretado de inúmeras formas: pessoal, artística, intelectual, social, cultural, econômica e/ou política. O próprio Hegel tem um entendimento altamente idealizado do Estado Nacional, que pode ser compreendido, à luz do autor, como um produto de sucessivas teses, antíteses e sínteses humanas que aproximariam o Estado tão mais da Realidade, da Ideia Absoluta. Ainda: de maneira muito resumida, desde Hegel, a realização de sucessivos ciclos tese-antítese-síntese ao longo da própria História da humanidade empurrariam a mesma na direção do progresso e, em tempo, de seu fim — ou seja, o “fim da História”.

Grosso modo, é a partir desta premissa hegeliana que Danto, como visto, considera o cenário do fim da arte junto com o modernismo e o advento da pós-modernidade. Já o cientista político Francis Fukuyama, em livro de 1992 de nome “O fim da História e o último homem”, partiria de ideias nesta vizinhança de Hegel para cravar, na conjuntura do fim da Guerra Fria, o suposto desfecho da História por conta da aparente vitória das democracias liberais diante dos totalitarismos comunistas da época. De forma muito mais importante, as mesmas ideias a respeito de teórica caminhada da humanidade na direção do progresso final seriam recuperadas por Karl Marx, que analisaremos com atenção mais adiante.

Vale lembrar que, como a metafísica hegeliana se desenvolve desde abstrações que a distanciam do subjetivismo e do caráter individual contidos no cartesianismo e em Kant, para Hegel, a Ideia Absoluta constitui não apenas toda a realidade, mas a verdade do mundo: o próprio Deus (SCRUTON, 1982, p. 177). Russell frisa, por exemplo, que a referida glorificação do Estado — objetivação da Razão — chegou ao ponto do próprio Hegel, em seu “A filosofia da História” [1837], referir-se ao Estado como “[...] a vida moral existente verdadeiramente realizada” (RUSSELL, 1968b, p. 294); e que toda realidade espiritual humana só poderia sê-la por meio do Estado, que materializaria a Ideia Divina — ou Deus.

É esta visão altamente idealista acerca do Estado que leva o filósofo polonês Leszek Kolakowski, em seu *Main Currents of Marxism* [1976], a declarar que haveria “[...] argumentos tanto lógicos quanto históricos que falam com força muito maior em favor de uma conexão entre Hegelianismo e ideias totalitárias” (KOLAKOWSKI, 1978, p. 401–402). Tal

entendimento por parte do polonês é destacado em comparação a um suposto elo entre positivismo e fascismo. Esta, por sua vez, é uma associação feita por Herbert Marcuse (entre muitos outros autores no entorno neomarxista e, mais tarde, nos chamados estudos críticos) e criticada por Kolakowski (ibid.).

De acordo com Scruton (1982, p. 184–186), as principais reações filosóficas à Hegel passam por Arthur Schopenhauer (1788–1869), Søren Kierkegaard (1813–1855) e Friedrich Nietzsche (1844–1900). Aqui, daremos uma atenção especial a Nietzsche, por sua grande influência sobre artistas, cultura (RUSSELL, 1968b, p. 325) e, mais indiretamente, sobre a política da época e além. Kierkegaard, por exemplo, foi amplamente considerado o primeiro existencialista ao sublinhar o valor do sujeito, da subjetividade e do indivíduo como base de seu pensamento filosófico para além de seus antecessores (SCRUTON, 1982, p. 186–188). No entanto, o dinamarquês atacou o racionalismo hegeliano desde uma perspectiva abertamente cristã (ibid., p. 184). O alemão em destaque a seguir, de sua parte, filosofava com um martelo.

4.3. O pensamento de Nietzsche

Ainda que também desse especial atenção ao indivíduo como ponto de partida de suas análises, Nietzsche divergiu completamente no aspecto religioso: o filósofo alemão propôs que Deus está morto. Deve-se considerar o contexto de crescente racionalismo ligado ao crescimento das ciências naturais, sobretudo por conta de Charles Darwin (1809–1882) e da teoria sobre a evolução das espécies, em choque com as visões cristãs. Anos depois, Einstein e sua teoria da relatividade reforçariam tal tendência.

Em “Assim falou Zaratustra” [1883]/(2015), de forma mais alegórica e narrativa do que a agressividade crua de “O anticristo” [1888]/(2012), Nietzsche exalta o homem novo, supostamente liberto de Deus e de falsas esperanças metafísicas. Este homem estaria em condições de transcender sua condição humana para renascer sob a forma de super-homem: ele próprio, o novo sentido da terra por meio da pura força de vontade, ou da chamada “vontade de poder” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 15). Tal nome teria, inclusive, o derradeiro esforço filosófico de Nietzsche: “A vontade de poder” (2008), baseado em suas últimas notas entre 1883 e 1888.

De volta a “Assim falou Zaratustra” (2015), temos uma boa ideia do que pode mesmo ser interpretado como um arcabouço filosófico (pré-)transhumanista nietzschiano com forte apelo terreal. Esta conexão já foi enxergada de diferentes maneiras por outros autores, tais como o filósofo Yunus Tuncel, em *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy* (2017); e

Nick Bostrom, filósofo conhecido por seu trabalho na área de inteligência artificial, com *A History of Transhumanist Thought*, já em 2005. A declaração de Nietzsche sobre a morte da transcendência divina se coaduna, de certo modo, com o secularismo em ascensão e, de forma indireta, com o advento aproximadamente à mesma época do materialismo marxista, que logo visitaremos. Deve-se apontar, entretanto, que Nietzsche rejeitava expressamente o materialismo atomista, ou a “teoria atômica da matéria”, como fica claro em “Além do bem e do mal” (2001, p. 21–22). Segue o filósofo alemão em “Assim falou Zaratustra” (2015), a respeito do novo homem, no contexto da morte de Deus:

Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: *seja* o super-homem o sentido da terra! Suplico-vos, meus irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não creiais naqueles que vos falam de esperanças supraterras! [...] Outrora o sacrilégio contra Deus foi o maior de todos, mas Deus morreu, e com isso morreram também esses sacrílegos. O sacrilégio contra a terra é agora o mais terrível, e apreciar mais as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2015, p. 28; ênfases do autor).

Russell (1968b, p. 316–317) resgata um elemento de Schopenhauer — além do pessimismo — que tem sua continuidade em Nietzsche, mais evidente agora: a supremacia da vontade humana sobre o conhecimento, algo que seria até interpretado como base para um possível otimismo. Não por acaso, Nietzsche se via mesmo como sucessor de Schopenhauer em alguns pontos. No entanto, em Nietzsche, a vontade domina tanto a ética quanto a metafísica (ibid.), o que se relaciona diretamente com a morte de Deus, como entendida por Nietzsche. Desta forma, em vez da inteligência como algo que primariamente busca a verdade — compreendida particularmente como o *logos* divino cristão — e a partir dali se coloca a serviço da vontade humana, temos, desde Nietzsche, a vontade humana fiel à terra como ponto de partida (e final) de nossa existência e afirmação neste mundo — pois não há outro. Uma das consequências é o desdém com que o autor vê a compaixão, que seria uma fraqueza (NIETZSCHE, 2015, p. 111; 2012, p. 27–28).

A partir daí, segundo o próprio filósofo em “A vontade de poder” (2008), “o niilismo está à porta” e é definido por ele como “[...] a recusa radical de valor, de sentido, de desejabilidade [*Wünschbarkeit*]” (NIETZSCHE, 2008, p. 27). O autor relaciona esta ascensão do niilismo à “derrocada do cristianismo” (ibid.), ou seja, não se trata da queda de uma metafísica qualquer, ou de uma religiosidade vaga. O filósofo também aponta para o “ceticismo em matéria de moral” e a “derrocada da interpretação moral de mundo”, tal que “[n]ada tem sentido algum” (ibid.). Nietzsche ainda associa consequências do niilismo a “castigos” como o

nacionalismo e o anarquismo (ibid., p. 28), como se previsse parte dos genocídios que manchariam o novo século que se avizinhava.

O niilismo como um ceticismo radical pode mesmo ser compreendido como um precursor do pensamento pós-modernista. Gianni Vattimo, filósofo e político italiano, parte de algumas noções de Heidegger para declarar que “[p]ode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche [...]” (VATTIMO, 1996, p. 170). O motivo é dado por Vattimo a partir da obra de Nietzsche; particularmente, com *Human, All Too Human* (1996) ou “Humano, demasiado humano”, desde análises “químicas” feitas pelo pensador alemão.

Esse programa de análise química, efetuado até o fim, leva porém à descoberta de que *a própria verdade, em nome da qual a análise química se legitimava, é um valor que se dissolve*. A crença na superioridade da verdade sobre a não-verdade ou sobre o erro é uma crença que se impôs em situações vitais determinadas [...] por outro lado, ela se funda na convicção de que o homem possa conhecer as coisas “em si mesmas”, o que, porém, revela-se impossível [...] (VATTIMO, 1996, p. 172; ênfases minhas).

[...] *a própria noção de verdade se dissolve*. Ou, o que dá no mesmo, Deus “morre”, vitimado pela religiosidade, pela vontade de verdade que seus fiéis sempre cultivaram e que agora os leva a reconhecer ele próprio [Deus] como um erro de que agora pode dispensar-se. É com essa *conclusão niilista* que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche. [...] *É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia* [...] (ibid., p. 173; ênfases e observação minhas).

Da leitura de Vattimo sobre Nietzsche, levaremos com atenção a ideia de que o niilismo como um ceticismo radical, tingido em boa parte pela morte da verdade juntamente com a entendida morte do Deus cristão, deixa rastros palpáveis para o que se denominaria, tantas décadas depois, como a filosofia pós-modernista ou, nos termos do italiano, da pós-modernidade filosófica. Afinal, “[...] *não existem fatos eternos*, assim como não existem verdades absolutas. Consequentemente, o que é necessário daqui em diante é o *filosofar histórico*, e com ele a virtude da modéstia” (NIETZSCHE, 1996, p. 13; ênfases do autor).

4.4. O pensamento de Marx e Engels desde Jovens Hegelianos

O penúltimo autor que visitaremos aqui, Karl Marx (1818–1883), é um dos mais importantes pensadores da História da humanidade da fase modernista e em diante. Particularmente, no que diz respeito à sua repercussão para a cultura e política da sociedade ocidental e, também, para a história política da China e de alguns outros países orientais.

Embora o foco aqui esteja sobre Marx, deve-se registrar que parte importante de sua obra foi criada em parceria com o amigo Friedrich Engels (1820–1895).

Juntos, inspiraram direta e indiretamente regimes, ideias e ideologias políticas que chegaram a controlar boa parte do globo e das mentes no meio intelectual, com forte influência filosófica e geopolítica até hoje, tais como: comunismo, socialismo, progressismo, marxismo-leninismo, stalinismo, trotskismo e maoísmo. Mesmo Engels, porém, admitia abertamente que Marx era “o homem maior” entre os dois, como em carta de 1893 — após a morte de Marx — ao político comunista Franz Mehring (MARX; ENGELS, 2010e, p. 163). A introdução geral, sem autor expreso, do volume 1 dos *Collected Works* de Marx e Engels republicada em versão digital por Lawrence & Wishart em 2010 registra:

KARL MARX e FRIEDRICK ENGELS foram os autores de um corpo integrado de visões filosóficas, econômicas e sociopolíticas, a ideologia do comunismo, que em nosso tempo se espalhou mais amplamente e exerceu uma influência maior no curso da história mundial do que qualquer outra (MARX; ENGELS, 2010c, p. XIII; grafia e ênfases dos autores).

A introdução também destaca a “penetrante análise marxista da sociedade burguesa” (ibid., p. XV) como principal conquista de Marx e Engels, desde suas reflexões sobre leis econômicas e como estas se relacionavam às lutas políticas entre classes — isto foi alcançado, sobretudo, com “O Capital” [1867], maior obra de Marx. Segue mais um trecho da apresentação das obras coletadas de Marx e Engels: “É a partir daí que o marxismo demonstra a necessidade histórica da transformação revolucionária do capitalismo em socialismo, e a subsequente construção da sociedade comunista, a concretização das aspirações humanas para liberdade genuína e igualdade social” (MARX; ENGELS, 2010c, p. XIII). A introdução conclui sublinhando a natureza política e prática da teoria marxista que pedia a revolução socialista por meio da ditadura do proletariado.

O programa revolucionário da ditadura do proletariado, a conquista do poder político pela classe operária em aliança com os setores não proletários da classe trabalhadora foi o ponto culminante do marxismo. A teoria marxista da revolução socialista deu ao movimento os princípios práticos da estratégia e tática da luta da classe trabalhadora, demonstrou a necessidade de partidos proletários independentes bem organizados e do internacionalismo proletário e previu as leis básicas de construção da nova sociedade (ibid., p. XV).

O próprio Marx, em seu Manifesto Comunista [1848], avisou que a chegada do novo regime adviria de guerra civil, com a derrubada violenta da burguesia:

Ao retratar as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, traçamos a guerra civil mais ou menos velada, que assola a sociedade existente, até o ponto em que a guerra irrompe em revolução aberta e onde a derrubada violenta da burguesia produz a base para o domínio do proletariado (MARX; ENGELS, 2010b, p. 495).

A influência posterior de Marx, tanto profunda quanto vestigial, desde releituras feitas no meio acadêmico — particularmente, pela Escola de Frankfurt e por autores como Antonio Gramsci, além dos pós-colonialistas, pós-estruturalistas e identitários — torna muito difícil superestimar a potência cultural e política do autor. De sua vasta obra, destacaremos os principais elementos de seu pensamento que nos ajudarão a compreender o pós-modernismo à espreita e seus desdobramentos relevantes a este trabalho. Isto será feito desde sua inserção no grupo denominado Jovens Hegelianos.

Algum tempo após a morte de Hegel, em 1831, aconteceu uma fragmentação de seus estudantes e seguidores, especialmente no contexto intelectual de Berlim. O motivo: divergências a respeito da interpretação de sua obra, em particular sobre questões como religião e política. Em tempo, viriam a existir divisões políticas desde o padrão estabelecido pela Revolução Francesa. Havia os Velhos Hegelianos, ou direita hegeliana, que “procurava justificar o cristianismo e o Estado existente” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 173); também os centristas, de pouca relevância. Por fim, o grupo mais proeminente à época e além: os Jovens Hegelianos, ou hegelianos de esquerda, como detalha o cientista político David McLellan em *The Young Hegelians and Karl Marx* (1969, p. 1–3 e 6).

Entre as ideias mais audaciosas dos Jovens Hegelianos estava, inclusive, “a necessidade de destruir a Igreja” (ibid., p. 17). McLellan afirma que a filosofia deles “[...] pode bem ser descrita como um ‘radicalismo filosófico’” (ibid., p. 24). Reale e Antiseri (2005, p. 173) enfatizam que a esquerda hegeliana, “[...] sempre em nome da dialética hegeliana, transformava o idealismo em materialismo, fazia da religião cristã fato puramente humano e combatia a política existente com base em posições ‘democrático-radicais’”.

Mas, ainda segundo Reale e Antiseri, os Jovens Hegelianos nada tinham de radicais (ibid., p. 174) — ao menos, em comparação a Marx, pois ainda estariam presos ao “pensamento ideológico, como o de Hegel” (ibid.), em vez de buscarem a materialidade do real. “Escreve Marx: ‘Não veio à mente de nenhum desses filósofos procurar o nexos existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, o nexos entre sua crítica e seu próprio ambiente material’” (ibid.). Esta disposição de Marx na direção do materialismo e de orientar a filosofia para o mundo e para a ação ficará mais evidente a seguir, desde sua origem.

Em termos da influência exercida sobre Karl Marx — ele próprio um Jovem Hegeliano, assim como Friedrich Engels — destacam-se: Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Moses Hess e August von Cieszkowski. McLellan resume a contribuição de quase todos para o repertório de Marx.

De Bauer, ele [Karl Marx] tirou sua crítica incisiva, e mesmo macabra, da religião que serviu de modelo para sua análise da política, economia etc.; de Feuerbach, ele assumiu uma transformação sistemática da filosofia de Hegel, rejeitando a supremacia da Ideia hegeliana e partindo de um humanismo radical; Stirner, o mais negativo de todos os Jovens Hegelianos, compeliu Marx a ir além do humanismo um tanto estático de Feuerbach; finalmente, Hess, o primeiro propagador das ideias comunistas na Alemanha, foi o pioneiro na aplicação de ideias radicais no campo da economia (MCLELLAN, 1969, p. 161; observação minha).

Além das influências coletadas pelo jovem Marx de cada um dos colegas acima, rastreamos, agora, a origem de uma ideia importante para este trabalho e fundamental para Marx: a práxis. Apesar da forte confiança dos pensadores da época no poder das ideias, mormente pela recente e forte herança hegeliana, McLellan enfatiza que, por volta de 1830, já havia um sentimento vago de que a ênfase às ideias não seria suficiente (ibid., p. 9). Naquela conjuntura, o autor que primeiramente formulou esta percepção de forma precisa foi um Jovem Hegeliano colega de Marx: o economista e filósofo polonês August von Cieszkowski (1814–1894), de modo a contrariar firmemente o idealismo hegeliano. Em *Prolegomena zur Historiosophie* [1838], ou “Prolegômenos para a Historiosofia”, o economista afirmou que o futuro poderia ser determinado de três formas: mediante o sentimento, o pensamento e a vontade (CIESZKOWSKI, 2002, p. 76).

A primeira forma, o sentimento, seguiria uma determinação imediata, natural, e caberia, por exemplo, a visionários e profetas. Em segundo lugar, o pensamento diz respeito à reflexão consciente e teórica, típica do trabalho dos filósofos nas universidades até então. Sobre a terceira forma, a vontade, iremos diretamente às palavras do Jovem Hegeliano polonês. Não custa manter em mente que, cerca de 50 anos depois — por volta de 1888 e conforme vimos —, Nietzsche daria ao mundo seu último suspiro filosófico em torno da vontade de poder. Vamos seguir com Cieszkowski a respeito da vontade como modo de determinar o futuro:

Finalmente, a *terceira* determinação é a determinação realmente prática, aplicada, executada, espontânea, voluntária, livre; portanto, abrange toda a esfera de *ação*, fatos e seu significado, a teoria e a práxis, o conceito e sua realidade; e gera os *executores da história* (ibid.; ênfases do autor).

A referência direta de Cieszkowski ao termo práxis — em verdade, de longa história que remete à Grécia antiga — ganha um significado renovado. Este viria a ser, ao mesmo tempo, criticado e aproveitado por seus pares, especialmente por Marx. Cieszkowski esclarece que:

[...] a filosofia deve descer do auge da teoria aos campos da práxis. O destino futuro da filosofia em geral é ser a filosofia prática, ou, mais propriamente falando, a *filosofia da práxis*, com a influência mais concreta possível sobre a vida e a situação social; seu destino futuro é o desenvolvimento da *verdade* na *atividade concreta* (ibid., p. 155; ênfases do autor).

Desde a primeira citação do polonês, há que atentarmos, em primeiro lugar, para a premissa de que seja possível e/ou desejável determinar o futuro (ibid., p. 76). Em segundo lugar, vale notar que Cieszkowski estabelece a práxis como uma filosofia voltada para a prática, mas uma prática particular: com *a influência mais concreta possível sobre a vida e a situação social* das pessoas. Pode-se perceber prontamente que, sob o olhar do autor polonês e sua práxis, a filosofia não está dedicada a tão somente compreender, interpretar o mundo e buscar a verdade sobre diversas questões, mesmo que falhando miseravelmente — tarefas já tão formidáveis. No mínimo, aquelas tarefas já não parecem mais prioritárias.

Mais do que isso, segundo a citação anterior e desde a práxis de Cieszkowski, a própria verdade passa a ser algo desenvolvido, construído socialmente a partir da atividade concreta, destino da filosofia que, agora, é voltada para a prática (ibid., p. 155). Nas “Teses sobre Feuerbach” [1845], Marx reforçaria a ideia da verdade como algo vivido e afirmado na prática: “A questão de saber se a verdade objetiva pode ser atribuída ao pensamento humano não é uma questão de teoria, mas é uma questão *prática*. O homem deve provar a verdade, ou seja, a realidade e o poder, a mundanidade de seu pensamento na prática” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 3; ênfases do autor). Juntamente com a obra de Nietzsche — a qual se tornaria muito relevante em algumas décadas—, e conforme vimos a partir de Vattimo, vale manter em mente como a morte de Deus e da verdade encontra, também aqui, um redirecionamento na história do pensamento acerca da verdade, o qual contribuiria, em parte, com o ideário da pós-modernidade vindoura.

O *telos* da filosofia a partir da práxis de Cieszkowski foi, portanto, deslocado e já é outro: mudar a vida das pessoas e condições sociais. Ou seja, transformar o mundo de acordo com critérios sociais e por meio das mãos de “executores da história”. Cabe perguntar: quem escolhe esses atores — e como? Quais critérios determinam as mudanças sociais apropriadas, quem os define e de que modo serão alcançadas? Estamos, também, em um terreno que se aproxima de certo socioconstrucionismo — no sentido mais geral de um antiessencialismo radical e de

construção social de conceitos, categorias e da realidade — desde uma filosofia orientada à ação. A partir daí, também se pode perceber, necessariamente, a gradual intensificação da politização da filosofia desde seus objetivos primários. É possível que esta inclinação tenha se reforçado por conta da atividade e carreira política de Cieszkowski entre 1844 e 1866 (CIESZKOWSKI, 2002, p. 52–53).

O autor também iguala a práxis — ainda entendida como o prático que o teórico já contém em si — a um bem maior, o qual, por sua vez, estaria associado à concretização da denominada verdade conhecida na prática. Ou seja, Cieszkowski concede à práxis um aspecto inerentemente e positivamente moral. De outra forma: a determinação do futuro por meio da vontade, desde a práxis, nas mãos dos executores da história, “[...] torna-se a realização objetiva e efetiva da verdade conhecida; e essa realização é justamente o bem, isto é, o prático, que o teórico já contém em si” (ibid., p. 77).

Aqui, recuperamos mais uma vez Marx em “Teses sobre Feuerbach”. Além de considerar as doutrinas de Feuerbach “[...] puramente contemplativas; elas apenas se preocupavam com a interpretação e, portanto, não forneciam um guia para a ação” (MCLELLAN, 1969, p. 114), Marx concluiu sua crítica ao colega de tal forma que a mesma remonta fortemente às ideias de Cieszkowski sobre o papel da filosofia. Diz Marx: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 5; ênfases do autor). Deste modo, especialmente com Marx, ascendia e se consolidava progressivamente uma filosofia voltada para a ação, não genérica, a qual se pretende moral, afirmada na realidade concreta e guiada por volições sociais e políticas específicas: a práxis marxista. Esta é comumente denominada, a partir dali, apenas de práxis — apesar do longo histórico anterior (e mesmo posterior) associado ao termo. Reale e Antiseri registram a medida em que Marx transcendeu seus colegas nesse ponto: “Os jovens hegelianos mantêm a teoria separada da práxis; Marx as une” (2005, p. 174).

Em contraposição ao idealismo hegeliano, o materialismo como inclinação e preocupação central para Marx merece um pouco mais atenção. Não se tratava da matéria desumanizada dos atomistas (RUSSELL, 1968b, p. 347), nem de uma noção mais antiga de materialismo, em que a sensação ou percepção acerca do objeto seria passiva, com a atividade atribuída ao objeto. Diz Russell (ibid., p. 345): “Seu materialismo, que, por influência de Hegel, ele chamava ‘dialético’, diferia, num aspecto importante, do materialismo tradicional, tendo mais afinidade com o que agora se chama instrumentalismo”.

Em termos mais práticos, este materialismo marxista tomava forma sob propensões filosóficas, sociais e políticas tais como a crença na inevitabilidade do socialismo — seguido

pelo comunismo — como sistema que traria a igualdade material entre os seres humanos. Esta meta de vários regimes baseados em ideias marxistas — como o marxismo-leninismo — se basearia, por exemplo, no fim da propriedade privada, principal obrigação do sistema mais progressista do mundo (KOLAKOWSKI, 1978, p. 41).

O Manifesto Comunista pedia, de fato, não apenas o fim da propriedade privada, mas a abolição da sociedade burguesa, com o advento de uma sociedade sem classes (MARX; ENGELS, 2010b, p. 506). Em seu decálogo, o Manifesto ainda demandava a abolição do direito de herança e a instituição de pesados impostos progressivos — outras duas maneiras de, gradualmente, enfraquecer ou acabar com a propriedade privada de cidadãos (ibid., p. 350 e 505). Esta riqueza ficaria concentrada nas mãos do Estado, ou seja, de seus representantes até que, em teoria, o socialismo desse lugar ao comunismo.

O materialismo de Marx prevê que toda sensação, percepção ou apercebimento (do inglês *noticing*, que já implica atividade) sobre um objeto já é uma interação entre sujeito e objeto; e o objeto puro, mera matéria-prima, transforma-se por meio do processo iniciado pelo apercebimento acerca dele, de modo que tal objeto se torna conhecido (RUSSELL, 1968b, p. 345–346). Isto deve ser lido à luz da já visitada práxis marxista, da filosofia voltada para ação e transformação do mundo do autor e da visão marxista de uma verdade objetiva provada e vivenciada na prática. Continua Russell sobre Marx, distanciando-o de Hegel: “O conhecimento, no antigo sentido de contemplação passiva, é uma abstração irreal; o processo que realmente se verifica é o processo de *manipulação* das coisas” (ibid., p. 346; ênfase do autor).

Russell lembra que a intenção de Marx foi “sempre ser científico” (ibid., p. 345) e representar os interesses dos proletários ou assalariados, em vez de focar o bem-estar dos capitalistas, empresários ou burgueses. No entanto, o mesmo Russell entende que “[...] em termos gerais, todos os elementos de Marx que derivam de Hegel não são científicos, no sentido em que não há razão alguma para se supor que sejam verdadeiros” (ibid., p. 351). Russell reforça a visão chamada de progressista de Marx e seu entendimento sobre a pretensão científica do filósofo alemão: “Foi só por causa da crença na inevitabilidade do progresso que Marx julgou possível prescindir de considerações éticas. Se o socialismo estava para vir, tinha de ser um progresso” (ibid.), uma consequência dos movimentos dialéticos da História, a partir de Marx.

O historiador frankfurtiano Martin Jay declarou sobre o talentoso jovem Marx, na conjuntura de seu destaque entre os Jovens Hegelianos: “E em tempo, o molde filosófico de seu pensamento, compartilhado pelo próprio jovem Marx, foi substituído por uma abordagem mais

‘científica’, às vezes positivista da realidade social, tanto por marxistas quanto por não marxistas” (JAY, 1973, p. 42).

A partir do materialismo, a ideia de alienação em Marx considera o afastamento do proletário (que só teria a vender sua força de trabalho) em relação àquilo que produz, em um processo de distanciamento que o deixaria cada vez mais longe de si mesmo e de sua própria humanidade (SCRUTON, 1982, p. 216). A noção se mistura à ideia de divisão do trabalho — repartição de processos por proletário, tal que cada um tenderia a repetir a mesma função — e aparece, sob diferentes formas, em obras como o primeiro volume de “O Capital” [1867]/(MARX; ENGELS, 2010f, p. 164) e no Manifesto Comunista [1848]/(MARX; ENGELS, 2010b, p. 490–491). Ainda antes, em *The Holy Family* [1844]/(MARX; ENGELS, 2010d, p. 36 e 50), obra com fortes críticas a Bruno Bauer, Marx e Engels colocam proletariado e propriedade privada em lados opostos, como antíteses. Eles avaliam que o burguês ou empresário, dono do negócio e/ou das máquinas, também vivencia uma autoalienação no contexto da produção de bens. No entanto, diferente do proletário, o proprietário se sentiria “à vontade e fortalecido” (ibid., p. 36); reconhece na mesma autoalienação seu poder e tem, ali, ao menos a aparência de uma existência humana (ibid.).

Relacionado à alienação, o termo “falsa consciência”, qual seja, a falsa consciência de classe do proletariado, de tal modo que este agiria contra seus interesses e a favor da burguesia e do capitalismo, também merece menção. Em *The German Ideology* [1845–1846]/(MARX; ENGELS, 2010a, p. 19–539), a sugestão de uma falsa consciência aparece indiretamente, mas de forma palpável, como em uma crítica dos autores a seus parceiros — os Jovens Hegelianos. O entendimento da ideia de falsa consciência deve ser feito sob o signo da ascensão gradual da psicanálise e da teoria do inconsciente freudiana nas décadas seguintes, que logo visitaremos. Seguem Marx e Engels:

Uma vez que os jovens hegelianos consideram as concepções, pensamentos, ideias, na verdade todos os produtos da consciência, aos quais atribuem uma existência independente, como as verdadeiras correntes dos homens [...], é evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência (ibid., p. 30).

Em outro apelo materialista histórico, Marx e Engels resumem seu olhar sobre a relação entre vida material e consciência: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (ibid., p. 37). Ao admitirem a consciência como um “produto social” (ibid., p. 44), os autores também sugerem que tal consciência pode ser falsificada e manipulada

— particularmente, por aqueles que detêm o maior poder, qual seja, domínio material: a burguesia, no caso.

Por outro lado, ainda neste viés que acena para certo socioconstrucionismo (entendido como uma inclinação para a construção social de conceitos, categorias e da realidade, conforme visto com Cieszkowski), os autores concluem: “Tanto para a produção em massa dessa consciência comunista, quanto para o sucesso da própria causa, é necessária a alteração dos homens em escala de massa, alteração que só pode ocorrer em um movimento prático, uma revolução; [...]” (ibid., p. 52–53). Décadas depois, o historiador da Escola de Frankfurt Martin Jay acrescentaria, ao comparar Marx ao sociólogo húngaro-germânico Karl Mannheim: “Diferente de Marx, *que havia buscado transformação social em vez da verdade*, Mannheim havia retornado secretamente a uma busca metafísica pelo conhecimento puro” (JAY, 1973, p. 64; ênfases minhas).

Finalmente, há o registro de que o termo “falsa consciência” aparece expressamente em algumas traduções de uma carta entre Engels e Franz Mehring em 1893; em outras, fica subentendido:

A ideologia é um processo que é, é verdade, executado conscientemente por quem chamamos de pensador, mas com uma *consciência espúria*. Os verdadeiros motivos pelos quais ele é impelido permanecem ocultos dele, pois do contrário não seria um processo ideológico. Consequentemente, os motivos que ele supõe ter são espúrios ou ilusórios (MARX; ENGELS, 2010e, p. 164; ênfases minhas).

A razão pela qual recuperamos, mesmo que brevemente, as concepções de alienação e falsa consciência desde Marx é porque as mesmas serão reinterpretadas fartamente nos anos seguintes — não apenas pelos autores frankfurtianos, mas, especialmente, por pensadores identificados como pós-estruturalistas e pós-modernistas. E, entre estes, por autores ligados a teorias e ativismos de caráter identitário e da área de educação. Ainda: ambas as concepções (alienação e falsa consciência), como boa parte da obra de Marx e Engels, lidam direta e indiretamente com *dinâmicas de poder*, opressão, dominação e/ou exploração.

Ora, a simples atenção focal à política já sugere que Marx, em particular, também fora, como Nietzsche, um filósofo do poder — embora ambos tenham sido muito mais do que isso. O binômio opressor/oprimido (MARX; ENGELS, 2010b, p. 495), prototipicamente burguês/proletariado, se não nasce com Marx, se consolida particularmente com ele — e terá ecos intensos mais adiante. O filósofo alemão conseguiu, de fato e neste sentido mais estreito, fazer o olhar triádico de Hegel recuar a um dualismo mais simples e polarizado.

Para finalizar Marx, vale enfatizar mais três ideias: primeiro, a consolidação da visão social e política que veio a ser denominada “progressista”, qual seja aqui, orientada para o progresso. O progresso, a partir de Marx, seria necessariamente o socialismo, o comunismo ou algo na vizinhança desses: supostamente, um estado de igualdade social e liberdade para todos no mundo. Talvez mesmo, uma visão de futuro utópico ou paradisíaco — aqui na Terra, pois o materialismo de Marx, também com Engels, descarta a transcendência religiosa (MARX; ENGELS, 2010b, p. 103, 225 e 503–504).

Tal visão progressista se baseia na ideia de base hegeliana de que movimentos dialéticos da História tenderiam a empurrá-la para o progresso, para um estado de coisas melhor (MARX; ENGELS, 2010c, p. XXIX; RUSSELL, 1968b, p. 351). Vale reiterar que, a partir de Marx, esta situação social melhor seria, imperiosamente, o socialismo, o comunismo ou algo afim. A expressão progressista no entorno do significado marxista aqui delineado viria a aparecer comumente nas obras de autores frankfurtianos como Herbert Marcuse (2001, p. 68, 77–78, 89 e 134) e Max Horkheimer (1978, p. 25, 54, 56, 88 e 155); posteriormente, entre autores pós-modernistas, se tornaria igualmente presente, conforme veremos mais adiante.

Kolakowski deixa mais clara a certa arbitrariedade ou seletividade desta conceituação de progressista e de progresso enquanto fala sobre a influência do marxismo sobre Josef Stalin:

Os movimentos separatistas são progressistas quando dirigidos contra os governos burgueses, mas uma vez que o "proletariado" esteja no poder, o separatismo nacional muda automática e dialeticamente seu significado, visto que é uma ameaça ao estado proletário, ao *socialismo* e à *revolução mundial*. O socialismo, *por definição, não pode praticar a opressão nacional* e, portanto, o que parecem ser invasões são na verdade atos de libertação — como, por exemplo, quando o Exército Vermelho, sob as ordens de Stalin, marchou para a Geórgia, que na época (1921) tinha um governo Menchevique com base na democracia representativa (KOLAKOWSKI, 1978, p. 14; ênfases minhas).

O segundo aspecto a sublinhar aqui — relevante nas décadas posteriores e para este trabalho — já está contido, também, na citação acima e foi rascunhado anteriormente, quando abordamos a *New Left* no contexto da arte e cultura pós-modernistas: o forte caráter pós-nacionalista existente na obra de Marx. E por pós-nacionalismo podemos, necessariamente, entender uma inclinação mundialista ou globalista que, em Marx e Engels, parte de sua famosa frase no Manifesto Comunista, aqui mais contextualizada: “Deixe as classes dominantes tremerem em uma revolução comunista. Os proletários não têm nada a perder a não ser suas correntes. Eles têm um mundo para vencer. Trabalhadores de todos os países, uni-vos!” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 519).

Em outro ponto do mesmo documento, os autores deixam claro que o isolacionismo das nações se tornaria mesmo impossível, pois as criações intelectuais de cada nação se tornariam propriedade comum; e que emergiria, por exemplo, uma literatura mundial (ibid., p. 488). Por fim, declaram: “Os comunistas são ainda acusados de desejar abolir países e nacionalidades. Os trabalhadores não têm pátria. Não podemos tirar deles o que não têm” (ibid., p. 502). Em outra e breve obra, *Draft of a Communist Confession of Faith* [1847]/(MARX; ENGELS, 2010b, p. 96–103), Engels respondeu se as nacionalidades continuariam a existir sob o comunismo:

As nacionalidades dos povos que se unem de acordo com o princípio da comunidade serão tão compelidas por esta união a se fundir e, assim, suplantarem-se, quanto as várias diferenças entre propriedades e classes de desaparecer com a substituição de sua base — a propriedade privada (ibid., p. 103).

Em terceiro e último lugar, é interessante para este trabalho destacar o legado de Marx e, neste caso, notadamente de Engels, quanto a críticas voltadas à família tradicional e/ou burguesa. Apesar do estofo da obra de Marx ter um caráter profundamente materialista, também é possível destacar momentos da mesma — muitos dos quais, ao lado de Engels — em que exames de ordem social e cultural floresceram. Esta vertente de crítica cultural se tornaria muito mais importante nas décadas seguintes, com derivações do pensamento marxista.

Embora a ênfase materialista de Marx fosse à economia e questões de classe no Manifesto Comunista, o documento destacava, em seu segundo capítulo, a intenção de abolir a denominada família burguesa. De fato, esta meta se mistura à sua teoria econômica, já que Marx entende que a estrutura da família burguesa integra o processo de acumulação de capitais, ou seja, de propriedade privada nas mãos de poucos. É também por isso que o decálogo do Manifesto Comunista inclui a “[a]bolição de todo direito de herança” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 505): para, ao mesmo tempo, enfraquecer a propriedade privada e a família.

Abolição da família! Até os mais radicais se irritam com essa infame proposta dos comunistas. Em que fundamento se baseia a família atual, a família burguesa? No capital, no ganho privado. Em sua forma completamente desenvolvida, essa família existe apenas entre a burguesia. Mas esse estado de coisas encontra seu complemento na ausência prática da família entre os proletários e na prostituição pública (ibid., p. 501).

Em seguida, o filósofo ressalta que pretende “[...] substituir a educação caseira pela social” (ibid.), algo também sugerido no decálogo do Manifesto Comunista: “educação gratuita para todas as crianças em escolas públicas” (ibid., p. 505). A intenção, possivelmente, seria a

já referida alteração dos homens em escala de massa para a produção da consciência comunista (MARX; ENGELS, 2010a, p. 52–53).

No próprio Manifesto, os autores admitem que não criaram o sistema educacional público, mas que iriam tomá-lo para, em lugar da burguesia, redirecionar a educação e, assim, a forma como os cidadãos pensam: “Os comunistas não inventaram a intervenção da sociedade na educação; eles procuram apenas alterar o caráter dessa intervenção e resgatar a educação da influência da classe dominante” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 502). Fica um aceno, aqui, na direção da denominada pedagogia crítica, que emergiria em algumas décadas e que exploraremos posteriormente.

A crítica de Marx e Engels à família então existente, entretanto, foi além do que já vimos e deixaria sementes importantes; em particular, para o ativismo político e teorizações acadêmicas nos arredores do feminismo. Ainda no Manifesto, os autores dizem que “[o] burguês vê em sua esposa um mero instrumento de produção. Ele ouve que os instrumentos de produção devem ser explorados em comum e, naturalmente, não pode chegar a outra conclusão senão que o destino de ser comum a todos caberá igualmente às mulheres” (ibid.). Marx e Engels entendem que o sistema denominado burguês é hipócrita e coloca as mulheres em situação de “prostituição, tanto pública quanto privada” (ibid.).

Os ataques à família burguesa, porém, culminariam com um livro que seria publicado após a morte de Marx, assinado por Engels e baseado na obra dos dois: “A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan” [1884]/(1984). Em certo ponto, Engels apresenta casos de como sociedades diversas conduziam o direito à herança, o qual, inicialmente, tenderia a favorecer a linhagem (na tradução em questão, “gens”) materna. No entanto, em algum momento pouco claro, segundo o autor, houve a transição ao chamado patriarcado (ENGELS, 1984, p. 59–60), com o domínio do direito da linhagem paterna.

O desmoronamento do direito materno, *a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo*. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução. [...] O primeiro efeito do poder exclusivo dos homens, desde o momento em que se instaurou, observamo-lo na forma intermediária da família patriarcal, que surgiu naquela ocasião (ibid., p. 61; ênfase do autor).

Engels segue em críticas à monogamia como uma maneira de garantir ao homem filhos de paternidade indiscutível, ao mesmo tempo em que o patriarca manteria o direito às infidelidades — diferentemente da mulher, castigada neste caso (ibid., p. 66–67). Em outro

momento, o autor investe contra o “casamento burguês” (ibid., p. 76) e, especificamente, ao que vê como hipocrisias protestante e católica: “E se a Igreja Católica aboliu o divórcio, é provável que seja porque terá reconhecido que contra o adultério, como contra a morte, não há remédio que o valha” (ibid.).

Mesmo nos mais virtuosos casais protestantes, Engels não vê como a felicidade no casamento burguês seja possível: “[...] essa monogamia protestante vem a dar, mesmo tomando o termo médio dos melhores casos, em um aborrecimento mortal, sofrido em comum, e que se chama felicidade doméstica” (ibid.). Temos, assim, um profundo ceticismo em relação ao casamento moderno ou burguês, sobretudo aos baseados em religiões cristãs — até mesmo um cinismo de teor cômico.

Engels (ibid., p. 77) também cita o filósofo francês e socialista utópico Charles Fourier em seu livro, enquanto reforça o papel da mulher no casamento moderno como comparável ao de uma prostituta. O francês também fora mencionado por Marx como parte da então recente literatura revolucionária no Manifesto Comunista (MARX; ENGELS, 2010b, p. 514); por fim, Fourier é comumente associado à criação do termo “feminismo” (GOLDSTEIN, 1982, p. 92–93), embora ações pelos direitos das mulheres sejam certamente anteriores.

Somemos tudo isso à terminologia usada por Marx e Engels no contexto por eles dado (como no caso de “patriarcado”) e, especialmente, à ideia de opressão da mulher pelo homem dentro da família em uma dinâmica de poder compreendida desde o arcabouço marxista dicotômico e teremos, assim, parte da base do que viria a ser chamado de feminismo marxista (HARDING, 1986, p. 159 e 163; BOHRER, 2018, p. 47–48; WEBER, 2006, p. 399–400). Muitas ideias marxistas e o próprio feminismo marxista, por sua vez, afetarão — e serão afetados — por outras teorias feministas em maior ou menor grau; serão criticados ou acolhidos em níveis igualmente variáveis (como em BEAUVOIR, 1953, p. 80–81). Finalmente, ajudarão a compor o complexo mosaico dos ativismos políticos e de outras teorias acadêmicas de caráter identitário que se (re)erguerão mais notavelmente na pós-modernidade.

Para completarmos esta análise do pensamento modernista que ajuda a compor o quadro de ideias à época e, especialmente, em relação à pós-modernidade que se aproxima, faremos uma passagem pelo pai da psicanálise: o neurologista austríaco Sigmund Freud (1856–1939). Como nas análises anteriores, serão enfatizadas as ideias mais relevantes para compreendermos a fragmentação de narrativas vindoura com o pós-modernismo. Com Freud, fechamos o triângulo do pensamento daqueles que o filósofo francês Paul Ricoeur (1913–2005) denominou “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud [1965]/(RICOEUR, 1970, p. 32–33).

Ricoeur deixa claro que, por caminhos bastante diferentes, esses pensadores enfrentaram “[...] o problema da dúvida cartesiana, levando-o ao próprio coração da fortaleza cartesiana” (ibid., p. 33). Continua o francês: “Assim, Marx é relegado à economia e à teoria absurda da consciência reflexa; Nietzsche é atraído pelo biologismo e por um perspectivismo incapaz de se expressar sem contradição; Freud está restrito à psiquiatria e decorado por um pansexualismo simplista” (ibid.). É interessante registrar que, em poucos anos, Michel Foucault (1926–1984), que logo abordaremos como pensador representativo do pós-modernismo, também destacaria no cenário pós-cartesiano de que forma “[...] o século XX, e muito particularmente Marx, Nietzsche e Freud, situaram-nos ante uma possibilidade de interpretação e fundamentaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica” [1975]/(FOUCAULT, 1997, p. 17).

De volta a Ricoeur (1970, p. 33–34), o autor entende que, a partir de Marx, Nietzsche e Freud, teríamos começado a duvidar de algo muito mais importante do que as considerações cartesianas: em vez de dúvidas sobre as coisas, começamos a duvidar de nossa própria consciência e de sua relação com os significados. Mas, também a partir do referido trio de pensadores, começamos a seguir adiante. Em Marx, como visto, temos a ideia que veio a ser conhecida por falsa consciência (de classe); Nietzsche, com ainda mais força que os outros dois mestres da suspeita, demoliu a ideia de uma verdade transcendente e, assim, o próprio *logos* divino; e Freud, por sua vez, coloca em questão a consciência mesma por meio da análise do inconsciente e dos sonhos.

Os três mestres da suspeita, conclui Ricoeur, são também “[...] certamente, três grandes ‘destruidores’” (ibid., p. 33), mas uma destruição, particularmente do edifício cartesiano, que apontaria para um novo início. Isto significa que eles não nos deixaram apenas em ruínas e dúvidas sobre a consciência — porém, ofereceram caminhos:

Todos os três abrem o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade, não apenas por meio de uma crítica "destrutiva", mas pela invenção de uma arte de *interpretar*. Descartes triunfou sobre a dúvida quanto às coisas pela evidência da consciência; eles [Marx, Nietzsche e Freud] triunfam sobre a dúvida quanto à consciência por uma exegese do significado. A partir deles, compreender é hermenêutica: doravante, buscar o sentido não é mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões. [...] O essencial é que todos os três criam [...] uma ciência mediata do sentido, irreduzível à *consciência* imediata do sentido (ibid.; ênfase do autor e observação minha).

4.5. O pensamento de Freud

Freud, nosso foco agora, performaria esta decifragem do sentido de compreender os conteúdos inconscientes. O historiador Peter Gay, que editou *The Freud Reader* (1989), delinea as duas concepções teóricas principais exploradas pelo neurologista austríaco durante sua vida. Segundo introdução escrita por Gay, Freud começou pela denominada teoria topográfica, a partir da qual

[...] estabeleceu como fundamental a relação dos pensamentos com a consciência: os pensamentos são conscientes, na superfície da mente; pré-conscientes, não imediatamente disponíveis, mas, por assim dizer, enterrados tão superficialmente que o acesso a eles não oferece nenhuma dificuldade particular; e inconscientes, levados de volta a regiões remotas da mente das quais tentam escapar. A teoria freudiana das pulsões que acompanhavam essa concepção foi construída no confronto das pulsões sexuais com as egoístas (FREUD; GAY, 1989, p. XXVIII).

Gay registra que, após elaborar a concepção topográfica, Freud teria vivido um período de dúvidas profundas (ibid.). Por fim, entre 1920 e 1930, revisou a proposta topográfica até o que veio a ser conhecido como teoria estrutural ou estruturalista da psicanálise. Esta visão agregou “[...] o reconhecimento da agressão como um dom humano fundamental [...]” (ibid.), mas manteve sua divisão tradicional de consciente, pré-consciente e inconsciente. O conceito de inconsciente, central para Freud e para compreendermos algumas das reverberações do autor nas décadas seguintes, foi registrado pelo autor, por exemplo, em palestra de 1915. Está relacionado ao conceito de repressão, tema de outra palestra no mesmo ano: “Aprendemos com a psicanálise que a essência do processo de repressão não está em acabar, em aniquilar, a ideia de que representa um instinto, mas em impedir que ele se torne consciente. Quando isso acontece, dizemos da ideia que está em um estado ‘inconsciente’ [...]” (FREUD, 1957, p. 166).

Repressão, por sua vez, é definida pelo autor austríaco como “[...] um estágio preliminar de condenação, algo entre fuga e condenação; [...]” (ibid., p. 146) e “[...] não é um mecanismo de defesa presente desde o início, e não pode emergir até que uma clara divisão tenha ocorrido entre atividade mental consciente e inconsciente” (ibid., p. 147). Em *The Ego and the Id* [1923]/(FREUD, 1961a, p. 15; observação minha), o último grande trabalho teórico de Freud, o pai da psicanálise reforçou que se obtém o conceito do inconsciente a partir da teoria da repressão: “O [conteúdo] reprimido é o protótipo do inconsciente para nós”. Então, divide aquilo que está inconsciente entre o que está latente e pode vir à consciência; e o que está reprimido a ponto de não ter condições de deixar o inconsciente.

Freud prossegue relatando que mesmo quando as ideias estão inconscientes e/ou reprimidas elas podem produzir efeitos que alcançam a consciência. O neurologista elabora a relação entre conteúdo reprimido e inconsciente: “Tudo o que é reprimido deve permanecer

inconsciente; mas [...] o reprimido não cobre tudo o que é inconsciente. O inconsciente tem a bússola mais ampla: o reprimido é uma parte do inconsciente” (FREUD, 1957, p. 166). De volta a *The Ego and the Id*, temos o refinamento de seu modelo estrutural.

O ego, por exemplo, é estabelecido como a coerente organização de processos mentais de cada indivíduo e controla as ações de cada ser humano no mundo — inclusive, exercendo censura sobre sonhos. Do ego também brotam possíveis repressões, que podem remover certas tendências da mente e mesmo da efetividade em ações no mundo (FREUD, 1961a, p. 17). De forma muito simplificada, a partir das palavras do próprio Freud, temos um resumo acerca da relação entre ego e id: “O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões” (ibid., p. 25).

O entendimento do superego, por sua vez, foi atualizado por Freud também em sua última grande obra teórica: o ego ideal ou superego não se conecta apenas com a consciência e não se trata apenas de um resíduo das primeiras escolhas objetivas de um indivíduo, mas também representa reações enérgicas, as chamadas formações reativas, àquelas escolhas. “Sua relação com o ego não se esgota no preceito ‘Você deve ser assim (como seu pai)’. Também compreende a proibição: ‘Você não pode ser assim (como seu pai)’ — ou seja, você não pode fazer tudo o que ele faz; algumas coisas são prerrogativas dele” (ibid., p. 34; ênfase do autor).

O neurologista associa o entendimento do superego como algo que teria a função de reprimir e ocupar o lugar do complexo de Édipo — explorado pelo autor, inicialmente, muito antes: em *The Interpretation of Dreams* [1899]/(FREUD, 2010, p. 280):

É o destino de todos nós, talvez, direcionar nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe e nosso primeiro ódio e nosso primeiro desejo assassino contra nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é assim. O rei Édipo, que matou seu pai Laio e se casou com sua mãe Jocasta, apenas nos mostra a realização de nossos próprios desejos de infância (ibid.).

Não será possível — nem é o propósito, aqui — ir muito além na análise da obra freudiana. Mas para os objetivos deste trabalho, resta apenas registrar a preocupação constante de Freud com a sexualidade, tanto heterossexual quanto homossexual, associada frequentemente a impulsos vitais e elementos do inconsciente, inclusive repressão, neuroses e sonhos (FREUD, 1955, p. 227). O conceito de projeção, entendida como desejos e sentimentos que um indivíduo não consegue assumir para si e, desta forma, os projeta em outra pessoa (FREUD; GAY, 1989, p. 95 e 352), também integra o rol das ideias freudianas mais relevantes nas décadas seguintes e até a contemporaneidade.

Para reforçar os pontos feitos e deixar mais um elemento de contato com a fragmentação de narrativas por vir na pós-modernidade, vale destacar um dos motivos — talvez, o principal — de Freud ser comumente criticado por autoras e ativistas feministas (por exemplo: BEAUVOIR, 1953, p. 66–67; HARDING, 1986, p. 65; FRIEDAN, 1971, p. 92, 100 e 105; IRIGARAY, 1985, p. 54–59). Em palestra sobre a feminilidade em 1932, o austríaco abordou o que denominou de “complexo de castração” (FREUD, 1964, p. 124) das mulheres, ou “inveja do pênis”, compreendido como um sentimento de inferioridade:

O complexo de castração das meninas também é iniciado pela visão dos genitais do outro sexo. Elas imediatamente percebem a diferença e, deve-se admitir, sua importância, também. Elas se sentem seriamente injustiçadas, muitas vezes declaram que querem “ter algo assim também” e são vítimas de “inveja do pênis” [...] (ibid., p. 125).

Para concluir Freud, vamos retomar *The Ego and the Id* [1923]/(FREUD, 1961a, p. 12–66), que aperfeiçoou ideias apresentadas em *Beyond the Pleasure Principle* [1920]/(FREUD, 1955, p. 7–64). A partir dessas obras, o austríaco expôs o que entendia como os dois impulsos ou pulsões humanas essenciais, também associados fortemente à sexualidade: Eros, a pulsão para a vida e, também, para o amor, com impulsos libidinosos de autopreservação (FREUD, 1955, p. 50, 52–53; 1961a, p. 40 e 42); e a pulsão para a morte, “[...] cuja tarefa é levar a vida orgânica de volta ao estado inanimado [...]” (FREUD, 1961a, p. 40), já que o objetivo final de toda vida é alcançar a morte (FREUD, 1955, p. 38).

Esta pulsão para a morte é também uma pulsão de destruição, para a qual o ódio aponta o caminho (FREUD, 1961a, p. 42; 1961b, p. 119 e 122). É importante registrar, enfim, que apesar de Freud usar o deus grego do amor, Eros, para descrever a pulsão de vida, o autor jamais associara Tânatos — o deus grego da morte — à pulsão de morte. Esta conexão foi feita posteriormente, por outros autores (por exemplo: MEZAN, 2019, p. 489). A relação adversa entre as pulsões de vida e morte é aqui apontada pelo próprio Freud e nos indica mais uma resolução diádica, neste particular, para um problema primordial do ser humano:

O surgimento da vida seria, assim, a causa da continuação da vida e também ao mesmo tempo da luta para a morte; e a própria vida seria um conflito e um compromisso entre essas duas tendências. O problema da origem da vida permaneceria cosmológico; e o problema do objetivo e propósito da vida seria respondido dualisticamente (FREUD, 1961a, p. 40–41).

Com isso, concluímos um abreviado passeio pelos principais autores modernistas e suas ideias mais relevantes. Isto nos permitirá compreender melhor o contexto cultural e filosófico

às vésperas do pós-modernismo e, assim, analisar com mais profundidade e precisão os fenômenos que adviriam nas décadas seguintes. Philadelpho Menezes lembra que o cenário da cultura moderna se associa à economia capitalista, baseada na industrialização (MENEZES, 2001, p. 173) e que seu esgotamento — que exploramos aqui em pequena medida, quanto às ideias — acenaria para o período seguinte: a pós-modernidade. O poeta destaca, ainda, que a pós-modernidade “[...] define-se pelo eixo da tecnologia, isto é, do advento da pós-industrialização enquanto fenômeno técnico, seja no mundo capitalista ou socialista” (ibid., p. 174).

A partir da periodização estabelecida aqui desde Danto, temos, por fim, que o período modernista termina no entorno de 1960, quando começa a pós-modernidade — também atual e, portanto, entrelaçada com a contemporaneidade. A seguir, de forma semelhante ao que foi feito aqui com ideias modernistas, exploraremos alguns dos principais autores, conceitos e noções que constituíram (e constituem) o pós-modernismo — entendido, conforme visto desde Jencks, como o conjunto de manifestações artísticas e culturais, inclusive difusas, que emerge ao fim do modernismo. A atenção dada aqui será, mais especificamente, àquelas ideias e autores que contribuirão de forma pronunciada para o entendimento da pulverização de narrativas de caráter identitário que ascenderá juntamente com o pós-modernismo.

5. GÊNESES CRÍTICA E IDENTITÁRIA NA PÓS-MODERNIDADE: NEOMARXISMO FRANKFURTIANO E PÓS-ESTRUTURALISMO

O objetivo deste capítulo é analisar certos elementos do pensamento que integra a pós-modernidade — por vezes, a título de simplificação, chamado aqui de pensamento pós-modernista, embora não exista unidade formal ali. Vamos buscar o que é mais importante para o presente trabalho: pensadores e ideias associados à origem e ao estofa teórico principal dos identitarismos em ascensão. A partir daí, poderemos começar a compreender o contexto social de crise de narrativas — e de confiança, que será investigada e documentada mais adiante.

Neste sentido, seguiremos por dois caminhos. Primeiro, um estudo sobre a fase inicial da Escola de Frankfurt, central pela Teoria Crítica e como neomarxismo para o pensamento crítico associado aos identitarismos, sobretudo da mulher e do negro. E em segundo lugar, o pós-estruturalismo, com a desconstrução de referências linguísticas ocidentais e hermenêutica revisitada — essencial para as teorias identitárias, particularmente da mulher e LGBT. De modo a focar as duas perspectivas anteriores, mais relevantes aqui, os estudos críticos britânicos (especialmente com Stuart Hall) não serão abordados neste trabalho, apesar de sua relativa importância; pode ser o caso de um esforço futuro. O mesmo se aplica à produção de Habermas e sua crítica à pós-modernidade, da qual muito pouco alcança os identitarismos — até mesmo, porque estes tendem a abraçar o que o período representa.

Ainda, vale registrar que a intenção com este trabalho não é conectar o pensamento frankfurtiano da primeira geração ao pós-estruturalismo francês: isto não seria frutuoso. Mesmo assim, as explorações feitas sobre ambos esbarram, por vezes, em questões comuns, como a crítica ao positivismo, os ataques à ideia de busca por objetividade e neutralidade desde padrões universais e certa porosidade à politização. A meta aqui é, entretanto, meramente apresentar as duas referências, que posteriormente se integrarão — em meio a outros elementos — fartamente nos identitarismos em ascensão, conforme veremos em capítulos posteriores.

Em grau mais abrangente e histórico, durante o modernismo e, então, com a pós-modernidade, temos a gradual politização das artes e da cultura (MESCH, 2013, p. 13; DANTO, 2013, p. 22). Danto, além de perceber este crescente aspecto político das artes, apontou a mudança na direção de certo relativismo estético, tal que, na pós-modernidade, qualquer coisa poderia ser uma obra de arte (DANTO, 2014, p. 13). Portanto, haveria a necessidade de apelar para a filosofia para compreender, agora, o que é a arte pós-moderna. Esta é caracterizada pela “falta de unidade estilística” (ibid., p. 12) e, por consequência, “não há possibilidade de uma

direção narrativa” (ibid.). Bauman vai na mesma direção: “[c]ertamente, o mundo pós-moderno é qualquer coisa, menos imóvel — tudo, nesse mundo, está em movimento. Mas os movimentos parecem aleatórios, dispersos e destituídos de direção bem delineada [...]” (BAUMAN, 1998, p. 121). Tudo isso se coaduna com a definição clássica sobre o pós-moderno de Lyotard, já visitada.

Ao retomarmos brevemente o autor francês, o pós-moderno é entendido como a incredulidade em relação a metarrelatos (LYOTARD, 2002, p. XVI), também chamados de metanarrativas ou grandes narrativas, como o cristianismo, o marxismo e o capitalismo. O passeio feito por artes e culturas modernista e pós-modernista, bem como pelo pensamento modernista, de fato acena para tal fragmentação de narrativas e relativização de padrões estéticos, intelectuais, sociais e éticos. É também por essas razões que Danto prefere denominar o pós-moderno, quanto às artes, como um “período pós-histórico” (DANTO, 2014, p. 12), pois traria o fim das artes — ao menos, em relação a como eram conhecidas. O crítico conclui, de certo modo alinhado às ideias de Hegel: “Meu pensamento é que o fim da arte consiste em chegar à consciência da verdadeira natureza filosófica da arte” (ibid., p. 30). O autor frankfurtiano Theodor Adorno, em *Aesthetic Theory* [1970; 1956–1969]/(2002a), interpretara Hegel em direção semelhante quanto ao possível fim da arte:

A visão hegeliana da possível morte da arte está de acordo com o fato de que a arte é um produto da história. O fato de Hegel considerar a arte transitória, ao mesmo tempo em que a atribui ao espírito absoluto, está em harmonia com o duplo caráter de seu sistema, mas sugere um pensamento que nunca lhe teria ocorrido: que a substância da arte, segundo ele, sua absolutez, não é idêntica à vida e à morte da arte. Em vez disso, a substância da arte poderia ser sua transitoriedade (ADORNO, 2002a, p. 3).

Em *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art* (1981), Danto se dedica a analisar com mais afinco a relação entre filosofia e arte, sobretudo na forma de filosofia da arte. Segundo o crítico, o mero ato de tentar definir arte, filosofia e filosofia da arte — bem como os limites entre elas — é, no mínimo, extremamente complexo, posto que:

De toda forma, a definição de arte se tornou parte da natureza da arte de forma muito explícita; e na medida em que sempre houve uma preocupação filosófica em definir a arte [...] é necessário que apareça uma congruência entre a filosofia e seu assunto, com a surpresa da exceção quando a filosofia é seu próprio assunto (DANTO, 1981, p. 56).

O autor pontua que, para muitos filósofos, por causa da simbiose lógica entre a filosofia e seus assuntos (ibid., p. 57), como a arte, há uma insistência de que seria impossível definir a

arte — ou que, até mesmo, seria um erro tentar defini-la, pois os limites entre filosofia e arte já estariam derrubados.

Em vista da simbiose lógica da filosofia e de seus próprios assuntos, é um choque que alguns de nossos melhores filósofos da filosofia — e da arte — desejem insistir em que a definição de arte não pode ser dada, que é um erro tentar atribuí-la, não porque não há um limite, mas porque o limite não pode ser traçado de maneira ordinária. Ou, na medida em que uma definição de arte não pode ser dada, bem como na medida em que as fronteiras entre a filosofia da arte e a arte foram derrubadas, nem uma definição da filosofia da arte ou da questão da própria filosofia podem ser dadas (DANTO, 1981, p. 57).

É possível enxergar um elo entre duas situações: 1) a necessidade de tentar explicar e compreender as artes pós-modernas a partir da filosofia; e 2) o gradual aumento da politização das artes e da cultura, particularmente desde 1920, desde casos como o do realismo socialista e da arte oficial nazista. A tendência se aprofundaria muito mais após a década de 1960, com temáticas de caráter pós-colonialista, pós-nacionalista e multiculturalista, racialista e feminista (por exemplo: MESCH, 2013, p. 1, 15–16 e 131–132). A politização identitária da estética ficou ainda mais evidente com a ascensão da Nova Esquerda nos EUA, já analisada. Nos anos de 1970, a tendência se consolidou (DANTO, 2014, p. 15).

A relação entre as duas circunstâncias parece evidente: quando você elabora algo filosoficamente, está construindo um ou mais elementos que podem vir a constituir parte da realidade. Isto começa por abstrações mais gerais, podendo chegar a detalhes muito específicos da composição de uma ideia e à determinação de sua própria natureza. Ao filosofar sobre a arte, por exemplo, estamos a questioná-la, criticá-la, revisá-la, considerá-la sob vários pontos de vista, autores e teorias. Nesses caminhos, é compreensível que, eventualmente, alguns autores terminem (ou comecem) pela politização da arte, entre muitas outras coisas — não por acaso, existe toda uma filosofia da política. O entendimento de “politização” aqui não será estendido; basta dizer que fica no entorno da aplicação de ideias ou de leituras de caráter político-ideológico sobre quaisquer obras ou questões relevantes.

David Harvey também enquadrou o pós-modernismo desde o que enxerga como sua natureza intrinsecamente política: “Nas duas últimas décadas, ‘pós-modernismo’ tornou-se um conceito com o qual lidar, e um tal campo de opiniões e forças políticas conflitantes que não pode ser ignorado” (HARVEY, 2008, p. 45). Esta politização das artes e, por eventual consequência, da cultura, também foi abertamente defendida pelo filósofo frankfurtiano Walter Benjamin (1892–1940). O autor judeu afirmou no final de “A obra de arte na época de sua

reprodutibilidade técnica” [1935–1936]/(2012), no contexto da ascensão nacional-socialista na Alemanha, que o comunismo teria que reagir ao fascismo com a politização da arte.

A humanidade, que outrora, em Homero, foi um objeto de espetáculo para os deuses olímpicos, tornou-se agora objeto de espetáculo para si mesma. Sua autoalienação atingiu um grau que lhe permite vivenciar sua própria destruição como um gozo estético de primeira ordem. *Essa é a situação da estetização da política que o fascismo pratica. O comunismo responde-lhe com a politização da arte* (BENJAMIN, 2012, p. 123; ênfases do autor).

Colega de Benjamin, o filósofo Herbert Marcuse (1898–1979) elaboraria, décadas depois, algo similar em *Counterrevolution and Revolt* [1972]. No contexto do que retratou como revoluções com chances históricas de libertação, entre as quais a cubana e a chinesa, Marcuse disse: “A revolução cultural de hoje coloca novamente na agenda os problemas de uma estética marxista” (MARCUSE, 1972, p. 122). E acrescenta que “[...] só uma literatura proletária pode cumprir a função progressista da arte e desenvolver uma consciência revolucionária: arma indispensável na luta de classes” (ibid., p. 123).

Em um avanço momentâneo à contemporaneidade, em 2019, vale observar um artigo de Luiz Camillo Osorio, curador do Instituto PIPA, de apoio à arte contemporânea no Brasil. Osorio comenta a reabertura, após grande reforma no valor de US\$ 450 milhões, do MoMA — Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. No texto intitulado “O MoMA caiu na real”, o curador diz, após um meneio ao crítico conservador Hilton Kramer, que:

O museu deixou há tempos de ser um lugar apenas para ver exposição, conservar uma coleção e educar esteticamente o cidadão. A arte é, ao mesmo tempo, lugar de afirmação e crítica do mundo (e do capitalismo) contemporâneo. Espetáculo e atrito caminham de mãos dadas. Há uma política intrínseca a este conflito (OSORIO, 2019).

Além do apelo óbvio à politização, é difícil não perceber, entre os parênteses, que tal pedido é adicionalmente especificado: a necessidade de crítica prioritária ao capitalismo, em uma conjuntura de atrito e conflito. Osorio também comenta que o MoMA, ao longo dos anos, buscou novas formas expositivas e a participação do público: “A institucionalidade incorporava a dimensão crítica, problematizando continuamente o estatuto do que significa ser um museu e os sentidos da arte” (ibid.). As ideias de uma “dimensão crítica” (a exemplo de “consciência crítica”, “senso crítico” e “pensamento crítico”; o que seria “crítico”, nesses casos?) e de “problematização”, todas expressões comuns na contemporaneidade — particularmente em círculos intelectuais — tiveram sua origem algumas décadas atrás. Buscaremos essa gênese, agora, desde o entorno de 1930.

Deste modo, vale registrar que, apesar de a pós-modernidade ter seu início por volta de 1960, rastreamos as ideias de uma coleção de autores que já estava em atividade desde alguns decênios antes. Neste sentido, faremos uma abordagem importante sobre certos autores da Escola de Frankfurt, que merece atenção. Apesar de suas atividades mais marcantes em crítica das artes, filosofia e teoria política nos EUA se iniciarem na década de 1930, as consequências das obras de seus intelectuais só viriam a ser mais notavelmente percebidas na vizinhança de 1950 em diante. Já estamos, pois, na aurora da pós-modernidade.

Esta percepção fica mais clara com o surgimento e crescimento da Nova Esquerda nos EUA e Europa, que materializou uma tendência de contracultura — essencialmente, contra elementos basilares da cultura estadunidense e do Ocidente em geral. Em particular: economia de mercado e/ou capitalismo, família tradicional e/ou burguesa, valorização das liberdades e direitos individuais acima de coletivismos e, em muitos casos, o cristianismo. Por esta razão, alguns de seus pensadores foram alocados neste capítulo: pois apesar da distância aparente, as ideias, obras e teorias frankfurtianas se cruzam — de formas incrivelmente complexas e fascinantes — com o trabalho de autores compreendidos na vizinhança do pós-estruturalismo e do próprio pós-modernismo. E são essas as principais influências que forjarão o estofado das teorias identitárias especialmente relevantes para compreendermos a crise de narrativas contemporânea.

Em certos casos, eles concordam entre si; em outros, as críticas e discussões entre autores pós-estruturalistas, pós-modernistas e frankfurtianos chegam a ser intensas, como entre Derrida e Habermas (THOMASSEN, 2006, p. 2). Não há forma simples de elaborar as relações entre esses grupos de pensadores — certamente, apenas isto mereceria sua própria obra; aliás, obras. Por isso, vamos atravessar este terreno arenoso tentando, tão somente, compreender as principais ideias de alguns representantes do neomarxismo frankfurtiano, além de buscar determinados pensadores pós-estruturalistas e identificados com o ideário pós-modernista. A intenção, como no capítulo anterior, será dar atenção a autores e ideias que nos ajudem a compreender melhor o contexto contemporâneo de colapso das narrativas, fragmentação identitária e crise generalizada de confiança na sociedade.

Vamos começar pela Escola de Frankfurt, assim denominada depois de 1950, mas originalmente *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social). Martin Jay destaca a hesitação que teve diante do desafio de escrever a história de um instituto de pesquisa tão vastamente frutífero e relevante quanto complexo (JAY, 1973, p. XVI).

5.1. Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, crítica ao universalismo e interações precoces com grupos identitários

Parte importante da produção da Escola de Frankfurt tratava de crítica artística. Mas também havia denso conteúdo filosófico e político que frequentemente explorava ideias de teor freudiano e, mais notadamente, marxista (ibid., p. 86–91 e 296). No segundo caso, isto acontecia sob a forma de uma releitura que, essencialmente, transcende o materialismo clássico e o simples classismo, embora elementos do marxismo tradicional ainda se fizessem constantemente presentes. Isto é declarado pelo próprio Max Horkheimer, em prefácio de sua autoria no livro de Jay. Enquanto considera o contexto sinistro de seu país de origem por volta de 1920–1930, a fuga dos intelectuais frankfurtianos para Nova Iorque em 1935 e a Segunda Guerra Mundial, Horkheimer afirma, também em nome de seus colegas:

Já perto do final dos anos 20, certamente no início dos anos 30, estávamos convencidos da probabilidade de uma vitória Nacional-Socialista, bem como do fato de que ela só poderia ser enfrentada por meio de ações revolucionárias. Que fosse necessária uma guerra mundial, ainda não imaginávamos naquela época. Pensamos em uma insurreição em nosso próprio país e, por causa disso, o Marxismo ganhou seu significado decisivo para nosso pensamento. Depois de nossa emigração via Genebra para a América, a interpretação marxista de eventos sociais permaneceu, certamente, dominante, o que não significa de nenhuma forma, entretanto, que um materialismo dogmático tinha se tornado o tema decisivo de nossa posição (ibid., p. XI).

Jay, por sua vez, aponta o que vê como um drama e uma constante tensão vividos especificamente pelos intelectuais de esquerda à época, especialmente no contexto da Nova Esquerda dos EUA: ou eles se envolvem mais profundamente com a política e correm o risco de comprometer seu distanciamento científico (que Jay também chama de “perspectiva crítica”); ou ficam longe da política e tentam não cair em um elitismo intelectual, sem contato com a realidade (JAY, 1973, p. XIV). O historiador também indica que, embora houvesse um viés interpretativo e uma coerência interna geral entre os autores frankfurtianos, as diferenças e discussões internas eram abundantes (ibid., p. XVI, 15–18).

A questão judaica, segundo Jay, nunca fora central para os intelectuais, embora a maioria dos frankfurtianos de maior expressão fosse de ascendência judaica, assim como Marx e Freud: “Apesar de não se poder traçar uma linha muito exata entre os antecedentes judaicos da Escola de Frankfurt e sua teoria dialética, talvez uma predisposição existisse de fato. O mesmo pode ser argumentado sobre sua pronta aceitação da psicanálise” (ibid., p. 34). O filósofo alemão e historiador frankfurtiano Rolf Wiggershaus aponta que, especificamente para o círculo pensante mais próximo de Horkheimer, com exceção do próprio, a “[...] consciência

do problema do antissemitismo pareceu perder sua relevância em vista de suas atividades intelectuais, que eram direcionadas contra o capitalismo” (WIGGERSHAUS, 1994, p. 104).

De volta a Jay, o autor estadunidense elabora um pouco mais a relação entre ativismo político e intelectualidade de esquerda e enfatiza seu intrincamento, com uma aparente referência aos genocídios comunistas que tinham acontecido até aquele momento:

Movimentos políticos radicais, caracteristicamente de esquerda, continuaram a atrair intelectuais descontentes em nosso próprio tempo, como tradicionalmente fizeram nos anos passados. Mas essa aliança raramente se mostrou fácil, especialmente quando as realidades dos movimentos de esquerda no poder se tornaram feias demais para serem ignoradas (JAY, 1973, p. XIV).

O primeiro conceito que Jay apresenta como importante para a Escola de Frankfurt — neste caso, compreendida de modo simplificado como a soma dos esforços coletivos de seus principais intelectuais — é a práxis, termo familiar ao léxico marxista, segundo o historiador (ibid., p. 4) e conceito já visitado aqui. A práxis marxista ou, neste contexto, apenas práxis, é recuperada por Jay desde seu uso em uma relação dialética com a teoria: “De fato, uma das marcas da práxis em oposição à mera ação era ser informada por considerações teóricas. O objetivo da atividade revolucionária era entendido como a unificação da teoria e da práxis, em contraste direto com a situação prevalecente sob o capitalismo” (ibid.). A ideia derivada de Marx — e já estudada aqui — que veio a ser compreendida como falsa consciência (originalmente, da classe proletária) encontrou, igualmente, reverberações frankfurtianas; por exemplo, com Horkheimer e Adorno (JAY, 1973, p. 56, 63 e 179). Os elementos freudianos, por sua vez, também marcaram presença comum na obra dos autores da Escola, em graus distintos e de formas diversas (ibid., p. 56 e 90–91).

A partir de agora, destacaremos três pensadores especialmente relevantes para a chamada primeira geração da Escola de Frankfurt, entendida aqui como os intelectuais em atividade até o entorno de 1970 (WIGGERSHAUS, 1994, p. 1): Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Theodor Adorno, com foco maior em Horkheimer e, especialmente, em Marcuse. Tal escolha parte primariamente das necessidades deste estudo, mas é ratificada por Jay quando o autor analisa a produção da Escola na década de 1930 na conjuntura de crise do capitalismo, colapso do liberalismo tradicional e ameaça do autoritarismo:

Como sempre, seu trabalho se baseava em uma filosofia social cuja articulação era a principal ocupação de Horkheimer, Marcuse e, em menor grau, Adorno [...] Foi aqui que a reformulação do marxismo tradicional se tornou crucial. É, portanto, para a gênese e desenvolvimento da Teoria Crítica que devemos nos voltar agora (JAY, 1973, p. 40).

Seguiremos em boa parte a sugestão do historiador estadunidense: vamos analisar os três autores — Marcuse, em particular — para compreendermos com mais clareza os impactos sociais, culturais e políticos frankfurtianos no contexto do pós-modernismo ascendente e das questões relevantes para este trabalho. E para além dos três autores citados, da práxis, da falsa consciência — entendidas desde sua raiz marxista — e das explorações do inconsciente de cunho freudiano, será analisada a ideia central da Escola de Frankfurt: a Teoria Crítica (WIGGERSHAUS, 1994, p. 1; JAY, 1973, p. 40–41). O trajeto até lá, porém, exige alguns serpenteios, de forma alinhada à sua natureza.

O filósofo alemão Max Horkheimer (1895–1973) assumiu o posto de diretor da Escola de Frankfurt — que será assim chamada daqui em diante por simplificação — em 1930, ainda na Alemanha. Foi a partir dali que a instituição “[...] entrou em seu período de maior produtividade, ainda mais impressionante quando visto no contexto da emigração e desorientação cultural que logo se seguiu” (JAY, 1973, p. 25). Já nos EUA, Horkheimer produziu com Theodor Adorno (1903–1969) a obra frankfurtiana que veio a ser mais conhecida: “Dialética do esclarecimento” [1947]/(1985; 2002b). As análises sobre cultura de massa e indústria cultural como mistificação das massas (por exemplo: ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115–123) tem relevância indireta para este trabalho. Vale destacar, por exemplo, seu caráter de extensão e revisão da crítica ao capitalismo integral ao marxismo; e que os autores veem a indústria cultural como uma “regressão do esclarecimento à ideologia” (ibid., p. 16).

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento (*Aufklärung*) — escolha mais ampla do que “Iluminismo”, segundo nota de tradução (ibid., p. 7), e acolhida aqui —, por meio da indústria cultural e de outros avanços tecnológicos e econômicos, teria levado a ordenações burocráticas que tenderiam ao autoritarismo. Mais importante: a razão, agora esclarecida, viraria um instrumento de subjugação (ibid., p. 83) identificada, neste particular, com o “[...] positivismo moderno, a escória do esclarecimento” (ibid., p. 90) e convertida, paradoxalmente, em irracionalidade (ibid., p. 66 e 88).

Algo pouco pontuado, mas que merece registro, é que as análises principais dos filósofos da Escola de Frankfurt, especialmente suas críticas de caráter filosófico-político, são, a exemplo do que fez Marx, altamente seletivas quanto a seu alvo, qual seja: são quase que exclusivamente (se não mesmo exclusivamente) voltadas para o Ocidente e sua cultura, economia e política. Por isso, a simples menção mais genérica a “sociedade” ou “civilização” em seus textos significa em verdade, e na maioria das vezes, quando não em todas, uma referência ao Ocidente

e a seus princípios basilares. Adorno e Horkheimer declaram, ao considerar as consequências do avanço da razão à época:

Com o desenvolvimento do sistema econômico, no qual o domínio do aparelho econômico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição. Estes dois poderes passaram a se confundir turvamente. *A razão pura tornou-se irrazão*, o procedimento sem erro e sem conteúdo (ibid., p. 89; ênfase minha).

Os dois pensadores entendem que “[o] sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação” (ibid., p. 82). Esta autoconservação, ou seja, a conservação do próprio sistema social, econômico e político seria liderada pelo burguês, o sujeito lógico do esclarecimento: senhor de escravos, empresário livre e administrador (ibid., p. 83). No fim das contas, afirmam os autores, “[...] o esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema (ibid., p. 37). Já longe, portanto, do terreno filosófico kantiano considerado, em parte, como contraponto pelos dois pensadores, esta nova realidade burguesa se conservaria pela força da razão, agora corrompida pelo positivismo; e pela divisão burguesa do trabalho, a qual forçaria a autoalienação dos indivíduos (ibid., p. 41) — vê-se, também, os elementos marxistas com mais clareza, aqui.

Interessa mais a este trabalho, porém, perceber como princípios universais sobre lógica, filosofia, ética etc. — ou universalismo — atravessaram a percepção dos frankfurtianos. Em *Negations [1934–1938]* (2009, p. 3–4), por exemplo, Marcuse destaca as contribuições genuínas do universalismo para a filosofia e as ciências, mas foca o que chama de universalismo da teoria social, que teria substituído uma doutrina de justificação política. Ele descreve como: “O universalismo não pergunta se toda totalidade não deve primeiro provar-se perante o tribunal dos indivíduos, para mostrar que nele se realizam suas potencialidades e necessidades” (MARCUSE, 2009, p. 3).

Marcuse ainda destaca que o apego universalista à totalidade de uma sociedade, sem diferenciação em classes e grupos de interesses (ibid., p. 4), pode mesmo empurrar o universalismo na direção do naturalismo. O pensador acrescenta que o universalismo precisa ignorar questões econômicas para se sustentar e aponta o que vê nele como risco autoritário — pois o universalismo impediria a transformação das relações de produção: “O caminho está aberto para o organicismo ‘heroico-folclórico’, que fornece a base necessária para que a teoria política totalitária cumpra sua função social” (ibid., p. 15).

De volta a Adorno e Horkheimer, os autores interpretam, desde Platão e Aristóteles, como a inclinação universalista acaba por conservar e perpetuar situações de opressão a determinados grupos.

Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm [...] da praça do mercado de Atenas. Eles refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos. A própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações da dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35).

Adorno e Horkheimer ainda lembram do postulado de Francis Bacon por uma ciência universal, que previa uma lógica subjacente unívoca: “A lógica formal era a grande escola de unificação” (ibid., p. 22). No entanto, de acordo com os dois pensadores, o esclarecimento (ou Iluminismo) virou-se contra a pretensão de “verdade dos universais”, considerando tal impulso uma superstição comparável a rituais mágicos, que se misturavam à anterioridade mitológica grega (ibid., p. 21). Assim, segundo os autores, o esclarecimento teria reduzido o esforço científico a números e equações, esvaziando-o de qualquer leitura mítica: “O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. [...] O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (ibid., p. 24).

De um lado, portanto, temos a objeção de Adorno e Horkheimer a inclinações universalistas, pois, grosso modo, poderiam conservar e perpetuar injustiças diversas — uma visão que se aproxima da marcuseana. Do outro, vimos a dura crítica da dupla ao positivismo, a partir do qual a própria razão se tornaria uma engrenagem no aparelho econômico que tudo devora (ibid., p. 42), fortemente relacionado ao que denominam indústria cultural. Vamos nos aprofundar mais um pouco sobre a posição de Horkheimer e Marcuse acerca do universalismo — tanto em nível mais social e concreto quanto filosófico e lógico.

No ensaio *Materialism and Metaphysics* [1933]/(2002, p. 10–46), por exemplo, Horkheimer aponta “[...] que todo metafísico visa estabelecer um sistema unificado e universalmente válido, mas que nenhum deles jamais conseguiu dar um único passo real nessa direção” (ibid., p. 10). O filósofo entende que, em um sistema metafísico que busca o universalismo, “[...] conhecimento do particular é geralmente tomado simplesmente como um exemplo do conhecimento do universal” (ibid., p. 20). Já nas notas dos períodos de 1926–1931 e 1950–1969, publicadas em *Dawn and Decline* (1978), Horkheimer foi mais longe.

No apontamento denominado “A desinteressada luta pela verdade” (HORKHEIMER, 1978, p. 53), o filósofo alemão diz que, para testarmos se há algo como o título sugere, entendido também como “um impulso para o conhecimento que é independente de todos os outros instintos” (ibid.), o seguinte experimento mental deveria ser feito:

[...] deve-se abstrair do amor ao próximo, da sede de reconhecimento até e inclusive nas suas manifestações mais sublimes, deve-se destruir radicalmente no pensamento a possibilidade de todo e qualquer tipo de desejo e, portanto, de qualquer dor ou alegria, deve-se imaginar um total desinteresse pelo destino da sociedade e de todos os seus membros, para que não apenas não reste amor ou ódio, medo ou vaidade, mas nem mesmo a menor centelha de compaixão, muito menos solidariedade. Deve-se, em outras palavras, desempenhar o papel dos mortos [...] O mundo se parece com o corpo feminino para o velho cujas pulsões estão mortas (ibid.).

Em seguida, Horkheimer caracteriza a ideia de que possa haver uma busca desinteressada pela verdade como uma “alucinação filosófica que tem sido feita ideologicamente efetiva” (ibid.), por exemplo, em suas palavras, por professores capitalistas: “Eles não querem que ninguém descubra que eles buscam sabedoria pelo bem de suas carreiras” (ibid.). Posições frankfurtianas como esta, aliás, alimentarão a pedagogia crítica poucos anos adiante. Horkheimer só admite um cenário intelectualmente plausível para o que entende como busca desinteressada pela verdade, no sentido de um exercício mais livre de pensar: “[...] o prazer que reside na atividade de pensar e que as mentes esclarecedoras e intensamente interessadas sentem quando as tendências históricas são progressistas” (ibid., p. 53–54).

Em outra nota do mesmo livro, o filósofo conta uma curta história de dois poetas que já passaram fome e um tirano que quer contratar seus talentos. Um dos bardos decide ser coerente com sua visão negativa sobre o ditador e, para mostrar sua solidariedade com os pobres, morre de fome. O outro acaba por virar o poeta da corte. A conclusão, com certa ironia do autor: “Há algo de especial no preceito moral geral de que se deve ser consistente: favorece o tirano, não o pobre poeta” (ibid., p. 77).

O topo do pensamento de Horkheimer contra o universalismo, porém, está em suas anotações designadas como “A parcialidade da lógica” (HORKHEIMER, 1978, p. 20–21). O filósofo argumenta, por exemplo, que a gestão infernal de um diretor de prisão tirânico não pode ser minimizada ou relativizada por um ou dois casos de decência. Por outro lado, diz Horkheimer, um único caso de crueldade pode invalidar a administração de um bom diretor. E a partir da anedota proposta, extrai uma conclusão mais essencial: “*A lógica não é independente do conteúdo*. Na vida real, os privilegiados entre os homens acham desimportante o que fica

fora do alcance dos demais. Diante disso, uma lógica imparcial seria tão parcial quanto um código legal igual para todos” (ibid., p. 21; ênfases minhas).

As implicações desta declaração são diversas e profundas. Aqui, podemos destacar que, em lugar da lógica mais comumente denominada de aristotélica, de princípios mais coerentes, abrangentes e que miram a universalidade (SMITH, 2017), temos, a partir de Horkheimer, uma lógica contextual. Isto significa uma lógica variável, interpretada de acordo com a situação — como aspectos socioeconômicos e culturais — e que leva em conta a identidade de quem está envolvido no evento em questão; talvez mesmo, sua classe social, sexo ou etnia.

Com suporte nesta proposição de Horkheimer, portanto, temos algo que pode ser usado como uma base lógica para um verniz de legitimação filosófica da incoerência. Quando Horkheimer diz que a lógica depende do conteúdo (ou mesmo, tão somente, que a lógica pode depender do conteúdo) está, no mínimo, derrubando a chance de algum universalismo lógico em algumas camadas de análise. E, no limite, a partir deste relativismo explícito e fundamental de Horkheimer sobre a lógica, ficam abertas as portas para a efetiva politização da lógica. Veremos algo mais palpável neste sentido, em seguida.

Para completar as considerações frankfurtianas sobre o que chamamos aqui simplifadamente de universalismo, vamos recuperar Marcuse em *Repressive Tolerance* [1965]/(1969a, p. 81–117), ensaio mais tardio — publicado em plena ascensão da Nova Esquerda e próximo ao Maio de 1968 — em que apresenta o conceito crucial de “tolerância libertadora”. O intelectual começa o texto resumindo seu propósito:

Este ensaio examina a ideia de tolerância em nossa sociedade industrial avançada. A conclusão alcançada é que a realização do objetivo da tolerância exigiria a intolerância em relação às políticas, atitudes e opiniões prevalentes e a extensão da tolerância às políticas, atitudes e opiniões que são proibidas ou suprimidas. Em outras palavras, hoje a tolerância aparece novamente como o que era em suas origens, no início do período moderno — um objetivo partidário, uma noção e prática libertadora subversiva. Por outro lado, o que hoje é proclamado e praticado como tolerância, está em muitas de suas manifestações mais efetivas a serviço da causa da opressão (MARCUSE, 1969a, p. 81).

Em suma, Marcuse entende que a tolerância naquele contexto industrial da década de 1960 funcionava, muitas vezes, para preservar o status quo e perpetuar o que o filósofo via como opressão sistêmica da sociedade existente — esta seria a tolerância repressiva. Em outras palavras: mesmo imperfeita, uma tolerância que busca ser universal, neutra, coerente e aplicada a todos os indivíduos e grupos de forma igual o mais possível configuraria uma tolerância repressiva. É possível perceber, associados à noção de tolerância repressiva, indícios da falsa consciência marxista, já visitada aqui; a expressão foi mesmo usada por Marcuse no ensaio

(*ibid.*, p. 110). Deve-se lembrar, ainda, que os autores frankfurtianos realizam sua crítica de forma bastante específica, de acordo com o contexto em que estão inseridos: o Ocidente, particularmente EUA e Europa, e seus princípios e cultura.

A preocupação de Marcuse com uma filosofia voltada para a ação fica evidente em seguida: “O autor [o próprio Marcuse] tem plena consciência de que, atualmente, não existe nenhum poder, nenhuma autoridade, nenhum governo que traduza em prática a tolerância libertadora” (*ibid.*, p. 81; observação minha). Jay reforça a importância dada por Marcuse ao voluntarismo e à práxis, embora o historiador deixe claro que, entre teoria e prática, o filósofo alemão coloca a segunda a serviço da primeira (JAY, 1973, p. 79). Marcuse traz uma definição para tolerância libertadora que é explicitamente política e altamente seletiva:

A tolerância libertadora, então, significaria intolerância aos movimentos da Direita e tolerância aos movimentos da Esquerda. Quanto ao alcance dessa tolerância e intolerância: ... ela se estenderia tanto ao estágio de ação quanto de discussão e propaganda, de ação e de palavra. [...] Em circunstâncias passadas e diferentes, os discursos dos líderes fascistas e nazistas foram o prólogo imediato do massacre (MARCUSE, 1969a, p. 109; ênfases minhas).

Marcuse prossegue elaborando que o período vivido na década de 1960 ainda seria perigoso e traria riscos autoritários e, especificamente, fascistas. Tais ameaças foram elaboradas, por exemplo, por seu colega Adorno e pares em *The Authoritarian Personality* (1950), inclusive com a criação do chamado índice “F” para identificar tendências fascistas e etnocêntricas, associadas ao conservadorismo e à extrema direita em graus variáveis (ADORNO *et al.*, 1950, p. 151–152; 223–225; WIGGERSHAUS, 1994, p. 373). De volta a Marcuse, além do exposto entendimento da tolerância libertadora como tolerância à esquerda política e intolerância à direita política, o autor foi além.

Por considerar o risco fascista vivo por volta de 1960, Marcuse sugere algumas ações que ele mesmo admite extremas, mas justificáveis, para inibir o perigo que enxerga. Estas consistem em censura prévia de qualquer forma de comunicação compreendida pelo frankfurtiano como fascista ou protofascista, identificada com a direita política.

Todo o período pós-fascista é de perigo claro e presente. Consequentemente, a verdadeira pacificação exige a retirada da tolerância antes do ato, na fase da comunicação em palavra, impressão e imagem. Essa suspensão extrema do direito à liberdade de expressão e de reunião só se justifica, de fato, se toda a sociedade estiver em perigo extremo. Sustento que nossa sociedade está em tal situação de emergência, e que se tornou o estado normal das coisas. Diferentes opiniões e "filosofias" não podem mais competir pacificamente pela adesão e persuasão em bases racionais: o "mercado de ideias" é organizado e delimitado por aqueles que determinam o interesse nacional e individual (MARCUSE, 1969a, p. 109–110; ênfases minhas).

O filósofo elabora um pouco mais o mecanismo de prevenção contido em sua proposta alinhada com a tolerância libertadora, que o autor desdobra manifestamente em intolerância a pensamentos, opiniões e palavras que ele apreende por autoritárias, conservadoras e/ou de direita.

[Trata-se da] [r]etirada da tolerância de movimentos regressistas antes que eles possam se tornar ativos; *intolerância mesmo em relação ao pensamento, opinião e palavra* e, finalmente, intolerância na direção oposta, isto é, em relação aos autoproclamados conservadores, à Direita política — *essas noções antidemocráticas respondem ao próprio desenvolvimento da sociedade democrática que tem destruído a base da tolerância universal*. As condições sob as quais a tolerância pode voltar a ser uma força libertadora e humanizadora ainda precisam ser criadas. (ibid., p. 110–111; observação e ênfases minhas).

Deve-se destacar na citação anterior que Marcuse admite que suas propostas consistem em “noções antidemocráticas”, mas que o intelectual entende como uma necessária resposta a uma sociedade democrática, a ocidental, que “tem destruído a base da tolerância universal” (ibid.). A partir de sua própria conclusão, este universalismo acerca de tolerância seria, no fim das contas, desejável — mas ainda será construído. No entanto, para chegarmos a este destino luminoso, será preciso ser intolerante com alguns e mesmo calar e coibir os pensamentos daqueles que o filósofo compreende como perigosos, já bem definidos aqui.

A tolerância libertadora marcuseana pode, desta forma, ser mesmo compreendida como uma “intolerância do bem”, a qual pede uma “censura do bem” — ambas virtuosas e benignas arbitrariamente, por definição, pois se voltam contra o que o filósofo entende como o mal; nomeadamente, aquilo que considera fascista. Um pequeno à parte: talvez seja possível fazer uma analogia entre essas posições de Marcuse e o que é entendido e definido (ou redefinido) por especialistas contemporâneos como “discurso de ódio” (e, em grau menor, e de forma que mereceria elaboração mais cuidadosa, “teoria da conspiração” e as fake news ou notícias falsas). A tolerância libertadora funciona, assim, como uma sistematização filosófica, política e pretensamente moral e moralizante do padrão duplo. Como arcabouço teórico, pode ser um porrete poderoso para silenciar divergentes indesejáveis com um polimento filosófico e moral.

Uma exceção um tanto contraditória — pois, conforme visto, o autor também pede a censura de certos pensamentos, opiniões e palavras — feita por Marcuse é quanto ao controle das artes. Apesar de considerar que o mercado absorve arte, antiarte e não arte, além de diferentes escolas e estilos, de forma a mitigar a arte contra a realidade estabelecida, o filósofo diz não admitir a censura contra as artes. Isto inclui os exemplos incomuns em que são

politicamente “regressistas” — segundo o filósofo, caso de Dostoiévski (ibid., p. 88–89). Para o frankfurtiano, nessas situações, a forma artística acaba por engolir, suprimir ou cancelar [*aufgehoben*] o conteúdo político. De qualquer maneira, o autor entende que “[a] oeuvre autêntica não é e não pode ser sustentáculo da opressão, e a pseudoarte (que pode ser tal suporte) não é arte. A arte se opõe à história, resiste à história que tem sido a história da opressão [...]” (ibid., p. 89).

Em pós-escrito de 1968, Marcuse acrescenta de forma mais direta que sua intenção no ensaio original fora, de fato, propor uma “tolerância discriminatória” (ibid., p. 119 e 123) e que apenas a ação concertada e sustentada de “minorias radicais” pode quebrar essa tirania (ibid., p. 123). Essas minorias, no contexto das obras frankfurtianas escritas antes e durante o surgimento da Nova Esquerda nos EUA, costumam ser citadas a partir de seu caráter identitário étnico-racial e religioso. Mais especificamente: judeus, negros, mexicanos (hoje seriam, possivelmente, os latinos), chineses (ADORNO *et al.*, 1950, p. 147 e 560) e mulheres.

O caso das mulheres entendidas como grupo oprimido e/ou minoritário por membros da Escola de Frankfurt fica bastante claro em “Dialética do esclarecimento”: “Mas a mulher carrega o estigma da fraqueza; sua fraqueza a coloca em uma minoria, mesmo quando é numericamente superior aos homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002b, p. 86; tradução minha, ligeiramente diferente de ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 105). Percebe-se ainda, aqui, um dos argumentos essenciais até a contemporaneidade que permite associar a um grupo identitário demograficamente numeroso — e até majoritário — o status de minoria: desde uma pretendida análise de relações de poder (ou fraqueza) e de opressão.

De volta a Marcuse, o filósofo analisou, na palestra de 1974 chamada “Marxismo e feminismo”, o potencial de um socialismo feminista. Este incluiria a reconstrução da sociedade como um todo a partir das características femininas, as quais passariam a ser a regra cultural, material e intelectual; e, portanto, imperceptíveis (MARCUSE, 2005, p. 170). Ecoando Hegel, Marcuse diz que as relações pessoais viveriam, enfim, a mudança da antítese do masculino-feminino para uma síntese: nas palavras do autor, o lendário androginismo, que gradualmente reduziria violência e humilhação na sociedade (ibid., p. 171). Marcuse também registrou que os homens devem pagar pelos pecados de uma sociedade patriarcal e sua tirania (ibid., p. 172). Mesmo assim, alega o filósofo, o movimento feminista teria ganhado espaço, por exemplo, por conta de mais mulheres empregadas no mercado de trabalho. Neste sentido, o intelectual também celebra a desintegração da família patriarcal a partir da “socialização” das crianças no mundo externo — por exemplo, por mídias de massa e em grupos de colegas (ibid., p. 171).

Os negros foram lembrados por Marcuse em *An Essay on Liberation* (1969) por seu potencial revolucionário no Ocidente e papel no que o autor chama de Grande Recusa, relacionada à oposição ao capitalismo corporativo e desenvolvimento do socialismo (MARCUSE, 1969b, p. VII). Em *One-Dimensional Man* [1964]/(2002), comumente considerada sua maior obra (não tão relevante aqui), Marcuse contrapõe a Grande Recusa ao que compreende como tendências totalitárias da sociedade unidimensional. Esta Grande Recusa poderia acontecer pelas mãos de “[...] marginalizados, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, dos desempregados e dos não empregáveis. Eles existem fora do processo democrático” (MARCUSE, 2002, p. 260).

É curioso ver que esses grupos sublinhados por Marcuse desde suas aptidões revolucionárias têm certa semelhança com o lumpemproletariado, entendido por Marx e Engels como “[a] ‘classe perigosa’, a escória social” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 494); inclusive, criminosos (HORKHEIMER, 1978, p. 61) e doentes mentais. Mas, ao retomarmos Marcuse em *An Essay on Liberation*, o filósofo diz, explicitamente, que é tolice considerar que o lumpemproletariado estaria se tornando uma força radical política (MARCUSE, 1969b, p. 51). O autor entende, mesmo assim, que a “educação política em ação” da “população de gueto” dos EUA é que teria, naquela situação, potencial revolucionário (ibid., p. 57).

De forma mais específica quanto aos negros nos EUA, diz Marcuse: “O fato é que, atualmente, nos Estados Unidos, a população negra aparece como a força de rebelião ‘mais natural’” (ibid., p. 58). O autor também menciona a música negra como a música original dos oprimidos, que enfatizaria o classismo da sociedade — um aceno a Marx (ibid., p. 47). Por fim, após destacar os aspectos de ruptura linguística do movimento hippie e seu vocabulário peculiar — em uma referência que, mesmo involuntária, traz um teor pós-estruturalista — Marcuse conclui sobre o que via como possível maior contribuição dos negros: a disrupção e redefinição de pilares da cultura ocidental desde uma revolta linguística.

Mas um universo de discurso muito mais subversivo se anuncia na linguagem dos militantes negros. Aqui está uma *rebelião linguística sistemática*, que esmaga o contexto ideológico em que as palavras são empregadas e definidas, e as coloca no contexto oposto — *negação do estabelecido*. Assim, os negros “tomam” alguns dos conceitos mais sublimes e sublimados da civilização ocidental, dessublimam-nos e redefinem-nos (ibid., p. 35; ênfases minhas).

Podemos perceber aí, sobretudo no contexto do ascendente radicalismo da Nova Esquerda com um “socialismo elemental em ação” (ibid., p. 82), algumas sementes do identitarismo pós-modernista, estreitamente relacionado aos chamados grupos minoritários ou

minorias. Se considerarmos os coletivos identitários mais relevantes da contemporaneidade, falta rastrear menções neomarxistas a gays e lésbicas — à época, chamados de homossexuais e, nos anos seguintes, desdobrados também em bissexuais, transgêneros etc., até alcançar siglas cada vez mais expansivas, como LGBTTTQ, algo já visto em mais detalhes.

No caso dos autores frankfurtianos, as leituras sobre a homossexualidade desde Freud — que escreveu bastante sobre o assunto — são comuns (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 179–180 e 235). Em estudo sobre autoritarismo, Adorno e seus pares mencionaram os homossexuais como um grupo externo (à sociedade), ou seja, marginalizado, mas não em grau elevado como judeus e negros, nesta ordem (ADORNO *et al.*, 1950, p. 147). Em *Cultural Revolution*, Marcuse (2001, p. 135) menciona os homossexuais quando dá um exemplo de grupo alvo de ódio, ao lado dos hippies. O mesmo Marcuse em “Eros e civilização” [1955]/(1975) comparou a relação entre Orfeu e a homossexualidade à rejeição por Narciso da sexualidade convencional e fértil: “A tradição clássica associa Orfeu à introdução da homossexualidade. Tal como Narciso, ele rejeita o Eros normal, não por um ideal ascético, mas por um Eros mais pleno. Tal como Narciso, protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora” (MARCUSE, 1975, p. 154).

Erich Fromm (1900–1980), psicólogo social e psicanalista alemão membro da Escola de Frankfurt, não está em foco aqui; porém, merece uma menção por conta de seu entendimento que cruza autoritarismo, masoquismo, sadismo — e, segundo Jay (1973, p. 128), homossexualidade. Isto fica mais evidente em *Escape from Freedom* [1941]/(1965), quando Fromm diz que em muitos lugares na Alemanha de classe média-baixa e na Europa “[...] o caráter sadomasoquista é típico e [...] é esse tipo de estrutura de caráter para o qual a ideologia nazista teve seu apelo mais forte” (FROMM, 1965, p. 185–186).

Observe-se que Marcuse (1975, p. 177) também considerou a função do sadismo entre soldados nazistas. Tal leitura psicosssexual de Fromm, desde Freud, passa por motivações essenciais e conceitos como “oral”, “anal” e “genital” (*ibid.*, p. 185). Jay entende que Fromm (1965, p. 319) associou uma identificação homossexual com o autoritarismo: “A identificação homossexual com os poderes superiores, mais frequentemente espirituais do que corporais, era outra característica do autoritarismo sadomasoquista” (JAY, 1973, p. 128).

A conexão compreendida pelos frankfurtianos à época entre homossexualidade (em particular, a masculina) e autoritarismo — mais precisamente, fascismo — ficaria mais clara, porém, com Adorno e Horkheimer. Os filósofos concluem, após avaliar consequências da indústria cultural sobre as dinâmicas sociais de poder e afeto que colocariam o homem ao centro, como ídolo: “Na coletividade fascista, com seus *teams* e campos de concentração, cada um é,

desde a primeira juventude, um prisioneiro em sua célula; ela cultiva a homossexualidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 235). Quem foi ainda além na associação entre homossexualidade e autoritarismo, entretanto, não se tratava de um frankfurtiano — mas, ainda assim, um neomarxista (e neofreudiano): o psicanalista austríaco Wilhelm Reich (1897–1957).

Em “Psicologia de massas do fascismo” [1933]/(1988), décadas antes dos frankfurtianos vistos sobre o tema, Reich fez um paralelo da homossexualidade desde a Grécia antiga até aquele presente momento do mundo ocidental: “O domínio masculino da era platônica é inteiramente homossexual” (REICH, 1988, p. 86). E acrescenta: “A estrutura sexual dos fascistas, os quais defendem o mais rigoroso sistema patriarcal e reconstituem efetivamente, na sua vida familiar, a vida sexual da época platônica [...] deve ser semelhante às condições sexuais da era platônica” (ibid.). Além de associar homossexualidade e fascismo, o psicanalista fez um forte ataque à homossexualidade, em uma manifestação que provocou muitas reações de intelectuais e ativistas políticos nas décadas seguintes. Após falar das consequências trágicas de algumas doenças venéreas, Reich anunciou:

Mas devo referir-me a outra aberração que hoje existe com muito mais frequência do que se imagina: a homossexualidade. Digamos, já de início, que de todo o coração nos compadecemos e temos toda a compreensão para com aqueles que, por predisposição ou hereditariedade, travam um combate silencioso, muitas vezes desesperado, para preservar a sua pureza (ibid., p. 133).

Uma obra constantemente ignorada pelo mainstream intelectual, segundo seus autores, é *The Pink Swastika* [1995]/(2017). O livro tenta documentar de forma muito mais detalhada a suposta conexão entre autoritarismo — e o fascismo alemão ou nacional-socialismo em particular — e a homossexualidade, partindo da ideia de que muitos dos oficiais nazistas, inclusive de alto nível, seriam gays. Os autores destacam o que veem como ironia por trás de sua obra ser, de acordo com eles, evitada ou atacada por seus pares:

Ironicamente, uma explicação melhor para o fato de *The Pink Swastika* ter sido negligenciado é o domínio do “politicamente correto” [PC] no âmbito acadêmico; irônico porque o código “PC” de hoje suprime a dissidência intelectual em um grau não visto desde o Terceiro Reich. Só que hoje, o assunto proibido é qualquer coisa que reflita negativamente sobre o movimento “gay” (LIVELY; ABRAMS, 2017, p. 10; observação minha).

Como pudemos ver, o caminho do ativismo identitário ou identitarismo LGBT (que chamaremos dessa forma para simplificar, daqui em diante) teria, aparentemente, mais solavancos filosóficos do que, por exemplo, o feminismo e o movimento negro. A questão da família burguesa, visitada por Marx e Engels e recuperada aqui, também foi abordada por

alguns autores frankfurtianos. Na parte inicial do ensaio *Authority and the Family* [1936]/(2002, p. 47–130), por exemplo, Horkheimer fala sobre a relação entre a mentalidade burguesa e a autoridade, que estaria fundada na razão, mais do que na tradição:

O pensamento burguês começa como uma luta contra a autoridade da tradição e a substitui pela razão como fonte legítima do direito e da verdade. Termina com a deificação da autoridade nua como tal [...], pois a justiça, a felicidade e a liberdade para a humanidade foram eliminadas como soluções historicamente possíveis (HORKHEIMER, 2002, p. 72).

A exemplo do que vimos com Marx e Engels, há elementos neste ensaio de Horkheimer que contribuem — entre acolhimentos e críticas — para as teorias feministas vindouras. Após recuperar um pouco das ideias de Hegel e Engels sobre o declinante papel da mulher ao longo da História dos séculos anteriores, Horkheimer declara, de forma a conectar domínio masculino a classismo: “O sistema patriarcal introduziu a humanidade ao conflito de classes e à ruptura entre a vida pública e a vida familiar, enquanto na família passou a ser aplicado o princípio da autoridade nua” (ibid., p. 118).

Por fim, Horkheimer parece ecoar alguns elementos freudianos enquanto analisa como a sexualidade é tratada dentro da família burguesa. Segundo o filósofo, a monogamia dos pais e a ausência de elementos sensuais entre filho e mãe — esta última, negada como sujeito sexual pelo patriarcado — levaria o rebento a ter problemas para controlar impulsos sociais danosos.

A monogamia praticada na sociedade burguesa dominada pelos homens pressupõe a desvalorização do prazer puramente sensual. Como resultado, não só a vida sexual dos esposos é cercada de mistério no que diz respeito aos filhos, mas todo elemento sensual é estritamente banido da ternura do filho por sua mãe. Ela e suas irmãs têm direito a sentimentos puros e reverência e estima imaculadas por parte dele. [...] Conseqüentemente, ele não é apenas educado para reprimir seus impulsos socialmente nocivos [...], mas, como essa educação assume a forma problemática de camuflar a realidade, o indivíduo também perde de vez a disposição de parte de suas energias psíquicas (ibid., p. 120–121).

Após um passeio pelo pensamento de alguns dos principais autores da Escola de Frankfurt — e um pouco além —, estamos mais próximos da ideia frankfurtiana central; tanto para o instituto, quanto para o presente estudo: a Teoria Crítica. O caminho do pensamento frankfurtiano trilhado até aqui já funciona como uma mais extensa explanação do que é a Teoria Crítica — ao menos, de noções no seu entorno.

Há uma característica de abertura e vagueza quanto à definição de Teoria Crítica, confirmada mesmo por Jay: “No cerne da Teoria Crítica estava uma aversão a sistemas filosóficos fechados. Apresentá-lo como tal distorceria, portanto, sua qualidade essencialmente

aberta, investigativa e inacabada” (JAY, 1973, p. 41). Mesmo assim, o historiador sonda as origens da Teoria Crítica até o entorno de 1840, em meio aos Jovens Hegelianos e sua preocupação em integrar filosofia e análise social: tal inclinação seria recuperada pelos frankfurtianos da primeira geração. Mais ainda: “[...] como muitos dos hegelianos de esquerda, eles [os frankfurtianos de primeira geração] estavam particularmente interessados em explorar as possibilidades de transformar a ordem social por meio da práxis humana” (ibid.; observação minha).

O impulso de integrar filosofia e prática por meio da práxis marxista, ou ainda, de uma filosofia voltada para a ação, se materializaria, sobretudo, com a Teoria Crítica. Práxis e razão seriam, em verdade, os dois polos da Teoria Crítica (ibid., p. 64), em uma rica tensão dialética — com a razão em primazia. “Ainda assim, a importância da atividade autodeterminada, da ‘antropogênese’, foi constantemente enfatizada nos primeiros escritos do Instituto. [...] A ênfase na práxis estava de acordo com a rejeição da Escola de Frankfurt da teoria da identidade de Hegel” (ibid.). Isto indica, também, um aceno para uma mudança ontológica na direção de certo socioconstrucionismo, que encontraria em Marcuse — especialmente influenciado pela fenomenologia de Husserl (ibid., p. 71) — o teórico frankfurtiano mais notável quanto a esta inclinação.

Wiggershaus analisa a Teoria Crítica, por exemplo, desde o que vislumbra como um ponto de contato entre a experiência de opressão e alienação social judaica e a vivência dos proletários. De acordo com o autor, isto não levaria necessariamente à solidariedade entre os grupos, mas, ao menos, “[...] produziria frequentemente uma crítica radical da sociedade que correspondesse aos interesses objetivos dos trabalhadores” (WIGGERSHAUS, 1994, p. 5). A área de análise e aplicação da Teoria Crítica, clara a essa altura, é especificamente o Ocidente e sua sociedade, padrões e cultura (JAY, 1973, p. 43 e 50; ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 217–218). De volta a Wiggershaus, o filósofo cita o ensaio de Horkheimer *Traditional and Critical Theory* [1937]/(HORKHEIMER, 2002, p. 188–243), a partir do qual a

[...] “Teoria Crítica” tornou-se o principal rótulo usado pelos teóricos do grupo de Horkheimer para se descreverem. Era um rótulo de camuflagem para “teoria marxista”; mas, mais do que isso, expressava a insistência de Horkheimer e seus associados em se identificarem com a substância da teoria marxista como princípio e não em sua forma ortodoxa, uma forma obcecada pela crítica da sociedade capitalista como um sistema de base econômica e com uma superestrutura e ideologia que dependiam dessa base. Essa substância da teoria marxista consistia na crítica específica das condições sociais alienadas e alienantes (WIGGERSHAUS, 1994, p. 5).

O entendimento de Wiggershaus da Teoria Crítica como “camuflagem” para teoria marxista não ortodoxa direciona, em parte, um entendimento mais preciso sobre a fundamental ideia frankfurtiana — mas está longe de bastar. Em uma tradução para o inglês da principal obra frankfurtiana, “Dialética do Esclarecimento”, o editor da obra e filósofo alemão Gunzelin Noerr menciona, em posfácio, o status da Teoria Crítica como uma crítica imanente da teoria tradicional, algo expressamente explorado antes por Horkheimer em *Traditional and Critical Theory* [1937]. Segundo Noerr, entretanto, mesmo essa tensão dialética viveu mudanças importantes ao longo dos anos (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 227). Questionamentos sobre o propósito da ciência seriam revistos também por conta de obras póstumas de frankfurtianos, em particular dos autores da “Dialética do Esclarecimento”.

A partir de Noerr, a produção tardia de Horkheimer (de 1939 em diante), de forma especialmente interessante para a Teoria Crítica e para este trabalho, seguiu na direção de analisar linguagem e filosofia da linguagem em relação a seus aspectos ideológicos (ibid.). Temos, de novo, algumas considerações sobre a ideia de universalidade — agora, do ponto de vista linguístico. No entanto, Noerr entende que o Horkheimer — especialmente, o tardio — enxerga o poder da linguagem tanto para suprimir o particular quanto para libertar-nos ao reconciliar particular e universal (ibid., p. 228).

Para esta libertação por meio da palavra acontecer desde uma “tese da universalidade da cegueira”, entretanto, haveria de ser uma utopia da “palavra redentora”, da “linguagem verdadeira” (ibid.). A lógica reinante no Ocidente, porém, por volta de 1940, consistia em uma concepção positivista da língua, a qual, de acordo com Adorno e Horkheimer, só serviria para perpetuar o monopólio da sociedade existente, impedindo a transcendência de uma nova ordem que integrasse teoria e práxis política. A partir de Noerr:

A tese da universalidade da cegueira implica a tese complementar de que o feitiço poderia ser retirado de um só golpe dos humanos e das coisas se apenas a palavra redentora fosse dita. A crítica de uma razão que reverte ao mito requer como pano de fundo não apenas uma filosofia histórica da reconciliação, mas também uma utopia da linguagem verdadeira. [...] A concepção positivista de linguagem, na visão dos dois autores, dizia respeito apenas à função real da linguagem dentro da sociedade monopolista [...] a linguagem ameaçou perder sua capacidade conceitual de transcender a ordem existente, a unidade da teoria e da práxis política [...] A esperança de uma transformação radical das condições, de fato, qualquer confiança na possibilidade do progresso histórico parecia sem substância (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 228).

É interessante refletir sobre esta perspectiva frankfurtiana, integrada à Teoria Crítica (ibid.), acerca da filosofia da linguagem ocidental e suas implicações políticas e ideológicas à luz da discussão estruturalista e pós-estruturalista que logo ascenderia. Esta situação pode,

portanto, ser compreendida como um ponto de contato, ao acaso que seja, entre a primeira geração da Escola de Frankfurt e a crítica pós-estruturalista vindoura.

Vamos completar essas considerações com um pouco mais de Horkheimer; no caso, suas notas sobre “A urbanidade da linguagem”, as quais se cruzam, novamente, com questões político-ideológicas e o universalismo. Entre outras coisas, Horkheimer argumenta que a tradução do marxismo para o “idioma acadêmico” teria, curiosamente, contribuído para quebrar a vontade dos trabalhadores na luta contra o capitalismo (HORKHEIMER, 1978, p. 75). O motivo, segundo Horkheimer: ao ser organizado de maneira mais formal e bela nas Humanidades, o marxismo teria “perdido sua periculosidade” (ibid.). Segue o filósofo, enfatizando a natureza político-ideológica da linguagem como elemento em uma empreitada de caráter social neomarxista e mundialista:

A própria natureza da linguagem é criar laços [...] Dar expressão verbal a uma animosidade é o primeiro passo para superá-la. Torna-se possível discutir causas [...] Por sua universalidade, a linguagem parece tornar o motivo da animosidade um problema para todos. [...] Mas a luz da linguagem é indispensável na luta dos próprios oprimidos. Eles têm razões para trazer à luz os segredos desta sociedade, para dar-lhes a formulação mais compreensível, a mais banal possível. Eles não devem deixar de expressar as contradições desta ordem em linguagem pública. A difusão da escuridão sempre foi uma técnica da direita. A linguagem deve, portanto, ser impedida de criar a ilusão de uma comunidade que não existe na sociedade de classes. Deve ser usado como meio na luta por um mundo unido (ibid.).

Em uma última tentativa de definir de forma mais direta a Teoria Crítica a partir de Horkheimer, podemos fazê-lo desde um contraponto seu com o que o filósofo chama de “teoria tradicional”, relacionada por ele à visão cartesiana das ciências e da sociedade (HORKHEIMER, 2002, p. 244). O autor entende que teorias elaboradas de modo tradicional — sendo ou não científicas — *não* se relacionam a tendências e objetivos históricos como atividades às quais poderiam se integrar. Neste distanciamento (e isolamento) intrínseco à teoria tradicional, acrescenta Horkheimer, “[...] *a real função social da ciência não se manifesta*; ela não fala do que a teoria significa na vida humana [...]” (ibid., p. 197; ênfases minhas).

Um pequeno à parte, em dois parágrafos: parece nítido que o entendimento de “função social”, neste caso frankfurtiano, da ciência, pode mesmo ocasionar a politização da ciência — no mínimo, elevar esta chance. Além da politização via função social da arte, já explorada aqui, os anos e décadas seguintes estenderiam e propagariam o mecanismo a outras áreas. Isto ficaria mais claro, por exemplo, com o jornalismo. No ano 2000, Eugênio Bucci fora bastante claro em seu uso ainda mais clássico de “função social” do jornalismo, associando-a a perseguir a

verdade dos fatos para bem informar o público e a objetividade e equilíbrio (BUCCI, 2000, p. 30).

Nos anos seguintes, porém, a crescente atenção e revisão da ideia de “função social do jornalismo” passou a incluir, frequentemente, o estímulo do leitor-cidadão a um “olhar crítico” ou “pensamento crítico”, raramente definido com precisão (SILVA; GENTILLI, 2020, p. 10–13). Também neste sentido, a empresa Google, que tem parcerias amplas na área jornalística e, como a maioria das big techs, tem forte alinhamento à política progressista (KANTER, 2018; OPENSECRETS, 2016 e 2020a), divulgou um livro digital sobre jornalismo em 2022. Este manual afirma, no primeiro capítulo: “Se você está envolvido em políticas públicas, organização comunitária ou trabalho de justiça social e observa uma necessidade crítica de informação que não está sendo atendida, você pode ser um futuro fundador de notícias. Não tem formação em jornalismo? Isso importa menos do que você imagina” (DEJARNETTE, 2022). Mas essa é outra discussão.

De volta a Horkheimer, consideramos que, se de um lado há a referida teoria tradicional, a qual se distancia do que o filósofo entende por real função social da ciência, do outro lado temos, enfim, a Teoria Crítica: o ponto mais alto do pensamento neomarxista como dialética entre filosofia e ação concreta, uma práxis histórica manifesta a partir de profunda e específica crítica à civilização ocidental. Note-se, ainda, certo caráter subjetivista da Teoria Crítica, quando esta coloca, em evidência, o homem-sujeito como produtor da realidade objetiva — de seu modo de vida.

A teoria crítica da sociedade [...] tem por objeto os homens como produtores de seu próprio modo de vida histórico em sua totalidade. As situações reais que são o ponto de partida da ciência não são consideradas simplesmente como dados a serem verificados e previstos de acordo com as leis da probabilidade. Todo dado depende não apenas da natureza, mas também do poder que o homem tem sobre ela (HORKHEIMER, 2002, p. 244).

Nessa medida, a teoria crítica é herdeira não apenas do idealismo alemão da filosofia como tal. Não é apenas uma hipótese de pesquisa que mostra seu valor nos negócios contínuos dos homens; é um elemento essencial no esforço histórico para criar um mundo que satisfaça as necessidades e os poderes dos homens. [...] Seu objetivo é a emancipação do homem da escravidão (ibid., p. 245–246).

Por fim, vamos analisar brevemente a ideia de pensamento crítico, entendida por Horkheimer como a posição de confronto com o pensamento que chamaremos aqui — de forma análoga ao binômio Teoria Crítica/teoria tradicional — de pensamento tradicional. A partir deste pensamento tradicional, segundo Horkheimer, o intelectual ou cientista considera a realidade social como um produto extrínseco a ele, mantendo separadas sua pesquisa científica

de atividades como participação em eleições, filiação a clubes e partidos políticos (ibid., p. 209). Pensamento crítico seria, por Horkheimer, a tentativa de unificar tudo isso — grosso modo, teoria e prática; filosofia e ação social e política. Chega-se, de novo, à práxis. O pensamento crítico “[...] é motivado hoje pelo esforço de realmente transcender a tensão e abolir a oposição entre a intencionalidade, a espontaneidade e a racionalidade do indivíduo e as relações de processo de trabalho sobre as quais a sociedade é construída” (ibid., p. 210).

A esta altura, investigamos satisfatoriamente as ideias mais relevantes da primeira fase da Escola de Frankfurt para os propósitos do presente trabalho: compreender os elementos principais e formadores da matriz intelectual dos identitarismos ascendentes. Estes, conforme ficará mais claro em capítulos posteriores, estão em evidência — talvez central — no contexto da crise de narrativas (e de confiança) que aflige a maior parte do mundo atual.

Por tudo isto, e pelas escolhas feitas aqui, vale reiterar e esclarecer: a fase inicial da Escola de Frankfurt, aqui estudada, marca apenas a origem das teorias críticas. Nas décadas seguintes e mundo afora, a história das teorias críticas se alarga e se adensa muitíssimo, em uma complexidade impressionante. Por exemplo, com: Jürgen Habermas, Hans Enzensberger, Guy Debord e, mais recentemente, Lucien Sfez, Slavoj Žižek e Jacques Rancière. As teorias críticas se multiplicaram, pois, também no decorrer do século XX. No entanto, como já referido, a ênfase intencional aqui foi dada à origem da Teoria Crítica pela força nítida com que seus elementos alcançariam os identitarismos, os quais analisaremos mais adiante; e mesmo os estudos críticos em educação, tema do próximo capítulo. Mas há um segundo item estrutural e decisivo para avaliarmos a ascensão dos identitarismos, já adiantado.

A década de 1960 foi, de fato, particularmente agitada, recheada por novidades que foram além de suas áreas e transbordaram para outras, tanto de forma espontânea quanto intencional. Artes e cultura se misturaram à industrialização em massa, à filosofia e à política das formas mais variadas. Por trás disso tudo, na base de todas as manifestações humanas, o elemento essencial: a linguagem. E é por isso que agora daremos uma atenção particular, ainda na década 1960, ao pós-estruturalismo — desde sua origem como uma reação ao estruturalismo. Conforme registrado, o objetivo aqui não é fazer conexões expressas entre Teoria Crítica frankfurtiana e pós-estruturalismo, apesar de uma proximidade casual emergir mesmo assim. A intenção é, tão somente, apresentar duas referências fundamentais para a ascensão dos identitarismos (e da educação crítica) — que, com outros elementos, fundirão as ideias de forma complexa, mas notável.

5.2. Pós-estruturalismo e a linguagem revisitada: crítica à neutralidade, desconstrucionismo e politização

O estruturalismo, compreendido desde um contexto filosófico ocidental (MILLER, 2010, p. 678), se constitui em “[...] uma variedade de métodos e práticas analíticas que, na primeira metade do século XX, dominaram os estudos em linguística, antropologia, teoria literária e semiologia” (SOLOMON, 2011, p. 437). De acordo com a teoria estruturalista, o conhecimento e a prática humanos se constituem por relações estruturais entre os termos em um sistema regido por códigos que atribuem sentido a cada termo (ibid.). Sua base teórica implícita “[...] era um tipo de cartesianismo, mas sem a ênfase à subjetividade” (GUTTING, 1998).

A figura geralmente considerada central para a origem do estruturalismo é o linguista suíço Ferdinand de Saussure (SOLOMON, 2011, p. 437; GOUGH, 2010, p. 818; GUTTING, 1998). O estruturalismo derivado desde Saussure até áreas como psicanálise — inicialmente, com Lacan — e crítica literária, primeiramente com Barthes (também associado ao pós-estruturalismo), assume que todas as ações sociais humanas, como a roupa que escolhemos e os livros que escrevemos, constituem linguagens e que suas regularidades podem ser codificadas por regras abstratas (GOUGH, 2010, p. 818). Outra forma de compreender o intento estruturalista: isolar sistemas para estudá-los como objetos (COLEBROOK, 2011, p. 780).

O conhecimento, assim estruturado, busca estabelecer uma ordem para a expressão humana de forma neutra e não histórica. A pretensão de neutralidade ideológica é, inclusive, o que faz com que alguns críticos do estruturalismo — em muitos casos, pós-estruturalistas — associem-no ao positivismo (GOUGH, 2010, p. 818). Thomas Kuhn também publicou seu “A estrutura das revoluções científicas” [1962]/(1987) nesta conjuntura, obra “[...] que demonstrou como as convenções das comunidades de fala dos cientistas moldam a prática-padrão e desencorajam os desvios da ‘ciência normal’ na maioria das circunstâncias” (GOUGH, 2010, p. 819). Segue o próprio Kuhn, enquanto o filósofo estadunidense apresenta suas ideias sobre paradigma e ciência normal, também com fortes tons de neutralidade e tendência universalista:

Homens cuja pesquisa está baseada em paradigmas compartilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica. Esse comprometimento e o *consenso aparente* que produz são pré-requisitos para a ciência normal, isto é, para a gênese e a continuação de uma tradição de pesquisa determinada (KUHN, 1987, p. 30; ênfases minhas).

Como resposta ao estruturalismo mais metódico, o pós-estruturalismo ascendeu gradualmente entre as décadas de 1960 e, especialmente, de 1970 (MILLER, 2010, p. 679), com um caráter cético e crítico em relação ao estruturalismo. Conforme visto em capítulo anterior, de certa forma, o pós-estruturalismo está para o pós-moderno como o estruturalismo está para o moderno (SANTAELLA, 2003, p. 109). O filósofo estadunidense Gary Gutting entende que “[a]s críticas pós-estruturalistas do estruturalismo tipicamente desafiam a suposição de que os sistemas são estruturas autossuficientes e questionam a possibilidade de definições precisas nas quais os sistemas de conhecimento devem ser baseados” (GUTTING, 1998).

Percebe-se aí, também, a questão epistemológica fundamental contida na crítica pós-estruturalista. Neste entorno, a teórica cultural Claire Colebrook traz o que considera a mais importante manobra pós-estruturalista: a revisão da gênese — a gênese do significado, do conhecimento e de suas estruturas. Colebrook questiona a premissa de neutralidade estruturalista com um argumento de contaminação e miopia que seriam causadas por nossa pré-inserção em sistemas de linguagem:

Como seria possível dar conta da gênese das estruturas se já estamos sempre dentro de uma estrutura? Se nosso entendimento, nossa cultura, nossa linguagem, nossa lógica e até mesmo nosso senso de *self* são dados por meio da maneira como nosso meio sócio-histórico específico estrutura a realidade por meio de signos [...] então como podemos explicar o surgimento da estrutura como tal? Nós nunca poderíamos estar em alguma posição neutra livre de estrutura para analisar estruturas (COLEBROOK, 2011, p. 782).

Como a neutralidade seria uma ilusão estruturalista e o pós-estruturalismo se recusava a admitir a possibilidade de um distanciamento científico em relação à gênese de estruturas do conhecimento (ibid., p. 783), a solução consistiria, na verdade, em muitas. De forma mais abrangente, o pós-estruturalismo também sugere que, como a neutralidade perfeita é impossível, devemos deixar tal pretensão de lado por completo, em vez de buscar a mais objetiva e honesta gênese possível, consciente de prováveis falhas, vieses e fracassos, mas no sincero esforço de minimizá-los.

Ao descartar a pretensão de neutralidade, portanto, o caminho pós-estruturalista abre a porta, de novo, para a politização; neste caso, uma politização desde as gêneses de significados e suas estruturas. “Podemos dizer que o pós-estruturalismo foi unificado pelo problema político e lógico da gênese, mas variou em seu modo de resposta” (ibid.), afirma Colebrook. A autora exemplifica com o Maio de 1968 e a radicalização dos estudantes em Paris (e mundo afora), ignorada pelo Partido Comunista Francês, que os considerou inadequados para fazer a

revolução por não serem proletários, mas classe intelectual. A visão diferente de Louis Althusser — também influenciado de modo importante por Gramsci em seu marxismo (MORFINO, 2019, p. 15–18) — continua Colebrook, talvez permitisse outra gênese social no Maio de 1968 (COLEBROOK, 2011, p. 783).

Uma resposta mais específica, no seio do pós-estruturalismo, vem da literatura. Como vimos em capítulo anterior, ao decretar a morte do autor, Barthes (1977, p. 148) também sinalizou para um novo entendimento, com consequências hermenêuticas (e epistemológicas) que viriam a embasar o pós-estruturalismo: o texto não contém toda a objetividade possível de significados. Cada leitor é que, como intérprete de sentidos, carrega mais importância e produz uma complexa teia de semioses. Esta compreensão mostra a fragmentação interpretativa, a multiplicação de possibilidades e de significados que caracteriza o pós-estruturalismo, em especial quando comparado ao momento anterior; identifica, também, nítidos atributos do pós-modernismo, ratificando a conexão entre os dois.

Para além do que vimos, a principal ideia pós-estruturalista — e ao menos uma das mais relevantes de todo o cenário pós-modernista — é a desconstrução ou o desconstrucionismo de Jacques Derrida, que abordamos brevemente em capítulo anterior. A desconstrução pode ser entendida como um questionamento, uma crítica essencial de premissas da filosofia, lógica e linguística do Ocidente desde a palavra — especialmente a palavra falada — que não encerraria, em si e por si, o sentido. Nos termos do próprio Derrida, a desconstrução seria possível em condições e modos particulares:

[...] desconstrução da metafísica do que é “apropriado”, do logocentrismo, linguisticismo, fonologismo, a desmistificação ou a dessedimentação da hegemonia autônoma da linguagem [...]. Tal desconstrução seria impossível e impensável em um espaço pré-marxista. Desconstrução nunca teve nenhum sentido ou interesse, em minha visão, ao menos, exceto como uma radicalização, o que significa também dizer *na tradição* de um certo marxismo, em certo *espírito do marxismo* (DERRIDA, 1994, p. 115; ênfases do autor).

Em livro editado pelo filósofo estadunidense John Caputo de entrevistas com Derrida, o francês nos ajuda um pouco mais a compreender seu desconstrucionismo. Derrida afirma que o que é denominado desconstrução nunca se opôs a instituições, à filosofia e à disciplina. Mas que, mesmo assim, por mais afirmativa que seja a desconstrução, ela “[...] não é simplesmente positiva, não simplesmente conservadora, não simplesmente uma forma de repetir a instituição dada” (CAPUTO, 1997, p. 5). A desconstrução, a partir do francês, apesar de seguir premissas do passado, começa algo absolutamente novo e, portanto, há um elemento de risco e violência com o passado (ibid.). Derrida conclui sobre a desconstrução:

Não há responsabilidade, não há decisão, sem esta inauguração, esta ruptura absoluta. É disso que é feita a desconstrução: não a mistura, mas a tensão entre memória, fidelidade, preservação de algo que nos foi dado e, ao mesmo tempo, heterogeneidade, algo absolutamente novo, e uma ruptura. A condição desse sucesso performativo, que nunca é garantido, é a aliança destes com a novidade (ibid.).

Janet Miller, professora emérita da Universidade de Columbia, atribui à desconstrução um caráter circunstancial, tal que a mesma

[...] permite criticar estruturas que se mantêm unidas por identidade e presença, conceitos que na filosofia ocidental representam ordem e permanência transcendentais, manifestadas em crenças como o sujeito unificado, a essência de um indivíduo e a consciência. [...] Em particular, a desconstrução permite desafiar qualquer noção de centro fundacional que cria binários — nos quais o primeiro termo do binário quase sempre indica presença e poder — e então tentar reconstituir o que foi previamente inscrito (MILLER, 2010, p. 679).

Em livro crítico à desconstrução derridadeana, o professor emérito de Literatura Alemã da Universidade da Califórnia John M. Ellis caracteriza o estilo do francês como “[...] não a sofisticação da lógica, mas a *aparência* de sofisticação e lógica” (ELLIS, 1989, p. 7; ênfase do autor). Ellis menciona o suposto uso, por Derrida, de “[...] dispositivos retóricos para criar a ilusão de análise sofisticada onde nada realmente existe” (ibid.).

O autor ainda entende que Derrida seria apenas mais um na História da humanidade a atacar o pensamento racional, entre místicos e visionários impacientes com os limites da razão (ibid., p. 9). Ellis não tem uma posição política conhecida, mas é crítico de longa data de elementos do establishment acadêmico a partir de obras como *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities* (1997), algo como “Literatura perdida: agendas sociais e a corrupção das humanidades”. Na obra, ataca o que vê como o declínio da pesquisa acadêmica séria e de qualidade nas Humanidades no espaço de uma geração por conta da politização excessiva que destruiria o próprio rigor científico.

Por outro lado, o linguista estadunidense Noam Chomsky, um apoiador da esquerda política há décadas, engrossa as fileiras de críticas ao pós-modernismo desde suas raízes linguísticas — os registros disso são abundantes. Em certa conversa registrada entre 1993 e 1996, Chomsky afirmou, enquanto analisava o que entendia por “autodestruição da esquerda dos EUA”, pois a corrente estaria pulverizando suas energias em diversas direções:

Se você olhar para a esquerda acadêmica, digamos, ela está atolada em um discurso intrincado e ininteligível de alguma variedade pós-modernista enlouquecida, que ninguém consegue entender, incluindo as pessoas que estão envolvidas nela — mas é

muito bom para carreiras e esse tipo de coisa (CHOMSKY; MITCHEL; SCHOEFFEL, 2002, p. 328).

As críticas de Chomsky se tornaram mais abrangentes e duras quando, em texto de 1995, de tom mais informal, republicado pela revista socialista espanhola *Sin Permiso*, o linguista atacou o que chamou de *French Theory* — ou “Teoria Francesa” — conectada ao pós-modernismo em geral, o qual o linguista chama de seita e culto. Chomsky usa, inclusive, a expressão “cultos pós-modernos” (CHOMSKY, 2013, p. 5). Deve-se registrar que o texto original, de 1995, fora publicado apenas em um *bulletin board* (“quadro de avisos”) da Web e, aparentemente, não existe mais; entretanto, foi usado como fonte em obras sobre o pensamento de Chomsky (caso de SMITH; ALLOTT, 2016) e o próprio linguista nunca o desautorizou.

Neste registro mais descritivo e superficial, Chomsky declara que a desconstrução de Derrida é “sem sentido” (CHOMSKY, 2013, p. 3). Sobre Foucault, diz que “[...] pelo menos, parte do que ele escreve é compreensível, mesmo que, geralmente, desinteressante” (ibid., p. 6). Chomsky também chama o psicanalista francês Jacques Lacan de “charlatão divertido [...]”, embora seus primeiros trabalhos, antes da seita [pós-modernista], fossem inteligentes [...]” (ibid., p. 5; observação minha). Finalmente, menciona a filósofa franco-búlgara Julia Kristeva, “[...] que conheci brevemente no período em que ela era maoísta fervorosa” (ibid.). Ao analisar a obra dos teóricos franceses associados ao pós-modernismo de maneira geral, Chomsky conclui:

[...] o que encontro é extremamente pretensioso e, ao examiná-lo, muito disso é simplesmente analfabeto, muitas vezes baseado em leituras extraordinariamente erradas de textos que conheço bem (às vezes, textos de minha autoria), com argumentação que é espantosa em sua casual falta da mais elementar autocrítica, com muitas afirmações triviais (embora disfarçadas por um palavreado complicado) ou falsas; e uma boa dose de pura bobagem (CHOMSKY, 2013, p. 5).

O psicólogo cognitivo canadense Steven Pinker, apesar de apoiador e doador de longa data do Partido Democrata nos EUA e um *liberal* nos termos do país (POWELL, 2020), é rechaçado por parte da esquerda mais radical ao questionar o que vê como excessos da chamada esquerda acadêmica. Em particular, o que entende por fechamento ao debate que inclua ideias divergentes. Isto ficou mais evidente no episódio de 2020 em que Pinker, Chomsky, Gloria Steinem e cerca de 150 intelectuais — a grande maioria, do espectro político da esquerda — assinaram carta publicada na revista *Harper* (ACKERMAN *et al.*, 2020) em que pedem mais abertura a ideias e transigência. Os autores, após repreenderem a intolerância que consideram já esperada da direita política, realizaram uma espécie de autocrítica.

Os signatários da carta grifaram, por exemplo, que professores foram investigados por meramente citar obras de literatura em sala e um pesquisador já foi demitido por circular um estudo revisado por pares. Este preâmbulo ajuda a compreender parte da conjuntura em que Pinker, de forma parecida a Chomsky — apesar das diferenças importantes entre os dois — avalia que o pós-modernismo, nas palavras do canadense, é um desastre. Pinker faz essas considerações no entorno de uma análise sobre o que vê como o perigoso declínio das Humanidades, o qual credita, em parte, a consequências do pós-modernismo; a outra parte caberia aos próprios acadêmicos.

Pela maioria dos relatos, as Humanidades estão em apuros. Os programas universitários estão diminuindo, a próxima geração de acadêmicos está desempregada ou subempregada [...]. Os diagnósticos do mal-estar das Humanidades apontam corretamente para tendências anti-intelectuais em nossa cultura e para a comercialização de nossas universidades. Mas uma avaliação honesta teria que reconhecer que alguns dos danos são autoinfligidos. As humanidades ainda precisam se recuperar do desastre do pós-modernismo, com seu obscurantismo desafiador, relativismo dogmático e politicamente correto sufocante. E não conseguiram definir uma agenda progressista (PINKER, 2013).

Ao retomarmos, enfim, o exemplo de Derrida com a desconstrução, temos, sob outro ponto de vista e em um intervalo de poucas décadas, um segundo esforço crítico contra bases da filosofia e da arquitetura do conhecimento do Ocidente — ambos com elementos neomarxistas mais óbvios ou em menor grau. O primeiro, claro, seria a Teoria Crítica frankfurtiana. No caso da desconstrução, entretanto, o foco é a crítica a aspectos linguísticos da filosofia ocidental e ao que Derrida chama de “logocentrismo” — o suposto apego excessivo dos pensadores ocidentais à palavra como expressão da realidade. Ou, ainda, o “falocentrismo” (DERRIDA, 2005, p. 158 e 202), que seria uma referência de Derrida à alegada atenção ocidental demasiada ao masculino e à virilidade, para além do logocentrismo.

A proximidade entre as críticas, porém, é ainda maior se lembrarmos de algo visto há pouco. Em “Dialética do Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer falaram sobre uma concepção positivista de linguagem, tal que a mesma apenas serviria para perpetuar a ordem social existente, sem esperança de uma mudança radical da sociedade (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 228). Se a inclinação positivista já foi associada, mesmo que em parte, ao estruturalismo, é uma ideia razoável considerar o pós-estruturalismo, diante do que já foi visto aqui (também com Derrida), como um esforço filosófico mais inclinado — seja ou não intencionalmente — à transformação da sociedade. Isto encontra alinhamento, cada qual com suas peculiaridades, com Cieszkowski, Marx, Engels e alguns frankfurtianos, particularmente com Marcuse e Horkheimer. Em outros termos, o pós-estruturalismo contribuiria para

promover — de novo, seja ao acaso ou não — para uma filosofia cada vez mais voltada para a ação, para a prática e mudanças sociais.

Se entendido como a dimensão linguística integral ao pós-modernismo, visto aqui como intrinsecamente político (JAMESON, 2000, p. 82–85; HUYSSSEN, 1984, p. 16, 18, 23–24 e 28), seria compreensível o pós-estruturalismo — com seu caráter crítico a pilares linguísticos ocidentais e pulverização de significados — ser mais compatível com modos de politização da linguagem do que o estruturalismo. É uma associação que deve ser explorada. O cientista político Alan Finlayson e o teórico cultural Jeremy Valentine, em introdução de livro editado por eles — *Politics and Post-Structuralism* (2002, p. 1) — reforçam a estreita relação entre pós-estruturalismo e pós-modernismo. Afirmam, ainda, que a teoria pós-estruturalista representa uma perspectiva coerente e significativa tanto para o estudo quanto para a prática política:

*A relação entre o pós-estruturalismo e o pensamento político está bem estabelecida. Talvez *Hegemony and Socialist Strategy*, de Laclau e Mouffe, publicado pela primeira vez em 1985, continue sendo o exemplo mais condensado dessa relação. Esta notável obra forneceu uma síntese teórica da tradição marxista de Gramsci e Althusser com o estruturalismo de Saussure e o pós-estruturalismo de Lacan, Foucault e Derrida (ibid.; ênfases minhas).*

Percebe-se que o alcance político do pós-estruturalismo analisado pelos autores está, de novo, na vizinhança da tradição marxista e neomarxista, algo admitido por eles, a exemplo, em grau menor, da desconstrução de Derrida. Em verdade, é difícil (senão impossível) sequer considerar e, mais ainda, encontrar registros — em pequena quantidade que sejam — sobre alguma variante de pós-estruturalismo politicamente conservador ou afim. Ao mesmo tempo, Finlayson e Valentine registram que, apesar da enorme influência de autores naquele entorno político marxista e neomarxista, como Laclau, Gramsci e Žižek (ibid.), não devemos compreender o pós-estruturalismo de forma simplista e limitada. Isto iria, ao menos em teoria, contra o próprio pensamento pós-estruturalista, que tende à abertura e ao esfacelamento — inerentes ao pós-modernismo, também — em lugar da coesão semântica e estrutural desde a essência.

No mesmo livro, o filósofo Mark Devenney, especialista em teoria pós-marxista, argumenta que “[t]odas as disciplinas, incluindo a ciência política, são conservadoras” (DEVENNEY, 2002, p. 176). O motivo alegado pelo autor para usar o termo “conservador” no contexto: o fato de disciplinas científicas estabelecerem limites institucionais, definirem objetos, metodologia etc. (ibid.). Qual seja, tentarem, de alguma forma, conservar estruturas do conhecimento e certa universalidade em regras e metodologia.

Continua Devenney: “Não surpreende, então, que a teoria pós-estruturalista seja vista com ceticismo por muitos cientistas políticos, uma vez que implica uma interrogação crítica dos objetos, sujeitos e ferramentas naturalizados pelas disciplinas” (ibid.). Em seguida, o filósofo sublinha o espectro do relativismo, comumente conjurado pelos críticos do pós-estruturalismo — e também por detratores do pós-modernismo. “Tais censuras giram em torno de um medo coletivo do relativismo. A inferência de que o conhecimento nunca é independente do poder provoca o opróbrio dos defensores da neutralidade científica e dos provedores da universalidade moral” (ibid.). Perceba-se ainda, aqui, a ideia do autor de que o pós-estruturalismo sublinha a relação entre conhecimento e poder, tal que estariam sempre conectados; este é outro aceno à forte dimensão política daquele pensamento — e ao pós-modernismo.

A conclusão de Devenney remete a elementos visitados aqui, desde outros autores, acerca do universalismo e da neutralidade (neste entorno, semelhante à ideia de objetividade) como alvos — ainda que se falhe em sua busca. O filósofo entende expressamente que, em processos decisórios políticos, democráticos e morais, o pós-estruturalismo recusa a ligação entre princípios universais de justiça e tomada de decisão legítima (ibid., p. 190). Por fim, em uma crítica ao que denomina positivismo lógico, o filósofo diz que o mesmo “[...] privou os estudos políticos da capacidade de fazer declarações normativas que eram consideradas como que expressando o viés do falante, em oposição à objetividade do cientista” (ibid., p. 180).

Em um breve desvio adiante, temos um exemplo brasileiro que pode ser interpretado como uma manifestação um pouco mais tardia tanto de caráter pós-estruturalista quanto, mais especificamente, da sociolinguística: a ideia de “preconceito linguístico” do linguista Marcos Bagno. Em seu principal livro sobre o tema, o autor começa por enunciar o que entende por oito mitos da Língua Portuguesa, tais como que a mesma teria uma unidade (BAGNO, 1999, p. 15); ou que “as pessoas sem instrução falam tudo errado” (ibid., p. 40). Bagno declara que o preconceito linguístico, como qualquer tema linguístico, é uma questão política inevitável (ibid., p. 9), reforçando este predicado. Ele define o preconceito linguístico como “[...] uma confusão que foi criada, no curso da história, entre *língua e gramática normativa*” (ibid.; ênfases do autor). Continua Bagno:

A língua é um enorme *iceberg* flutuando no mar do tempo, e a gramática normativa é a tentativa de descrever apenas uma parcela mais visível dele, a chamada *norma culta*. Essa descrição, é claro, tem seu valor e seus méritos, mas é *parcial* (no sentido literal e figurado do termo) e não pode ser autoritariamente aplicada a todo o resto da língua [...]. Mas é essa aplicação autoritária, intolerante e repressiva que impera na ideologia geradora do preconceito linguístico (ibid., p. 9–10; ênfases do autor).

O linguista dedica um capítulo ao que denomina “desconstrução do preconceito linguístico” (ibid., p. 105). Embora não cite Jacques Derrida, a associação não pode ser ignorada, neste contexto. Neste momento do livro, Bagno passeia, inclusive, pela desconstrução da ideia de norma culta (ibid., p. 105–107). O autor compreende, por exemplo, que

[...] o dilema relativo à norma culta se prende ao fato de que esse termo é usado pela tradição gramatical conservadora para designar uma modalidade de língua que [...] não corresponde à língua efetivamente usada pelas pessoas cultas do Brasil nos dias de hoje, mas sim a um ideal linguístico inspirado no português de Portugal, nas opções estilísticas dos grandes escritores do passado [...] (ibid., p. 108).

Na edição aqui usada, Bagno ainda responde, em anexo, a críticas feitas pelos colegas João Gabriel de Lima e Pasquale Cipro Neto contra a ideia de preconceito linguístico em matéria da edição de número 1.725 da revista VEJA (novembro de 2001). Bagno destaca parte do teor das críticas: “certa corrente relativista”; “trata-se de um raciocínio torto, baseado num esquerdismo de meia-pataca, que idealiza tudo que é popular — inclusive a ignorância, como se ela fosse atributo, e não problema, do povo. O que esses acadêmicos preconizam é que os ignorantes continuem a sê-lo” (ibid., p. 169).

A proposta e o livro de Bagno ficaram sob especial escrutínio depois que sua obra foi adotada pelo Ministério da Educação do Brasil (MEC) nos governos Lula e Dilma (PT). A tendência de não consertar a fala dos alunos, entretanto, teria começado ainda antes, na Presidência de Fernando Henrique Cardoso (PSDB), segundo Antônio Gois, para a Folha de S.Paulo, em 2011. No texto, o autor também destaca que a Academia Brasileira de Letras (ABL) emitiu nota no mesmo ano criticando o livro de Bagno e as políticas do MEC (GOIS, 2011).

A intenção aqui não é discutir o quão boa e correta é a proposta de Bagno, mas sim destacar um exemplo brasileiro de um desdobramento pós-estruturalista, com toda a sua riqueza linguística, social, cultural e também política. Tudo isso é visto em um cenário que, de forma justa ou não, inclui críticas à alegada condição relativista e seletivamente política não apenas do preconceito linguístico, mas, por extensão e diante do que já vimos, do próprio pós-estruturalismo; e, em mais uma derivação, do pós-modernismo.

O que se pode dizer, categoricamente, é que este tipo de iniciativa de caráter pós-estruturalista tem, frequentemente, o efeito (quando não a intenção declarada) de relativizar ou transcender limites anteriormente estabelecidos de forma considerável — não seriam, tipicamente, pequenos ajustes ou mudanças graduais. No limite, é buscada a ruptura com padrões linguísticos (e de gênese de significados e estruturas) anteriores. Se isto é

necessariamente ser relativista, creio que merece outra análise — em outro momento. Mas há, de fato, um traço essencialmente político, radical e transformador no pós-estruturalismo.

Para completar este desvio: é correto enxergar, a partir deste exemplo com Bagno, que a chamada linguagem neutra ou pronomes neutros quanto a gênero, os *gender neutral pronouns*, constituem um caso contemporâneo similar, de forte apelo pós-estruturalista. A discussão em torno dos pronomes neutros ficou particularmente em voga mais recentemente — sobretudo, após 2015 e como parte do ativismo político não binário (BERGMAN; BARKER, 2017, p. 34). Não binário diz respeito a identidades de gênero que remetem a forte caráter psicológico e de construção social e cultural; vão além dos dois sexos biológicos que compõem quase toda a humanidade — masculino e feminino, exceção feita aos intersexuais.

Tocaremos um pouco mais nesta arena política de ativismo linguístico e identitário quando chegarmos às teorias e a alguns casos no entorno LGBT. A atenção crescente às palavras, como a diferenciação revisitada e uso cada vez mais comum de “gênero” em vez de “sexo”; a adoção de “queer” (que era usado de forma pejorativa em relação aos gays) pelo movimento político, inclusive na extensão da sigla do coletivo e sob a forma acadêmica de teoria(s) queer, para esvaziar o insulto; além das próprias mudanças históricas já visitadas na sigla GLS, LGBT, LGBTTQI+ etc. Tudo isto sugere, novamente, a ênfase ao aspecto linguístico. Ativistas políticos de destaque, como vimos com Saul Alinsky (1972, p. 48–50), compreendem que as palavras e expressões certas importam muito para obtenção — e manutenção — do poder.

Para deixar mais alguns pontos de contato entre o pós-estruturalismo e os identitarismos emergentes, vamos retomar Martin Jay; mas, agora, em *Songs of Experience* (2005), obra em que o historiador explora o sentido e a natureza da “experiência” ao longo da história ocidental das ideias. Jay entende que os autores caracterizados como pós-estruturalistas, particularmente em questões de discurso e poder, desafiavam, nas últimas décadas do século XX, a experiência vivida até então. Esta experiência — até aquele momento, ainda tocada pelo estruturalismo — era entendida de forma mais simplista, em um imediatismo que deixa de registrar a natureza sempre já mediada das relações culturais e a instabilidade do sujeito, considerado, em teoria, como portador das experiências (JAY, 2005, p. 3).

Segue o historiador, de forma a já conectar a discussão pós-estruturalista às tensões internas dos movimentos identitários — visceralmente ligados a questões de poder e política — e como estes teriam incorporado novos elementos, diante do entendimento atualizado da morte da experiência:

Nos acalorados debates sobre “políticas de identidade” nas décadas de 1980 e 1990, estudiosos negros como Joyce A. Joyce e Barbara Christian, que defendiam a importância da experiência, viram-se na defensiva contra adeptos da teoria como Henry Louis Gates Jr. e Houston Baker. Batalhas semelhantes foram travadas por feministas, muitas das quais foram além de sua celebração anterior do valor e singularidade da experiência das mulheres (ibid.).

Colebrook também nos ajuda a reforçar a conexão entre pós-estruturalismo e os identitarismos ascendentes por meio de percepções epistemológicas que relativizam entendimentos linguísticos anteriores; e mesmo, em termos, de outras ciências. O sinal na direção de certo socioconstrucionismo — da ideia mesma de construção social — importante para as teorias que alimentam parte dos ativismos políticos identitaristas, parece claro. Diz a teórica, desde uma perspectiva pós-estruturalista:

Não haveria nada de intrinsecamente feminino em marcadores claramente triviais como a cor rosa, saias, batom e bolsas, que só teriam sentido em um mundo que diferenciasse homens de mulheres por meio de roupas e cores; *também não haveria nada intrinsecamente feminino nas emoções, irracionalidade, carinho ou passividade*. Tais *identidades*, incluindo a *própria identidade*, seriam efetuadas por meio de *relações diferenciais e socialmente codificadas* (COLEBROOK, 2011, p. 782; ênfases minhas).

A tentativa de uma conexão entre pós-estruturalismo e a — inerentemente incerta — ideia de um pensamento pós-modernista merece uma última atenção. O próprio Lyotard, em sua conceituação sobre o pós-moderno (expressão que prefere), gesticula na direção do pós-estruturalismo. Vale recuperá-lo aqui; mas, agora, para enfatizar o caráter linguístico intrínseco ao pós-moderno. De acordo com o filósofo francês:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. [...] A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. *Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis*. Assim, nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana (como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas) e mais numa pragmática das *partículas de linguagem* (LYOTARD, 2002, p. XVI; ênfases minhas).

Fica ainda mais fácil, a partir das ênfases acima, caracterizar o pós-estruturalismo como a principal tendência pós-modernista na linguagem; ou, ainda, admitir e compreender o pós-estruturalismo como a dimensão linguística central do pós-modernismo. Neste momento em que tal conexão fica mais evidente, exploraremos mais do que, por vezes, é chamado aqui — e em outras obras — de “pensamento pós-modernista” (e mesmo de “pensamento pós-moderno”). Note-se que, conforme já sublinhado, a expressão não é precisa, tal qual a natureza da pós-

modernidade — embora comum na bibliografia deste entorno. Ainda, já estivemos, de certa forma, a fazer esta investigação quando exploramos o pós-estruturalismo. Para que a empreitada seja viável, entretanto, visitaremos alguns dos principais autores e ideias do ponto de vista deste trabalho. Ou seja: de forma que nos ajudem a compreender a crise de narrativas que se mistura à ascensão dos identitarismos.

5.3. Pensamento pós-modernista: verdade, poder e objetividade

A referida queda das metanarrativas com o pós-moderno, usando a expressão de Lyotard, também pede a definição dessas grandes narrativas. Isto foi feito aqui, em capítulo anterior; mas podemos revisitar a importante ideia enquanto abordamos o filósofo neopragmatista estadunidense Richard Rorty, fortemente associado ao chamado pensamento pós-modernista. Momentaneamente, usaremos a expressão, apesar das ressalvas já feitas. Em seu *Objectivity, Relativism and Truth* [1990]/(1991), Rorty considera que as metanarrativas

[...] descrevem ou predizem as atividades de entidades como o eu numênico ou o Espírito Absoluto ou o Proletariado. Essas metanarrativas são histórias que pretendem justificar a lealdade a ou ruptura com certas comunidades contemporâneas, mas que não são narrativas históricas sobre o que essas ou outras comunidades fizeram no passado, nem cenários sobre o que elas podem fazer no futuro (RORTY, 1991, p. 199).

Um tema importante para o que chamaremos aqui de pensamento pós-modernista é revisitar a filosofia ou teoria da verdade e explorar perguntas como: o que é verdade, se ela importa, se é prioridade filosófica, se é um objetivo desejável, possível, e/ou se a verdade deve ser buscada, mesmo que falhemos. Tais reflexões também estão relacionadas com questionamentos ao redor da objetividade e da realidade objetiva. Rorty considera esses pontos desde a contraposição e das diferenças entre realistas e pragmatistas:

Aqueles que desejam fundamentar a solidariedade na objetividade — chame-os ‘realistas’ — têm que interpretar a verdade como uma correspondência à realidade. Então, eles devem construir uma metafísica que tenha espaço para uma relação especial entre crenças e objetos que vão diferenciar crenças verdadeiras de falsas. [...] Por contraste, aqueles que desejam reduzir a objetividade à solidariedade — chame-os ‘pragmatistas’ — não requerem uma metafísica ou uma epistemologia. Eles veem a verdade, desde a frase de William James, como aquilo em que é bom para nós acreditarmos (ibid., p. 22).

A definição de pragmatista de Rorty leva a novas perguntas; por exemplo, quanto ao que o autor quer dizer por “solidariedade”. Rorty também se adianta na defesa contra o já

referido epíteto de “relativistas” aos pós-modernistas (ibid., p. 23), inclusive os associados ao pragmatismo, e faz referência a William James. Na obra *Pragmatism* [1907]/[1988], por sua vez, James recupera a própria história do pragmatismo desde, especialmente, o filósofo germano-britânico Ferdinand Schiller e o filósofo estadunidense John Dewey. No entanto, James faz uma deferência especial ao polímata Charles Sanders Peirce. Ele recorda que Peirce teria apontado, já em 1878, que nossas crenças são realmente regras para a ação e que, para desenvolvermos o sentido de um pensamento, precisamos apenas determinar qual conduta dado pensamento está apto a produzir: essa conduta é para nós seu único significado (JAMES, 1988, p. 506). “Este é o princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo. Ficou inteiramente despercebido por qualquer um por vinte anos [...]” (ibid., p. 507).

Em capítulo intitulado “Solidariedade ou objetividade?” (RORTY, 1991, p. 21), Rorty admite que o centro da investigação histórica da cultura ocidental tem sido, desde sempre, a busca pela verdade: “[...] uma tradição que vem desde os filósofos gregos até o Iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de achar *sentido na existência de um indivíduo por meio da recusa da solidariedade em prol da objetividade*” (ibid.; ênfases do autor). Esta ideia de verdade, continua Rorty, seria, na tradição ocidental, “[...] a ser buscada por si mesma, não porque será boa para uma pessoa ou para a comunidade real ou imaginária de alguém [...]” (ibid.). A ideia de “ser bom para” uma pessoa ou comunidade, nesta conjuntura, pode ser o início da compreensão do que Rorty quer dizer por solidariedade.

Mesmo que não cedamos à simplificação rasteira de chamar de relativistas pensadores pós-modernistas como Rorty, é adequado considerar, desde as palavras do próprio autor, que a noção de verdade e sua importância central para a filosofia ocidental ao longo dos séculos foram relativizadas, qual seja, deslocadas, reconsideradas pelo ideário pós-modernista. No momento anterior, a própria busca da verdade — ainda que constantemente em erros — seria, entre outras coisas, entendida como algo inerentemente bom (“ser bom para”). Por exemplo, como exercício contínuo de refinamento intelectual e moral para indivíduos e sociedades.

Em outra obra, ao falar dos filósofos que se mantiveram “fiéis ao Iluminismo” (RORTY, 2007, p. 26), o autor estadunidense declara que esses “[...] consideram que a ciência é a atividade humana paradigmática e insistem em que a ciência natural descobre a verdade em vez de criá-la. Encaram a expressão ‘criar a verdade’ como meramente metafórica e totalmente enganosa. Pensam na política e na arte como esferas em que a ideia de ‘verdade’ fica deslocada” (ibid.). Já exploramos um pouco da filosofia da verdade que sugere, desde o modernismo, o entendimento da verdade como algo desenvolvido na realidade e na atividade prática, particularmente com Cieszkowski e Marx.

De volta ao caminho para a compreensão da solidariedade como meta pragmatista no contexto do pensamento pós-modernista, Rorty consegue, ao mesmo tempo, explicar sua posição quietista, a qual pode ser interpretada, de forma não pejorativa, como ausente ou omissa acerca da verdade. Para o filósofo, isto significa que a noção de verdade não tem relação com a justificação da nossa realidade e nem função explicativa: configura um valor vazio. Sendo assim, não poderia nortear uma investigação filosófica ou científica.

Mas o pragmatista não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista da verdade. Como um partidário da solidariedade, sua descrição do valor da investigação sobre a cooperação humana tem apenas uma base ética, não epistemológica ou metafísica. Não tendo nenhuma epistemologia, por consequência, não tem uma visão relativista (RORTY, 1991, p. 24).

Agora, temos a solidariedade como algo que brota da cooperação humana e desde preocupações éticas em vez de epistemológicas. Isto também explica o quietismo acerca da verdade, sobre a qual Rorty acrescentou, em “Consequências do pragmatismo”: “Para os pragmatistas, ‘verdade’ é apenas o nome de uma propriedade que todas as afirmações verdadeiras partilham” (RORTY, 1999, p. 13). Ou, ainda, o autor diz que os pragmatistas “[g]ostariam simplesmente de mudar de assunto” (ibid., p. 14) quando questionados sobre a verdade. De volta a *Objectivity...*, Rorty informa que a atitude pragmatista diante da verdade por ele descrita também abarca a abertura para melhorias, novas evidências, hipóteses e vocabulários (RORTY, 1991, p. 23; nota de rodapé). Ainda, se relaciona à ideia de consenso de uma comunidade de forma central, em vez de conectar-se a uma realidade não humana (qual seja, transcendente, como o *logos* divino ou o Absoluto hegeliano; ibid.).

Esta visão sobre verdade e consenso, continua Rorty, está associada não apenas ao pragmatismo dos EUA, mas também às obras de Popper e Habermas — este último, já ligado à segunda geração dos frankfurtianos (ibid.). Logo voltaremos à questão do consenso com outro pensador pós-modernista já abordado aqui: Gianni Vattimo. Apesar do vasto valor filosófico de Habermas, o autor não é central para parte dos objetivos deste trabalho, de análise da crise de narrativas associada à ascensão dos identitarismos.

Conforme vimos, além da verdade — e relacionada a ela — questões sobre a objetividade e/ou a realidade objetiva também circundam o pensamento pós-modernista e (neo)pragmatista. A partir do entendimento de comunidade como uma organização social que traz consigo seu vocabulário e demais estruturas culturais anteriores, Rorty caracteriza o desejo por objetividade para o pragmatista como “[...] não o desejo de escapar às limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo para o máximo possível de concordâncias

intersubjetivas, o desejo de estender a referência a ‘nós’ o mais longe que pudermos” (RORTY, 1991, p. 23), o que também acena na direção do consenso. Este é, adicionalmente, mais um passo para compreender o que o filósofo quer dizer por solidariedade, central para seu pragmatismo e, em parte, por derivação, para o pensamento pós-modernista.

De forma mais direta, Rorty disse em “Contingência...”: “A forma filosófica tradicional de explicitar o que queremos dizer com ‘solidariedade humana’ é afirmar que há algo em cada um de nós — nossa humanidade essencial — que repercute a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos” (RORTY, 2007, p. 311). Em seguida, o autor dá exemplos da ausência de solidariedade: os guardas de Auschwitz e os belgas que viam a Gestapo levar seus vizinhos. Nas palavras de Rorty, esses seriam desumanos e lhes faltaria um componente essencial para ser um humano pleno (ibid.).

No mesmo livro, o filósofo dedicou um capítulo a desenhar o que chamou de “utopia *liberal*” (*liberal* no sentido politicamente esquerdista usado nos EUA), “[...] uma sociedade em que a acusação de ‘relativismo’ teria perdido sua força [...], mas na qual o senso de solidariedade humana permaneceria intacto” (ibid., p. 312). Aqui, podemos estender, mesmo que por simples exercício mental, tal entendimento e declarar a proposta de Rorty a sociedade pós-modernista perfeita, uma utopia *liberal* e solidária na qual questionar a ideia de verdade não faz sequer sentido. Assim, também é possível notar, mais uma vez e de forma peculiar, a orientação da filosofia para a ação social e política — a solidariedade que tem seu apogeu com a utopia *liberal* — em lugar da demanda contínua por uma verdade não humana e/ou transcendente, imperfeita que seja.

Para completarmos este breve passeio pela filosofia da verdade na pós-modernidade, buscaremos mais alguns autores associados ao período enquanto nos aprofundamos em dois temas relacionados e fundamentais: consenso e poder. O filósofo italiano Gianni Vattimo propõe que, no lugar de uma verdade objetiva, existe somente a possibilidade de uma verdade construída nas relações sociais, uma verdade consensual, que surge a partir do conflito de interpretações. Isto já sugere, ainda, a dimensão do poder (de influência, retórica, político, econômico etc.) como elemento essencial para mover posições e alcançar dado consenso (VATTIMO, 2016, p. 27). Nas palavras do autor:

E se torna sempre mais evidente a contradição entre o valor da verdade “objetiva” e a consciência de que aquilo que chamamos realidade é um jogo de interpretações em conflito. Tal conflito não pode ser vencido pela pretensão de chegar à verdade das coisas, pois ela aparecerá sempre diferente até que se tiver construído um horizonte comum, exatamente o consenso [...] (ibid.).

Em “O fim da modernidade” [1985]/(1996), o filósofo italiano acrescentou que “[...] a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; [...]” (VATTIMO, 1996, p. XIX), embora busque mitigar o peso da afirmação em seguida, dizendo que isto não significaria a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos subjetivos (ibid.). Vattimo também entende um papel bastante ativo das mídias de massa em relação ao consenso. Enquanto identifica a função estética das mídias de massa — mesmo com objeções de parte a parte —, o filósofo alega que “[...] a mídia produz consenso, instauração e intensificação de uma linguagem comum no social” (ibid., p. 44). À luz da ideia benjaminiana de morte da arte — explorada aqui por outro caminho, com Danto — na era pós-modernista da reprodutibilidade, Vattimo ainda caracteriza as mídias de massa como distribuidoras de produtos estéticos e organizadoras do consenso (ibid., p. 45).

O filósofo britânico e crítico do pós-modernismo Christopher Norris enxerga riscos no que chama de “ideologia do consenso”, a qual poderia permitir a ascensão de “falsos consensos” determinados por aqueles com poder e influência para moldar a opinião pública (NORRIS, 1993, p. 3). Norris fez esta avaliação enquanto analisava o realinhamento teórico da esquerda política internacional e na Inglaterra. Por exemplo, de posições socialistas para algo nivelado à tendência pós-modernista de queda de metanarrativas e mais pragmatismo (como trabalhismo, social-democracia e inclinações afins). Isto teria ocorrido diante do colapso do marxismo (ibid.) presente, de formas variadas e em graus distintos, em regimes que levaram a ditaduras, genocídios, fome e ruína.

Fica a reflexão suplementar de que tal teoria da verdade que envolve sua síntese desde o consenso — entendido por Vattimo como confronto de perspectivas — sugere, de fato, vulnerabilidades importantes. A verdade, nesses termos basicamente de construção social, poderia mesmo ser criada a partir do “consenso” de um grupo bem pago de especialistas, acadêmicos de aluguel; ou por um grupo profundamente enviesado (cientificamente, politicamente etc.) a respeito da questão dada. Nesses casos, o processo consensual estaria envenenado desde a origem e a “verdade” que brotaria como resultado seria uma distorção útil para quem pressionou por sua aprovação. Mais útil, ainda, por conta do denso verniz de suposta verdade, dificilmente atacável — e a dimensão do poder, por sua vez, fica mais evidente, enquanto a própria ideia de verdade gradualmente se confunde, se dilui e se enfraquece.

A respeito do discernimento da verdade como algo que se associaria necessariamente à ideia de poder, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, outro expoente do chamado pensamento pós-modernista, segue por caminho semelhante ao dos autores analisados:

A noção de verdade pertence à retórica do poder. Ela não tem sentido a não ser no contexto da oposição — adquire personalidade própria somente na situação de desacordo, quando diferentes pessoas se apegam a diferentes opiniões, e quando se torna o objeto da disputa de *quem está certo e quem está errado* [...]. A *teoria da verdade*, segundo essa avaliação, trata de estabelecer superioridade sistemática [...] (BAUMAN, 1998, p. 143; ênfases do autor).

A um passo de ponderar sobre a relação entre verdade e poder, Lyotard considerou outro binômio, no contexto de uma crítica ao capitalismo: que “[r]azão e poder são uma e a mesma coisa” (LYOTARD, 1984, p. 11). Mais ao ponto, o filósofo francês Michel Foucault, muitas vezes associado ao chamado pensamento pós-modernista, reforça Bauman e vê relação direta entre verdade e poder. O autor francês afirmou, enquanto analisava o declínio do que chamou de “intelectual universal” (FOUCAULT, 1993, p. 10) e, a partir daí, a reavaliação do papel do intelectual na sociedade, que a verdade seria “[...] o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (ibid., p. 13).

O filósofo francês também compreende que “[a] ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a *produzem* e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. ‘Regime’ da verdade” (ibid., p. 14; ênfase minha). O autor sublinha adicionalmente que “[a] verdade é deste mundo; ela é *produzida* nele graças a *múltiplas coerções* e nele produz efeitos regulamentados de poder” (ibid., p. 12; ênfases minhas). De novo, observamos a ideia de uma verdade construída socialmente, na realidade concreta, como vimos com Cieszkowski e Marx — e, há pouco, com a verdade produzida em consenso de Vattimo.

Foucault esclarece que esta confecção da verdade não trata de um combate em favor dela, mas de considerar seu papel político-econômico; uma visão altamente politizada da verdade, o que também significa, focada em sua relação com o poder. De forma mais direta: “Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade” (ibid., p. 14). Por fim, o papel do intelectual, segundo Foucault, deveria ser revisado. Em lugar da busca por universalidade de outrora (o que incluiria, possivelmente, a busca por verdades externas), o intelectual lidaria com seus problemas não em termos de ciência/ideologia, mas de verdade/poder (ibid., p. 13). É interessante contemplar que Foucault revelou, em uma entrevista de 1983 ao filósofo conterrâneo Gérard Raulet, que só conheceu a obra da Escola de Frankfurt um tanto tardiamente — sem detalhar quando. O filósofo alega que teria ganhado tempo, por conta das similaridades que enxerga entre si e o pensamento frankfurtiano, se tivesse conhecido os autores da Escola antes:

Agora, obviamente, se eu estivesse familiarizado com a Escola de Frankfurt, [...] teria evitado muitos dos desvios que eu fiz [...] quando, entretanto, avenidas foram abertas pela Escola de Frankfurt. É um caso estranho de não penetração entre dois tipos de pensamento muito semelhantes que se explica, talvez, por essa mesma semelhança (FOUCAULT, 1990, p. 26).

Para completarmos essas considerações sobre Foucault e sua relação com o denominado pensamento pós-modernista, é interessante acrescentar reflexões da psiquiatra brasileira Ana Marta Lobosque no artigo em que analisa a influência do filósofo francês sobre o movimento brasileiro antimanicomial. Lobosque, militante do movimento em questão, faz uma leitura de Foucault em “História da loucura na Idade Clássica” [1961]/(1988), à luz de como a loucura vem sendo tratada ao longo dos tempos. O emaranhado que envolve, ao mesmo tempo, a complexa definição de loucura e dinâmicas de poder — médico, jurídico, político e econômico, entre outros (LOBOSQUE, 2018, p. 327–329) — encontra em Foucault um autor disposto a desafiar tais fronteiras.

O filósofo francês coloca em questão a própria definição de loucura ao admitir que “[A] linguagem última da loucura é a da razão, mas a linguagem da razão envolta no prestígio da imagem, limitada ao lugar da aparência que a imagem define” (FOUCAULT, 1988, p. 95). Foucault enxerga que, sob o delírio manifesto, há ainda outra camada de um delírio secreto, de lógica irrefutável, perfeitamente organizada em seu discurso (ibid., p. 97). “Nesse segundo delírio, que é, em certo sentido, a razão pura, razão desembaraçada de todos os enfeites externos da demência, situa-se a verdade paradoxal da loucura” (ibid.). O autor vê outra contradição curiosa: o positivismo ganhava, à época, domínio sobre a irracionalidade (ibid., p. 206), qual seja, a loucura — ou encontraria uma nova razão para se proteger dela. Ao fim do livro, o filósofo também enfatiza a dificuldade de, por vezes, separar a loucura do gênio artístico ou intelectual. Ainda, mesmo que casualmente, acena para a ideia de uma verdade pessoal:

[...] era loucura ou uma obra de arte? Um balbúcio espontâneo de palavras ou as origens puras da linguagem? Deve *sua verdade*, mesmo antes de seu nascimento, ser tirada da verdade miserável dos homens, ou descoberta muito além de sua origem, no ser que ela supõe? A loucura do escritor era, para outros homens, a chance de ver nascer, uma e outra vez, no desânimo da repetição e da doença, a verdade da obra de arte (ibid., p. 286; ênfases minhas).

Ao analisar o paradigma positivista pré-reforma antimanicomial, Lobosque considera o risco punitivo de o asilo “[...] tornar-se um microcosmo judiciário sob as ordens do médico: sempre que o doente fizer algo errado, será advertido e castigado” (LOBOSQUE, 2018, p. 329). Diante desta conjuntura, a psiquiatra sublinha o valor da obra do filósofo francês: “Foucault

exerce uma poderosa política do pensamento; pensa sempre politicamente, sempre verificando as relações de força em causa [...] aquilo que pretende transformar; sempre ensaiando, criando estratégias de resistência ao poder capilarizado [...]" (ibid., p. 332).

A psiquiatra conclui destacando a importância de manter o diálogo entre a obra de Foucault e saberes como a psicofarmacologia, a psicopatologia e a psicanálise no cuidado mental a pessoas em liberdade: “[...] para que sejam propícios a esse cuidado, há que relativizá-los, sempre; há que ter sempre em vista a historicidade que os constitui, sua genealogia, as forças que os organizam, os interesses aos quais servem. Para isso, Foucault continua sendo um imprescindível interlocutor” (ibid., p. 333).

Note-se como isto se relaciona, ainda, à ideia de biopolítica do filósofo francês, que resumia o uso de poder político, tipicamente pelo Estado, para controlar a vida e os corpos das pessoas (STEWART, 2017, p. 62–63). É interessante marcar que esta perspectiva foucaultiana de ceticismo e questionamento do que é psicologicamente e socialmente “normal” alcançará as teorias feministas e queer, já em entorno identitário (HARDING, 1986, p. 27–28; STEWART, 2017, p. 58–59). Afinal, “Foucault argumentava que não há verdades objetivas ou universais [...]” (STEWART, 2017, p. 58).

A partir dos autores e temas visitados, inclusive em capítulos anteriores, é possível caracterizar que o pensamento associado à pós-modernidade tende a relativizar princípios e padrões até então existentes em estética, linguística, filosofia e ética especificamente ocidentais. Ainda, que o pós-modernismo é marcado por uma noção de verdade que não faz sentido como busca prioritária e/ou como conceito superior, não humano e mesmo transcendente. Tal ideia de verdade deve ser deixada de lado, preterida pela busca por uma sociedade solidária — por exemplo, uma utopia *liberal* (EUA) — ou deve-se buscar uma verdade construída socialmente, na prática e/ou por consenso. Esta verdade consensual, por sua vez, seria produzida a partir do conflito de interpretações sobre a realidade, no contexto das coerções e relações de poder entre indivíduos e grupos, os quais tentariam, tipicamente, se apossar da verdade e exercer seu poder e efeitos sobre os demais.

Perceba-se que toda a discussão pós-modernista acerca da verdade — poder e efeitos, se é construída socialmente e mesmo as acusações de relativismo — atravessa, certamente, as inquietações contemporâneas sobre pós-verdade, fake news e assuntos afins. A politização no entorno dessas camadas muito superficiais da filosofia da verdade, todavia, se tornou tão excessiva e rasteira que não será de interesse aqui.

Conforme vimos anteriormente, Vattimo entende que Nietzsche seria o precursor da filosofia pós-modernista. Isto parece fazer mais sentido agora: o relativismo é, no mínimo, uma

tendência intrínseca ao pós-modernismo; sobretudo, acerca da ideia de verdade, que teria morrido junto com o Deus cristão, a partir dos dois autores. Antes ainda deste relativismo filosófico sobre a verdade (também com implicações éticas e morais), vimos o relativismo estético pós-moderno, desde um passeio por artes e cultura.

Mantendo em mente a conexão trazida a partir de Vattimo entre Nietzsche e o ideário pós-modernista, é razoável considerar que o pós-modernismo também contém, em si, elementos que tendem ao niilismo. O niilismo é entendido aqui tanto desde a perspectiva nietzscheana de um ceticismo radical, quanto da visão mais informal de uma “perda de rumo” em relação ao passado, ou mesmo de pulverização de possibilidades. Dentre esses elementos está, certamente, a referida tendência à relativização de limites vários e o ceticismo diante de visões que buscam ordenar e explicar a realidade: as metanarrativas.

Norris vê o que chama de “ceticismo pós-moderno” enquanto analisa o que seria a mensagem implícita de Foucault, a partir de Nietzsche, em suas considerações sobre poder/conhecimento: “[...] que asserções-de-verdade [*truth-claims*] estão sempre inescapavelmente ligadas ao impulso epistêmico de domínio e controle, mesmo (ou especialmente) quando se esconde por trás de uma retórica de valores liberal-humanistas ou crítica emancipatória” (NORRIS, 1993, p. 257; observação minha). O autor também considera que, ao menos desde a conjuntura da década de 1990 e da Guerra do Golfo, pós-modernismo, pós-estruturalismo, neopragmatismo e “movimentos afins de pensamento” estariam ocupados “[...] reduzindo todas as asserções-de-verdade a uma espécie de imposição retórica, assimilando a história ao reino da invenção narrativa (ou fictícia) e descartando valores e crenças ‘iluministas’ em qualquer forma residual” (ibid., p. 2).

Para além do ceticismo radical associado ao niilismo — e ao pós-modernismo —, já investigado aqui, Vattimo acrescenta, enquanto considera paralelos com a ontologia heideggeriana, que para Nietzsche “[...] niilismo é a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva de sua condição (aquilo que, em outras palavras, Nietzsche chama de morte de Deus)” (VATTIMO, 1996, p. 115). Em artigo em que dialoga com Vattimo e analisa a relação entre o que denomina pós-modernidade e o niilismo, o filósofo brasileiro Evilázio Teixeira destaca, a partir do italiano, a fragilidade e a transitoriedade do chamado “pensamento fraco” como características estruturais da pós-modernidade (TEIXEIRA, 2006, p. 210). Teixeira entende que este pensamento “[...] está impregnado de uma vocação niilista devido à *decadência das estruturas fortes*” (ibid.; ênfases minhas), que podemos interpretar aqui como as metanarrativas enfraquecidas ou derrubadas no pós-modernismo.

O reitor da PUCRS deixa, na conclusão de seu texto, elementos ainda mais relevantes para este trabalho. Teixeira avalia que as interações ainda existentes entre, em seus termos, modernidade e pós-modernidade, inclusive as tensões entre cristianismo e secularização, levam a um paradoxo contemporâneo: “De um lado, está [*sic*] presente no impasse da modernidade, e suas conquistas tidas como irreversíveis: subjetividade e racionalidade. De outro lado, como a pós-modernidade, parece não sair da parte destrutiva do seu projeto, demasiado ligado à tarefa de uma metamorfose indefinida” (ibid., p. 219; observações minhas). Extraímos daí que, segundo o filósofo brasileiro, a contemporaneidade lidaria, por um lado, com a subsistência da razão e da ênfase à subjetividade, resquícios da modernidade; por outro, o pós-modernismo traz um aspecto de transformação desordenada — apropriado diante do que vimos aqui, desde as artes e cultura até a filosofia.

Os identitarismos que emergem gradualmente na pós-modernidade contam, de fato, com fortes elementos subjetivistas, que serão analisados em capítulo adiante. Esta é uma conjuntura de transformações sociais e culturais que, em menor parte, são espontâneas; e, de forma mais importante, são intencionalmente construídas desde filosofia, teorias e ativismos políticos. Temos, aqui, parte do útil verniz residual da razão no pós-modernismo. Percebe-se, ainda, uma filosofia cada vez mais voltada para a realidade concreta e focada em transformações sociais, algo visto aqui desde o modernismo.

A metafísica religiosa e, especificamente, o cristianismo têm suas posições minoradas em meio à progressiva secularização da cultura. No entanto, elementos religiosos — como novos “dogmas”, “santos” e puritanismo —, inclusive com o auxílio do referido verniz racional, continuam, como a etimologia sugere, *religando* pessoas e grupos; por exemplo, por meio dos identitarismos. Por ora, finalizamos nossa passagem pela parte do pensamento associado à pós-modernidade que mais interessa aqui.

No próximo capítulo, analisaremos desdobramentos fundamentais — e relacionados entre si — que compõem o ideário da pós-modernidade, misturando-se em um amálgama difuso. Os estudos críticos (*critical studies*), especialmente os estudos críticos em educação e a própria pedagogia crítica, merecem destaque por sua crescente importância mundo afora. Mais ainda, e de maior interesse para este trabalho: veremos como os estudos críticos em educação se relacionam fortemente — e há muitas décadas — com questões identitárias, já em ascensão na cultura e na sociedade. Isto será feito a partir de alguns expoentes da área e de suas análises sobre as ideias dos principais nomes da pedagogia crítica e estudos afins: o filósofo brasileiro Paulo Freire (1921–1997) e o crítico cultural estadunidense-canadense Henry Giroux (1943–).

6. PEDAGOGIA CRÍTICA COMO EXEMPLO DOS ESTUDOS CRÍTICOS NA PÓS-MODERNIDADE

Entre muitos elementos que compõem o complexo mosaico do que vem a ser denominado pensamento pós-modernista está a pedagogia crítica, bem como iniciativas educacionais similares comumente denominadas críticas. Todas estão em uma relação de contínua retroalimentação com o que se entende, na medida possível, como a própria pós-modernidade. Também por isso, como guarda-chuva tanto mais abrangente quanto ligeiramente vago, temos os chamados estudos críticos (*critical studies*) e a pesquisa em teoria crítica (*critical theory research*). *Critical Studies in Education* (“Estudos críticos em educação”) foi, inclusive, o nome de uma série de obras editadas por Giroux e Freire na década de 1980 (GOTTESMAN, 2016, p. 49).

O motivo principal de estudarmos os estudos críticos em educação se relaciona ao fato de que, como veremos, eles estão intimamente ligados a discussões identitárias há várias décadas. Ainda, os estudos críticos em educação (e a pedagogia crítica, em particular) exemplificam e cristalizam uma fusão importante de elementos da Teoria Crítica e do pós-estruturalismo, ambos estudados aqui. Há outras fontes de ideias que ficarão claras ao longo deste capítulo. Por fim, a natureza da educação como multiplicadora de ideias e comportamentos que se espalham por todas as áreas de atividade humana, com seus efeitos pontuais e cumulativos, merece atenção. Especialmente, no contexto da propagação dos identitarismos — tanto no conteúdo, propriamente, quanto como perspectiva pedagógica.

A área dos estudos críticos em educação, que incluem a pedagogia crítica, se relaciona fortemente com as chamadas teorias do currículo. Estas tratam, essencialmente, de escolher quais conteúdos serão ensinados em sala de aula, de acordo com o matemático e especialista brasileiro em educação Tomaz Tadeu da Silva (2005, p. 14–15). Neste sentido, diz o autor, desde uma perspectiva pós-estruturalista, o currículo é também uma questão de poder (ibid., p. 16). O autor ainda afirma, no contexto da epistemologia social: “As teorias do currículo estão ativamente envolvidas na atividade de garantir o consenso, de obter hegemonia” (ibid.).

Vale destacar, assim, o caráter modelador e, grosso modo, socioconstrucionista associado às teorias do currículo, bem como sua conexão com as dimensões de identidade e subjetividade.

Afinal, *um currículo busca precisamente modificar as pessoas* que vão “seguir” aquele currículo. [...] as teorias do currículo deduzem o tipo de conhecimento

considerado importante justamente a partir de descrições sobre *o tipo de pessoa que elas consideram ideal*. Qual é o tipo de ser humano desejável para um determinado tipo de sociedade? [...] No fundo das teorias do currículo está, pois, uma questão de “identidade” ou de “subjetividade” (SILVA, 2005, p. 15; ênfases minhas).

O educador brasileiro fez um histórico útil com três arcabouços teóricos que vem regendo o fluxo de conhecimento e epistemologias ocidentais ao longo da História; e, mais especificamente, as teorias pedagógicas e de currículo. Silva também listou algumas palavras-chave conectadas a cada momento, recuperadas parcialmente a seguir. 1) Teorias tradicionais: ensino, aprendizagem, metodologia, didática, organização, eficiência, objetivos. 2) Teorias Críticas: ideologia, reprodução cultural e social, poder, classe social, capitalismo, relações sociais de produção, emancipação e libertação, currículo oculto. Por fim, o autor denomina as 3) Teorias Pós-críticas, que associa a: identidade, alteridade e diferença; subjetividade; saber-poder; representação; gênero, raça, etnia, sexualidade; multiculturalismo (SILVA, 2005, p. 17). Vamos a algumas distinções iniciais sobre a pedagogia crítica, alocada inicialmente no arcabouço dois (Teorias Críticas), mas a deslizar cada vez mais intensamente para dentro do três: Teorias Pós-críticas, de caráter identitário, subjetivista e multiculturalista.

A pedagogia crítica não deve ser confundida com a proposta educacional pragmatista de John Dewey, embora existam elementos comuns. Apesar da certa distância ideológica, pois Dewey seria um pragmatista “com visão política progressista” (DEANS, 1999, p. 15; ver também pragmatismo crítico em LAMKIN; SALEH, 2010, p. 150) e Freire seria influenciado por “neomarxismo, teologia da libertação e fenomenologia” (DEANS, 1999, p. 15), há alguma sobreposição entre as duas visões. Em particular, a partir de: “[...] uma epistemologia antifundacional; uma afirmação na centralidade da experiência do aprendiz; uma articulação da relação íntima entre ação, reflexão e aprendizado; uma ênfase ao diálogo; e uma esperança permanente de mudança social por meio da educação combinada com a ação comunitária” (ibid., p. 26). Portanto, mesmo que sejam propostas consideravelmente diferentes, há porosidade suficiente para que ideias fluam para lá e cá, como veremos em um caso.

6.1. A virada crítica na educação: intelectuais/ativistas

Embora neste momento já seja possível deduzir algo a respeito de termos como estudos críticos e mesmo pedagogia crítica, a pergunta é poucas vezes feita e, mais raramente, respondida frontalmente: afinal, no contexto dos estudos considerados, o que é “crítico”? A educadora Gaile Cannella respondeu à questão:

O papel da pesquisa da teoria crítica [...] é facilitar as circunstâncias que são *transformadoras*, para ter um *impacto político libertador* na vida daqueles que lidam com a complexidade das *opressões interseccionais*. É assumido um compromisso com o *bem comum* [...]. Esse papel requer um exame contínuo das instituições sociais, regulamentos e *distribuição de poder* e recursos. O pesquisador reconhece seu papel como um observador muito interessado e *carregado de valores*, que é uma *voz crítica da consciência social*. As visões teóricas críticas do conhecimento desafiam as *grandes narrativas* que dominaram o Iluminismo e as construções modernistas da ciência (CANNELLA, 2010, p. 158; ênfases minhas).

O trecho acima reforça algumas considerações trazidas aqui desde outros autores. A começar: a ideia de uma filosofia voltada para a ação política, para a realidade e para a prática, ecoando a práxis. Esta transformação da realidade por meio da filosofia e do pensamento busca o “bem comum” e se preocupa com a distribuição de poder, dimensão importante para o pensamento pós-modernista. O pesquisador também se admite como um ente político, mas não um qualquer: uma “voz crítica da consciência social”. A autora entende, ainda, que a pesquisa em teoria crítica é compreendida já dentro do pensamento pós-modernista, de forma a rejeitar construções positivistas de conhecimento científico acumulado (ibid.), ecoando mais entendimentos acompanhados neste trabalho, especialmente frankfurtianos e pós-estruturalistas.

Vale acrescentar que a expressão “práxis crítica” passa a ser mais comumente usada, particularmente, no contexto da pedagogia crítica. Brota da práxis de Marx e Engels, mas é modificada na área educacional para incluir autorreflexão, ação reflexiva e ação reflexiva coletiva, em um diálogo entre os que aprendem e a realidade social em que estão inseridos (MCLAREN; CRAWFORD, 2010b, p. 150). Segundo o professor canadense em estudos críticos e codiretor do *Paulo Freire Democratic Project*, Peter McLaren, e a educadora estadunidense Jenifer Crawford, “[...] a práxis crítica envolve um caminho constante de avaliação do pensamento com a ação, da teoria com a prática, no esforço de obter uma consciência mais elevada para uma mudança positiva no mundo” (ibid.). Collins e Bilge, em seus estudos sobre interseccionalidade (que abordaremos no próximo capítulo), associam “crítico” a “[...] criticar, rejeitar, e/ou tentar consertar problemas sociais que emergem em situações de injustiça social” (COLLINS; BILGE, 2020, p. 70). As autoras admitem que “crítico” é comumente confundido com “ser progressista”, embora não concordem (ibid., p. 71).

A origem da pesquisa em teoria crítica — também dos estudos críticos, por extensão — apesar de ser possivelmente rastreada até fontes distintas, é, segundo Cannella, “[...] mais comumente ligada ao trabalho de acadêmicos da Escola de Frankfurt na Alemanha, o trabalho de teóricos neomarxistas como Theodor Adorno e Herbert Marcuse, e acadêmicos continentais como Michel Foucault e Jacques Derrida; [...]” (CANNELLA, 2010, p. 159). De acordo com a

autora, o trabalho desses acadêmicos emergiu em uma época em que “[...] vozes diversas estavam desafiando as orientações modernistas sobre a verdade e imposições universalistas [...]” (ibid.). O historiador da educação Isaac Gottesman corrobora a matriz do ideário dos estudos críticos em livro que aborda o que chama, desde o título traduzido, de “Virada crítica na Educação: da crítica marxista ao feminismo pós-estruturalista e a teorias críticas de raça” (2016).

Note-se, inclusive, o aceno para dois ativismos identitários que floresceram com a Nova Esquerda nos EUA aqui em cruzamento com um projeto educacional crítico. Gottesman entende, a partir do palestrante e ativista socialista Paul Buhle, que os “radicais da década de 1960” da Nova Esquerda não foram para cultos religiosos ou para a juventude afluenta [*yuppiedom*], mas para a sala de aula (GOTTESMAN, 2016, p. 1). Segundo Gottesman, os participantes daqueles movimentos radicais começaram a ingressar em faculdades e na vida acadêmica. Em tempo, passaram a ocupar posições de autoridade no meio, a publicar em quantidade e a, gradualmente, transformar a cultura nas Humanidades: “[a] área da educação não foi exceção” (ibid.).

A virada para o pensamento marxista crítico é um momento decisivo nos últimos 40 anos de estudos educacionais, especialmente para acadêmicos educacionais que se identificam como parte da esquerda política. Introduziu as ideias e o vocabulário que continuam a enquadrar a maioria das conversas no campo sobre justiça social, como hegemonia, ideologia, consciência, práxis e, mais importante, *a própria palavra “crítico”, que se tornou ubíqua para descrever a cultura educacional [educational scholarship] de esquerda. [...] A virada crítica radicalizou o campo* (ibid.; observação e ênfases minhas).

Editor da série de obras integrada pelo livro de Gottesman, o teórico da educação Michael Apple usa em introdução do mesmo livro a expressão “intelectuais/ativistas críticos em educação” (ibid., p. XII). Este tipo de termo composto revela um pouco da natureza das associações nessas áreas: por exemplo, teoria/prática e intelectual/ativista. Apple detalha as tarefas em que, segundo ele, um intelectual/ativista crítico em educação deveria se engajar. O teórico lembra que Gramsci argumentou pela reconstrução do “conhecimento da elite” por meio da educação de forma contra-hegemônica, de tal modo a fornecer uma chave de ação para “intelectuais orgânicos” e “públicos” (ibid., p. XIII).

Por fim, Apple enfatiza o papel político — ou seja, de ativista — do educador crítico, que não deve pretender-se politicamente neutro, mesma posição de Giroux (1997, p. 11 e 19–20; FRANÇA, 2019) e de Freire (1978, p. 11 e 17–18; 2015, p. 32). Mais ainda, Apple esclarece que o educador crítico teria posição política específica: a favor de causas progressistas e contra a direita política. Segue o educador:

Os educadores críticos também devem atuar em conjunto com os movimentos sociais progressistas que seu trabalho apoia ou em movimentos contrários aos pressupostos e políticas direitistas que analisam criticamente. Esta é outra razão pela qual a erudição na educação crítica implica tornar-se um intelectual “orgânico” ou “público”. É preciso participar e fornecer sua expertise a movimentos em torno de ações para transformar tanto uma política de redistribuição quanto uma política de reconhecimento. Implica também aprender com esses movimentos sociais. Isso significa que o papel da “intelligentsia desapegada”, alguém que “vive na sacada”, não é um modelo apropriado (GOTTESMAN, 2016, p. XIV).

De volta a Cannella, percebemos que a professora recupera duas ideias importantes vistas aqui, desde outros autores, do modernismo ao pós-modernismo, mas já no contexto dos estudos críticos: 1) a mudança da filosofia da verdade — grosso modo: de uma verdade superior, não humana e/ou transcendente para a uma verdade construída na realidade, socialmente e/ou por consenso, dentro de uma dinâmica de poder e de seus efeitos; e 2) como os pensadores lidam com o universalismo, ou seja, princípios universais acerca de lógica, linguística, filosofia e/ou ética. A professora caracteriza a pós-modernidade como um momento que “[...] continua a privilegiar e literalmente impor patriarcado, racismo e imperialismo econômico [...]” (CANELLA, 2010, p. 158).

Questões de poder e opressão conduzem a agenda de valores da perspectiva crítica, segundo Cannella; mais ainda, os entendimentos pós-modernistas também desafiam quaisquer novas metanarrativas universalistas sobre o poder (ibid., p. 158–159). A autora ratifica, assim, o que podemos chamar aqui de posição crítica contra o universalismo. Conforme vimos com alguns autores frankfurtianos, por exemplo, o universalismo perpetuaria o sistema existente, considerado por aqueles que o condenam como opressor e desigual; ou, tão somente, pior do que sua visão desejável ou utópica de futuro.

Cannella lista várias áreas de estudo e posições filosóficas que considera alinhadas à pesquisa em teoria crítica, abarcando elementos importantes deste trabalho (anteriores e vindouros), desde arte e cultura, até filosofia e ativismo político. Um desses elementos é a teoria queer, associada ao ativismo LGBT. A autora reitera a crítica ao universalismo e a compreensão da pedagogia crítica como trabalho do intelectual/ativista crítico da educação, além de atividade inescapavelmente (e seletivamente) política.

Além das formas de pesquisa que foram diretamente rotuladas de teoria crítica, essas posições filosóficas que se preocupam com poder, opressão e equidade incluem (mas não estão limitadas a) o seguinte: vários entendimentos feministas que reconhecem a complexidade da interseção de opressões e aquelas que desafiam diretamente o patriarcado, o sexismo [...]; o pós-estruturalismo e a teoria queer que não apenas desafiaríamos os regimes da normalidade, mas também abordariam os discursos e

pressupostos universalistas ocultos que constroem e perpetuam esses discursos; pedagogia crítica, que propõe o reconhecimento de que toda prática educativa é política e deve desempenhar um importante papel anti-hegemônico na sociedade; e o pós-colonialismo, que insiste em desconstruir crenças euro-americanas e androcêntricas (ibid., p. 159).

O conceito de currículo oculto é outra preocupação dos pedagogos críticos em geral. Silva (2005, p. 78–79) define o currículo oculto como aspectos do ambiente escolar que, sem integrar de forma explícita o currículo, contribuem ou guiam de alguma forma os processos educacionais. O educador entende que

“[p]ara a perspectiva crítica, o que se aprende no currículo oculto são fundamentalmente atitudes, [...] valores que permitem que crianças e jovens se ajustem da forma mais conveniente às estruturas [...] injustas e antidemocráticas e, portanto, indesejáveis, da sociedade capitalista” (ibid.).

Em relação ao currículo oculto, Giroux vê a pedagogia crítica também como modo de análise que permite a professores e alunos “[...] desconstruir significados silenciosamente incorporados aos princípios estruturantes dos significados da sala de aula” (GIROUX, 1997, p. 138). O educador ainda vincula o currículo oculto à própria cultura: “A cultura diz respeito à produção e legitimação de modos de vida particulares transmitidos nas escolas por meio de currículos abertos e ocultos, de modo a legitimar o capital cultural de grupos dominantes enquanto marginaliza as vozes dos subalternos” (GIROUX, 2011, p. 60).

Já começamos a responder às perguntas essenciais enquanto rastreamos alguns contornos e, por isso, estamos em condições de chegar mais perto dos elementos centrais da pedagogia crítica — e, por extensão, de projetos críticos de educação em geral. Tais considerações são feitas desde os objetivos do presente trabalho, sempre em mente: analisar a fragmentação de narrativas na pós-modernidade, que se mistura à ascensão dos identitarismos, no contexto de uma crise de confiança generalizada e avanços algorítmicos com consequências cada vez mais profundas e ubíquas.

Similar quanto às origens e fontes das pesquisas em teoria crítica, a pedagogia crítica teve suas influências-chave dadas por McLaren e Crawford (2010a, p. 148). Os acadêmicos determinam algumas das mais importantes inspirações sobre o principal autor e amplamente considerado pai da pedagogia crítica, Paulo Freire — comparável apenas a Giroux na área —, enquanto listam o berço das ideias da própria pedagogia crítica:

A obra seminal de Freire, “Pedagogia do Oprimido”, expandiu o trabalho de outras influências importantes para a pedagogia crítica, incluindo a Escola de Frankfurt, Antonio Gramsci e Michel Foucault. A Escola de Frankfurt [...] incluiu filósofos

marxistas e judeus como Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. A escola foi o lastro da teoria crítica usada como ferramenta contra a dominação de todas as formas e uma influência fundamental para a pedagogia crítica (ibid.).

A questão racial no âmbito da educação crítica e, mais especificamente, a inquietação sobre a ameaça supremacista branca (associada ao nacionalismo branco) também é uma preocupação recorrente de educadores como Giroux (1997, p. 235 e 237; 2021, p. XII, 23, 36, 42, 44–45 e 170–173 etc.). Mais uma vez, o elemento identitário se mistura a questões educacionais, filosóficas — e mesmo epistemológicas e epistêmicas; os dois últimos componentes merecerão atenção particular na parte final deste trabalho.

McLaren e Crawford apontam alguns ataques que a pedagogia crítica sofre por, supostamente, ainda ter um apego modernista à ideia de verdade, em vez de admitir “múltiplas verdades subjetivas que surgem de pontos de vista diversos” (MCLAREN; CRAWFORD, 2010a, p. 148) — esta última, posição que podemos admitir como mais alinhada ao pós-modernismo. Tais investidas, segundo os autores, também enfatizam a compreensão de que a pedagogia crítica ainda estaria alinhada demasiadamente a “epistemologias ocidentais” (ibid.); isto ocorre porque, em sua origem, a pedagogia crítica fora dominada por “acadêmicos homens brancos” (ibid.), que aparentemente contaminariam toda a área com seus vieses, preconceitos e, até mesmo, epistemes — os quais, presumivelmente, seriam singularmente mais perversos e/ou piores do que os de outros grupos.

A partir dos entendimentos dados até aqui por acadêmicos da área, como Apple, é razoável conceber que os referidos ataques contra a pedagogia crítica venham de colegas ainda mais radicalmente comprometidos com as causas progressistas como educadores críticos. Pontos de vista conservadores e/ou direitistas são extremamente raros nas discussões internas da pedagogia crítica, pelo simples fato de, conforme visto, ambos serem incompatíveis e mesmo adversários políticos. Isto também significa que qualquer aparente diversidade de ideias nas discussões sobre educação/pedagogia crítica e atritos que aconteçam (como o ataque mencionado há pouco) ficam, em verdade, mais comumente reduzidos a rugas entre irmãos ou primos, do ponto de vista político-ideológico: por exemplo, entre liberais na acepção estadunidense (*liberals*), progressistas mais ou menos radicais e socialistas.

Essas tensões ficam mais claras em prefácio da professora estadunidense de Estudos Críticos para a Juventude Shirley Steinberg no livro *Critical Pedagogy: Where are We Now?* (2007; “Pedagogia crítica: onde estamos agora?”). No texto, a autora endurece com os liberais (EUA); diz, por exemplo, que a pedagogia crítica é uma pedagogia transgressora, da insubordinação: “Insubordinação apoiada pelo fato de termos sido pedagogicamente violados

por conservadores, liberais, pedagogos quase críticos e quase todos os outros que simplesmente não entendem” (STEINBERG, 2007, p. IX). E conclui: “A pedagogia crítica tem o direito de ficar com raiva e de expressar raiva, raiva pelos usos do poder e pelas injustiças através das violações dos direitos humanos. A pedagogia crítica não é uma conversa — liberais conversam. A pedagogia crítica toma a linguagem do radical — os radicais devem fazê-la” (ibid.), ao mesmo tempo diferenciando liberais (EUA) de radicais e fazendo um gesto na direção da práxis, mencionada pela autora no mesmo texto, pouco adiante (ibid., p. X).

O especialista em estudos pós-coloniais e educação Getahun Yacob Abraham considera que “[a] pedagogia crítica é uma abordagem da educação baseada na transformação” (ABRAHAM, 2014, p. 90), reiterando a ideia de uma filosofia (da educação, no caso) voltada para a ação social transformadora. O educador registra a história do pensamento crítico brevemente, desde os filósofos gregos até os intelectuais do Renascimento e entre os pensadores dos séculos XIX e XX. Abraham endossa, a partir de James McKernan, que a Teoria Crítica frankfurtiana — rastreada pelo estudioso até Kant, Hegel e Marx — é uma fonte relevante para a pedagogia crítica. O caminho de desenvolvimento da Teoria Crítica frankfurtiana, diz o autor, ainda passa pelo socialismo fabiano, particularmente no Reino Unido do entorno de 1880. O socialismo fabiano se baseia no pensamento marxista, mas recusa a revolução violenta (ibid., p. 91) e busca mudanças graduais na direção do socialismo. Posteriormente, o fabianismo conectou-se ao *Labour Party*, o partido trabalhista em atividade até hoje na esquerda política britânica (ibid.).

Abraham acredita que a pedagogia crítica também recebe insumos cruciais de ideias de outras áreas, o que amarra um pouco mais entendimentos e associações feitos aqui: “As contribuições da teoria pós-colonial, teoria crítica racial, teoria feminista crítica e outras abordagens críticas são vitais para o desenvolvimento do campo [da pedagogia crítica]” (ibid., p. 93; observação minha). O educador ratifica a compreensão de Apple sobre a importância de Gramsci para introduzir a pedagogia crítica em sala de aula, já que o comunista italiano indicara que “[...] é necessário que os ‘intelectuais orgânicos’ carreguem a responsabilidade de transformar a sala de aula” (ibid., p. 96).

Fica a observação de que, apesar da enorme importância de Gramsci para o meio acadêmico, sobretudo na área educacional, o autor tem valor secundário para os objetivos deste trabalho e, por isso, não será investigado em particular, bastando as menções feitas por outros pensadores. Ainda: como já está claro, a vasta maioria dos estudos críticos em educação são, inclusive por razões essenciais já visitadas, de inclinação progressista — qual seja, politicamente simpáticos à esquerda em diferentes tons. Uma muito rara exceção para registro

foi a tentativa de uma proposta pedagógica conservadora, mesmo assim a partir de Gramsci, feita pelo filósofo anglo-canadense Harold Entwistle, com *Antonio Gramsci: Conservative Schooling for Radical Politics* [1979]/(2010). Esta aparente contradição foi criticada por Giroux (2011, p. 52–53), apesar do autor admitir a leitura extensa feita por Entwistle do comunista italiano.

Em artigo dedicado a analisar a pedagogia crítica nos EUA, a educadora Jean Ann Foley e colegas entendem que, após décadas às margens da educação local, “[...] é seguro dizer que a pedagogia crítica entrou no mainstream dos EUA [...]” (FOLEY *et al.*, 2015, p. 110). Sua operação no país ocorre, segundo os autores, em conjunto com o que chamam de “justiça social, sua derivação de centro-esquerda” (ibid.). Juntas, agiriam em contextos diversos — desde negócios e sustentabilidade até o ensino da matemática. Neste caso particular, vale assinalar (embora sem a possibilidade de nos aprofundarmos aqui) outro desdobramento em educação com alguns elementos da pedagogia crítica e, ao mesmo tempo, de um dos principais identitarismos: a denominada afromatemática, afro-etnomatemática ou, mais comumente, etnomatemática. Este assunto será uma porta de entrada para abordarmos a relação mais importante, aqui, entre a educação crítica voltada para o multiculturalismo e sua relação com posições identitárias cada vez mais marcadas.

6.2. Pedagogia e educação crítica: sobre multiculturalismo e identitarismos

Pai brasileiro da etnomatemática em 1977, o historiador da matemática Ubiratan D’Ambrosio já escreveu sobre sua ideia à luz de outros autores, inclusive de Paulo Freire e Michael Apple, bem como admitiu a necessidade de reconhecer a dimensão cultural e política do ensino da matemática (D’AMBROSIO, 1993, p. 12–13). É interessante registrar que a Universidade Federal do ABC, em São Paulo, também autorizou, em 2017, o ensino de novas disciplinas associadas à etnomatemática no curso de Licenciatura em Matemática, a partir da proposta do Coletivo Negro Vozes e de alguns professores (BELCHIOR, 2017).

No mesmo sentido, uma iniciativa nos EUA chamada de *Equitable Math* (“Matemática equitativa”) publicou um documento em 2016 (revisado posteriormente em 2021) com instruções pedagógicas sobre o ensino da etnomatemática denominado *Dismantling Racism in Mathematics Instruction* (“Desmantelando o racismo no ensino de Matemática”). O projeto tem amplo apoio de dezenas de instituições educacionais e esforços similares pelo país e é financiado pela Fundação Bill e Melinda Gates. O manual que configura o elemento principal da iniciativa para treinar professores na etnomatemática informa:

Esta ferramenta oferece aos professores uma oportunidade de examinar suas ações, crenças e valores em torno do ensino de matemática. A estrutura para *desconstruir o racismo na matemática* oferece características essenciais de educadores matemáticos antirracistas e *abordagens críticas para dismantelar a supremacia branca* nas salas de aula de matemática, tornando visíveis as características tóxicas da cultura da supremacia branca [...] em relação à matemática. Com base nesta estrutura, os professores se envolvem com a *práxis crítica* para mudar suas crenças e práticas instrucionais em direção à *educação matemática antirracista* (CINTRON; WADLINGTON; CHENFENG, 2021, p. 1; ênfases minhas).

Parte da linguagem enfatizada acima foi abordada aqui e tem raízes claras a esta altura; o resto acena, em alguns casos, para elementos mais radicais do ativismo e de algumas teorias racialistas, já na vizinhança dos identitarismos. Em determinada lição, o documento associa o racismo praticado por pessoas brancas a uma fixação pela obtenção da resposta certa e a um apego pela ideia de objetividade, a qual estaria ligada à possibilidade de confrontos; note-se que isto também ecoa elementos pós-modernistas vistos aqui. Segue o trecho: “A cultura da supremacia branca aparece nas salas de aula de matemática quando... Há um foco maior em obter a resposta ‘certa’ do que entender conceitos e raciocínio. [...] Manter a ideia de que sempre há respostas certas e erradas perpetua a objetividade, bem como o medo de um conflito aberto” (ibid., p. 66).

De modo a fechar esses parênteses sobre a etnomatemática, vale deixar a ressalva de que, em consonância com o pós-modernismo e com a vagueza e fluidez dos estudos críticos (inclusive em educação), a etnomatemática de D’Ambrosio não é, necessariamente, a registrada no manual “Desmantelando o Racismo no Ensino de Matemática” da iniciativa estadunidense, apesar do autor brasileiro ser citado entre as referências do mesmo (ibid., p. 82).

Para nos aprofundarmos um pouco mais a respeito do que é e do papel da pedagogia crítica, buscaremos o pesquisador educacional Joe Kincheloe e Shirley Steinberg, ambos fundadores do *Freire Project: the Paulo and Nita Freire Project for International Critical Pedagogy*. Em livro de 1997 sobre o papel da educação mundial quanto às mudanças globais em torno do multiculturalismo, dentro da discussão pós-nacionalista e/ou internacionalista abordada aqui anteriormente, os autores listam uma série de possíveis (e alguns concretos) multiculturalismos: conservador ou monoculturalismo; *liberal* (nos termos dos EUA); pluralista; da esquerda essencialista [*left-essentialist*]; e crítico (KINCHELOE; STEINBERG, 1997, p. 3–23; observação minha).

A pedagogia crítica e iniciativas afins teriam, entre outros objetivos, a função de educar as pessoas mundo afora para o que os autores chamam de “multiculturalismo crítico” (ibid., p. 23–24 e 38), o qual teria sua principal contraposição no “multiculturalismo conservador ou

monoculturalismo” (ibid., p. 3). A proposta educacional de Kincheloe e Steinberg — por vezes chamada apenas de pedagogia crítica — para promover o multiculturalismo crítico bebe de uma grande quantidade de fontes, inclusive de Freire, Giroux, Dewey, W. E. B. Du Bois, Stuart Hall, Cornel West, Peter McLaren e Michael Apple: “Suas críticas sobre a injustiça nos eixos da supremacia branca, patriarcado, privilégio de classe e heterossexismo inspiraram nosso trabalho aqui” (ibid., p. 27). É interessante ver como muitas dessas discussões, tão contemporâneas, estavam em firme debate acadêmico no entorno da pedagogia crítica de 1997.

Pequeno à parte: a pedagogia crítica fica, também, entendida desde já como uma arma em uma guerra cultural — que também é política —, entendimento do educador Kenneth Saltman: “Enquanto na visão da pedagogia crítica, a cultura é inerentemente política e disputada, para os conservadores culturais a cultura está mais próxima do dogma” (SALTMAN, 2018, p. XXIV).

O multiculturalismo conservador, menos desejável para Kincheloe e Steinberg, acreditaria na superioridade da cultura patriarcal do Ocidente e estaria ligado a imperialismo e cristianismo, segundo os autores. Tal monoculturalismo, associado à direita política (ibid., p. 5), consistiria na ação dos “[...] neoimperialistas da branquitude que atacaram os movimentos de libertação dos anos de 1960 e suas preocupações com as devastações do racismo, sexismo e viés de classe” (ibid., p. 3). Por outro lado, há o multiculturalismo crítico — preferência aberta dos autores, sobretudo em relação ao conservador, mas mesmo em comparação ao multiculturalismo *liberal* (EUA) e da esquerda essencialista (ibid., p. 23).

Nas palavras de Kincheloe e Steinberg: “[a] tradição teórica que embasa nossa visão de educação multicultural vem da teoria crítica que emerge da Escola de Frankfurt [...]” (ibid.). Os educadores desenvolvem um pouco sua concepção de teoria crítica (que usam com letras minúsculas), tal que esta se ocuparia de questões de poder e dominação, ecoando, também, inquietações pós-modernistas. O papel do teórico crítico, por sua vez, seria o de “[...] promover a consciência de um indivíduo, dele ou dela, como um ser social. Um indivíduo que ganhou tal consciência entende como e porque suas opiniões políticas, classe socioeconômica, função, crenças religiosas, papel de gênero e autoimagem racial são moldados por perspectivas dominantes” (ibid.).

Os autores ainda deixam claro que, a exemplo da Teoria Crítica — como vimos com Jay (1973, p. 41) —, a pedagogia crítica se recusa a fechar-se em procedimentos muito específicos. Esta certa vagueza estrutural se identifica, também, com o pós-modernismo. Os educadores dizem, inclusive, que deve ser frustrante para alguém criado na tradição modernista lidar com a pedagogia crítica (ibid., p. 24). E acrescentam mais uma definição sucinta para seu

projeto educacional: “[p]edagogia crítica é o termo usado para descrever o que emerge quando a teoria crítica encontra a educação” (ibid.).

Em mais um parecer que vincula seu multiculturalismo crítico, pedagogia crítica, o posicionamento político na educação e questões identitárias, Kincheloe e Steinberg afirmam que defensores da pedagogia crítica do multiculturalismo não fingem neutralidade: “[...] expõem seus valores e trabalham abertamente para alcançá-los” (KINCHELOE; STEINBERG, 1997, p. 24). Tais valores se resumiriam a igualitarismo e à eliminação do sofrimento humano (ibid.). Além disso, os autores fazem referência aos avanços em teorias sociais à época, como as de “feministas, teóricos críticos raciais [*critical race theorists*], defensores de estudos culturais e acadêmicos pós-modernos/pós-estruturalistas [...]” (ibid.; observação minha).

Por fim, temos uma menção ao que pode ser interpretado como a intersecção ou cruzamento de diferentes dimensões da opressão — desde o classismo marxista até os neomarxismos identitários em ascensão: “Classe é uma preocupação central do multiculturalismo crítico enquanto esta interage com raça, gênero e outros eixos de poder” (ibid., p. 25). Ao explicar em mais detalhes seu multiculturalismo crítico, os autores adicionam que este “[...] emprega a crítica pós-moderna para ajudar a construir uma visão de uma pedagogia de justiça de raça, classe e gênero” (ibid., p. 38). É também por meio da crítica pós-modernista aplicada à pedagogia de seu multiculturalismo crítico que os autores buscam “desnaturalizar a universalização modernista da linguística indo-europeia” (ibid.) e “empoderar aqueles marginalizados por raça, classe e gênero a retomar suas histórias, *epistemologias* e formas de produzir sentido no mundo” (ibid., p. 39; ênfase minha).

Para concluirmos as considerações sobre esta obra importante de Kincheloe e Steinberg em educação crítica, vale recuar um pouco e deixar uma observação sobre o que ambos chamam de multiculturalismo da esquerda essencialista, o qual os autores ligam ainda mais fortemente a grupos identitários, particularmente de ordem racial e de gênero — conectados, assim, a um grupo político específico pelos estudiosos. No entanto, os educadores sugerem que o essencialismo de esquerda, em seu fervor identitarista, acarretaria riscos epistemológicos graves. Kincheloe e Steinberg acreditam que os essencialistas de esquerda,

[e]m sua valorização do poder da autenticidade, [...] frequentemente assumem que *apenas grupos autenticamente oprimidos podem possuir agência moral*. Esta agência moral ou posições de ‘*privilegio da opressão*’ subordinaram pessoas com experiências ‘naturais’ particulares como os únicos indivíduos com autoridade para fazer certas críticas. *Em tal situação, uma pessoa branca não teria a autoridade moral para criticar um latino ou um homem seria proibido de criticar uma mulher*. [...] Diante de tal contexto de *política identitária essencialista*, uma pessoa teria de

apresentar as credenciais adequadas antes de oferecer uma opinião sobre uma questão de raça ou gênero (KINCHELOE; STEINBERG, 1997, p. 21; ênfases minhas).

Apesar do livro ser de 1997 e do multiculturalismo essencialista de esquerda, de forte caráter identitário que pode ser chamado de coletivista (ou grupista) não ser a opção favorita dos autores, suas observações ecoam fortemente na contemporaneidade. Mais ainda quando os dois concluem, de forma importante, sobre possíveis consequências do essencialismo de esquerda, enquanto trazem, novamente, a filosofia da verdade e a epistemologia para nossas reflexões: “Essa política de local [*politics of location*] baseia a *verdade na identidade*, privilegiando um *conjunto não examinado de experiências autênticas como fundamento da autoridade epistemológica*” (ibid.; observação e ênfases minhas). Pode-se inferir a partir dos autores que os identitarismos tendem a elevar certas camadas da identidade a *categorias de pensamento*. O entendimento, grosso modo, de uma verdade baseada em identidades individuais e coletivas impulsiona duas tendências. Primeiro, certo subjetivismo — diria, em tensão dialética hegeliana com neotribalismos; e, em segundo lugar, certo relativismo, dentro de uma conjuntura de desordem e/ou reordenação epistemológica. Este é o caso altamente subjetivista da *standpoint epistemology* feminista (BOHRER, 2019, p. 64–66), ou epistemologia do ponto de vista, que visitaremos no próximo capítulo.

Por fim, vale registrar que Giroux, em livro lançado no mesmo ano de 1997 (que também foi marcado pela morte de Freire), dedicou capítulo ao multiculturalismo insurgente. O crítico cultural frisou o elemento da construção de identidades (GIROUX, 1997, p. 234–235) e a “importância de tornar o pedagógico mais político” (ibid., p. 235) no sentido de preparar as pessoas para o novo momento multicultural. Giroux também analisou a educação para o multiculturalismo à luz do racismo branco (ibid., p. 235–239). O autor buscou “[...] deslocar a discussão do multiculturalismo para um terreno pedagógico no qual as relações de poder e as identidades racializadas tornam-se predominantes como parte de uma linguagem de crítica e possibilidade” (ibid., p. 235).

De volta à pedagogia crítica, consideremos um breve histórico a seu respeito feito por Kincheloe, enquanto nos aproximamos, enfim e de uma vez, de seus principais nomes. Segue o educador:

Emergindo da obra de Paulo Freire no nordeste brasileiro atingido pela pobreza na década de 1960, a *pedagogia crítica* amalgamou a *ética teológica da libertação* e a *teoria crítica da Escola de Frankfurt* na Alemanha com impulsos progressistas na educação. A pedagogia crítica ganhou uma audiência internacional com a publicação em 1967 da *Pedagogia do Oprimido* de Freire e sua tradução para o inglês em 1970. Em meados da década de 1970, vários estudiosos da educação e de outras disciplinas

adaptaram a concepção de pedagogia crítica de Freire em um contexto chamado de primeiro mundo (KINCHELOE, 2007, p. 12).

Além de reforços acerca da importância da Teoria Crítica e de sua origem na década de 1960, a menção repetida à teologia da libertação como um elemento estrutural da pedagogia crítica, em particular desde Freire, pede alguma investigação — ainda que o assunto seja, em si, tão denso e multifacetado que mereça trabalho à parte. O filósofo e teólogo estadunidense Michael O'Malley rastreia a teologia da libertação à América Latina da década de 1960 “[...] como uma resposta crítica e teológica às condições esmagadoras de pobreza e opressão” (O'MALLEY, 2010, p. 544).

O filósofo compreende a reação em que consiste a teologia da libertação a partir de elementos ligados à Igreja Católica que decidiram articular um método teológico distinto, identificado como “reflexão crítica sobre a práxis à luz da Palavra” (ibid.). O método associado à teologia da libertação destaca, assim, a primazia da experiência como fonte de reflexão teológica (ibid.), além da historicidade e imanência da libertação mundana antes da possibilidade escatológica de libertação em outra vida. Deixa também, em segundo plano, a teoria — que, em formas mais tradicionais do cristianismo, é a formulação teológica a partir da Palavra divina, transcendental.

O'Malley registra, no contexto brasileiro da teologia da libertação, o peso de nomes como o filósofo e teólogo Leonardo Boff — historicamente alinhado com o Partido dos Trabalhadores (PT) e causas da esquerda na América Latina. Boff foi punido em 1985 pelo então cardeal Joseph Ratzinger por suas posições consideradas radicais e alinhadas com o marxismo. O'Malley (2010, p. 544) aponta, ainda, que a teologia da libertação tanto afetou quanto foi afetada pela pedagogia crítica de Paulo Freire e seu entendimento de conscientização das pessoas como uma participação crítica para transformação social.

A posição oficial da Igreja Católica sobre a teologia da libertação foi dada em documento do então cardeal e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger, em 1984. O papa emérito condenou a teologia da libertação e reagiu ao uso da expressão “opção preferencial pelos pobres”, frequentemente usada por seus defensores. O cardeal entendeu que os “graves desvios ideológicos” contidos na teologia da libertação é que trairiam os pobres, que devem ser protegidos pela Igreja desde seus princípios, não por “posições incompatíveis com a visão cristã do homem” (RATZINGER, 1984). A seguir, Ratzinger dá seu parecer sobre a teologia da libertação, aqui destacados trechos do capítulo denominado “Subversão do senso da verdade e violência”, acompanhados por orientações. O documento foi aprovado pelo então papa João Paulo II.

Na lógica do pensamento marxista, a análise não é dissociável da *práxis* e da concepção da história à qual esta *práxis* está ligada. A análise é pois um instrumento de crítica e a crítica não passa de uma etapa do combate revolucionário. Este combate é o da classe do Proletariado investido de sua missão histórica. [...] Em consequência, somente quem participa deste combate pode fazer uma análise correta. [...] A consciência verdadeira é pois uma consciência partidária. [...] A *práxis* e a verdade que dela deriva, são *práxis* e verdade partidárias, porque a estrutura fundamental da história está marcada pela luta de classes. [...] É pois igualmente ilusão fatal crer que novas estruturas darão origem por si mesmas a um homem novo, no sentido da verdade do homem. O cristão não pode desconhecer que o Espírito Santo que nos foi dado é a fonte de toda verdadeira novidade e que Deus é o senhor da história (ibid.; ênfases do autor).

Freire escreveu sobre seu afastamento, entre idas e vindas, da Igreja Católica, “nunca de Deus” (FREIRE, 1978, p. 7). Vamos às palavras do filósofo, que em “Os cristãos e a libertação dos oprimidos” falou da “missão educativa das Igrejas na América Latina” (ibid., p. 11). Tal entendimento já sugere uma conexão entre sua pedagogia e a teologia da libertação — mais evidente no texto *Education, Liberation and the Church* (“Educação, Libertação e Igreja”). Este artigo foi republicado na coletânea de Freire, introduzida por Giroux, chamada *The Politics of Education*, ou “A Política da Educação” (FREIRE, 1985, p. 127–128). Em alguns momentos, o educador prefere usar o termo “Igrejas”, no plural, no lugar de Igreja Católica.

De fato, as Igrejas não são entidades abstratas, mas sim, instituições inseridas na História, e é unicamente na história que se dá também a educação. Da mesma forma, o trabalho educativo das Igrejas não pode ser compreendido fora do condicionamento da realidade concreta onde se situam. Porém, no momento em que tomamos a sério tais afirmações, já não podemos aceitar nem a neutralidade das Igrejas face à História, nem a neutralidade da educação (FREIRE, 1978, p. 11; revisão minha).

Além de uma visão francamente historicista sobre as Igrejas, a perspectiva de Freire também traz uma preocupação com seu papel no mundo, que incluiria a educação da sociedade. Esta educação, por sua vez, precisa levar em consideração a ação na realidade concreta — o que sugere, novamente, um aceno na direção da *práxis*, de fato mencionada pouco adiante (ibid., p. 13–14) — e não se pode pretender neutra. A posição do educador sobre a neutralidade também é elaborada logo a seguir, enquanto o filósofo admoesta os que dizem escolhê-la: “[...] ou são totalmente *inocentes* na sua percepção da Igreja e da História, ou então ocultam *astuciosamente* a sua opção real” (ibid., p. 11; ênfases do autor). Freire afirma que aqueles que “[...] insistirem na neutralidade da Igreja face à História ou face às atividades políticas, não fazem outra coisa senão exercer de fato uma *atividade* política em favor, claro está, das classes dominantes, contra as classes dominadas” (ibid., p. 11–12; ênfases do autor).

O educador também compreende esta pretensão de neutralidade como elitista (ibid., p. 13), mas vê um caminho para abandoná-la, ao menos no caso dos inocentes — pois, a partir de Freire, estes creem, de fato, no “mito da neutralidade [política] da Igreja, da teologia, da educação, da ciência” (ibid., p. 13; observação minha). A mudança, de acordo com o filósofo, passaria por uma morte simbólica daquelas ideias, que Freire associa metaforicamente à Páscoa — segundo teologias cristãs, a ressurreição de Jesus Cristo. “Esta aprendizagem requer como condição *sine qua non* que tornem efetiva a sua Páscoa. Isto significa que devem *morrer* como elitistas para renascer com os oprimidos como seres proibidos de SER” (ibid., p. 13; ênfases do autor).

Por fim, Freire reúne práxis e Páscoa em uma síntese do processo descrito acima, de forma a explicar o que chama de “consciencialização” (ibid., p. 15). “A verdadeira Páscoa não é uma verbalização comemorativa, mas sim práxis, compromisso histórico. [...] Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver” (ibid., p. 13). A consciencialização também significa se afastar d “[a] mentalidade burguesa que [...] transforma a Páscoa em alienação, em pura festa de calendário” (ibid., p. 14). De volta ao artigo sobre educação, liberdade e igreja, em trecho que aborda a teologia da libertação, Freire também diz que a igreja precisa sempre seguir adiante e que Cristo não era um conservador (FREIRE, 1985, p. 139). O educador afirma ainda, sobre a própria teologia da libertação, que é uma teologia profética, utópica, cheia de esperança (ibid.). Reforça, enfim, que o papel educacional das igrejas, no plural, só pode ser discutido historicamente (ibid., p. 140).

Terminada esta breve incursão às influências da teologia da libertação na pedagogia crítica freiriana, iremos às ideias centrais do escritor sobre a própria pedagogia. Apesar de a esta altura termos um desenho razoável do que é a pedagogia crítica, sua importância e alguns desdobramentos, vamos considerar diretamente elementos de Freire e Giroux, nesta ordem. Esta finalização do tema será feita enquanto visitamos ainda mais conexões — já notáveis com Kincheloe, Steinberg e outros — entre pedagogia crítica, estudos críticos afins e os identitarismos em ascendência.

6.3. A pedagogia crítica de Paulo Freire

Freire foi preso pela ditadura militar brasileira (1964–1985) por 72 dias e ficou exilado no Chile por cinco anos. Ali, concluiu em 1968 a escrita de sua maior obra: “Pedagogia do oprimido”, publicada no Brasil apenas em 1974 em meio à gradual reabertura política. Nas primeiras páginas, Freire fala extensamente sobre a importância da consciência crítica e do

pensamento crítico (FREIRE, 1974, p. 19–22), então relacionados à libertação do homem de uma situação opressora (ibid., p. 21): “Daí que seja este [...] um trabalho para homens radicais. Cristãos ou marxistas, ainda que discordando de nossas posições, em grande parte, em parte ou em sua totalidade, estes, estamos certos, poderão chegar ao fim do texto” (ibid., p. 21–22). O educador alerta contra o sectarismo, que impediria a abertura à sua pedagogia, mas entende que esta tendência ocorre de forma diferente entre os grupos políticos. “Enquanto o sectário de direita, fechando-se em ‘sua’ verdade, não faz mais do que lhe é próprio, o homem de esquerda, que se sectariza e também se encerra, é a negação de si mesmo” (ibid., p. 24).

De acordo com o filósofo brasileiro, sua pedagogia do oprimido, que implica uma tarefa radical — própria do revolucionário (ibid., p. 24–25) —, se baseia primariamente na busca pelo diálogo. Isto pode ser interpretado tanto amplamente, em nível social, quanto no sentido da simples abertura ao diálogo entre professor e aluno. Esta ênfase ao diálogo considera a importância da palavra; e “dizer a palavra verdadeira” permite, por meio do trabalho e da práxis, transformar o mundo. Por tal razão, diz o autor, a palavra não pode ser privilégio de poucos, mas direito de todos (ibid., p. 92). Após menção a Marx, Freire definiu práxis como “[...] reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (ibid., p. 40). Segue o autor sobre a importância do diálogo para sua proposta pedagógica:

Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, *não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro*, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes (ibid., p. 93).

Freire entende que a conquista do diálogo é um passo importante para a libertação dos homens (ibid.). Em sala de aula, esta perspectiva se traduz, também, na ideia freiriana de que o professor não deve meramente inocular suas ideias nas mentes de seus alunos; e, sim, estar sempre aberto ao diálogo. Afinal, a autossuficiência é incompatível com o diálogo (ibid., p. 95) e com uma relação horizontal (ibid., p. 96), que deve ser o intento do bom educador. Esta relação horizontal, segundo Freire, envolve amor, humildade, confiança e fé nos homens. Vamos explorar de que forma mais concreta o diálogo se relaciona com os objetivos da proposta pedagógica freiriana.

Em uma nota de página, o autor elaborou um pouco a questão: “Salientamos, mais uma vez, que não estabelecemos nenhuma dicotomia entre o diálogo e a ação revolucionária, como se houvesse um tempo de diálogo, e outro, diferente, de revolução. Afirmamos, pelo contrário,

que o diálogo é a ‘essência’ da ação revolucionária” (FREIRE, 1974, p. 158). Por sua vez, o entendimento de revolução de Freire é, desde suas palavras, o de uma revolução cultural que tem, indubitavelmente, um caráter pedagógico (ibid., p. 159). E a educação libertadora, de acordo com o filósofo, não precisa esperar a chegada ao poder, que seria apenas um dos momentos da revolução: “O sentido pedagógico, dialógico, da revolução que a faz ‘revolução cultural’ também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases” (ibid., p. 160). Freire referencia *On contradiction* [1937], de Mao Tsé-Tung, na página em que enfatiza a defesa da dinâmica permanente no processo revolucionário enquanto “práxis das massas com a liderança revolucionária” (FREIRE, 1974, p. 160).

A partir da atenção ao diálogo, encontramos também o conceito principal do filósofo: o de educação bancária, na qual inexistente confiança no diálogo (ibid., p. 96). A educação bancária parte, de acordo com Freire, da ideia de um educador que, como sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica de conteúdo (ibid., p. 66). Ao considerar a situação de transferência de conhecimento entre professor e aluno, Freire descreve a educação bancária, hierarquizada e vertical, assim:

Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão. Desta maneira, a educação se torna um ato de depositar, em que os educandos são os depositários e o educador o depositante. Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. Eis aí a concepção “bancária” da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los (ibid., p. 66).

A solução de Freire e contraponto à educação bancária veio a ser conhecida por pedagogia crítica, mas é nomeada, em seu maior livro, também de “educação libertadora” ou “educação problematizadora” (ibid., p. 77–78), que superam o que o filósofo enxerga como a contradição bancária educador-educando por meio, sobretudo, do diálogo. Quanto à problematização, o filósofo compreende que esta pode ser usada como ferramenta para problematizar a “falsa consciência do mundo” — outro aceno a Marx — e mitigá-la, ao menos, ao estado de uma “menos falsa consciência dos oprimidos” (ibid., p. 152). Vale abrir breves parênteses aqui para grifar que o termo “problematização”, bem como sua forma verbal, se popularizaram com os estudos críticos. Giroux usa a expressão, por exemplo, como um modo de questionar de forma crítica (qual seja, ligada à teoria crítica e entendimentos afins) o projeto modernista e sua perspectiva universalista:

Por outro lado, o engajamento da teoria crítica com o pensamento iluminista deve ser expandido por meio daqueles *discursos pós-modernos que problematizam o projeto universal de cidadania da modernidade*, sua compreensão estreita de dominação, sua obsessão pela ordem e sua recusa em expandir tanto o *significado do que é político* quanto dos locais em que podem ocorrer lutas e possibilidades políticas (GIROUX, 2011, p. 70; ênfases minhas).

Voltemos ao diálogo como elemento fundamental freiriano contra a educação bancária: “Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos [...]” (FREIRE, 1974, p. 78). Em mais de uma obra, Freire também usa a expressão “pensar certo”, que define assim: “Chame-se a este pensar certo de ‘consciência revolucionária’ ou de ‘consciência de classe’, é indispensável à revolução, que não se faz sem ele” (ibid., p. 174). Em seu último livro, “Pedagogia da autonomia” [1996]/(2015), Freire sugere que, pedagogicamente, o pensar certo deve ser ensinado concomitantemente aos conteúdos (2015, p. 38) e que “[a] prática docente crítica, implicante do pensar certo, envolve o movimento dinâmico, dialético, entre o fazer e o pensar sobre o fazer” (ibid., p. 39). Freire também associa o pensar certo à “[...] rejeição mais decidida a qualquer forma de discriminação” (ibid., p. 37), quando lista os preconceitos de raça, classe e gênero.

O educador destaca a importância da alegria e da esperança em seu trabalho pedagógico, mas também enfatiza o “[...] direito de ter raiva, de manifestá-la, de tê-la como motivação de minha briga [...]” (ibid., 73) — como vimos com Steinberg (2007, p. IX). Esta indignação intensa caberia, segundo Freire propõe, especialmente quando se lida com pessoas conformadas, que acreditam que a realidade simplesmente é assim e não há como mudá-la — caso de quem chama de “pragmáticos neoliberais” (FREIRE, 2015, p. 73). Diz o educador: “A realidade, porém, não é inexoravelmente esta. Está sendo esta como poderia ser outra, e é para que seja outra que precisamos, os progressistas, lutar” (ibid.). E conclui, com referência à sua justa ira: “Meu direito à raiva pressupõe que, na experiência histórica da qual participo, o amanhã não é algo pré-dado, mas um desafio, um problema” (ibid.).

Finalmente, no item denominado “Ensinar exige a convicção de que a mudança é possível”, enquanto ratifica elementos anteriores, o autor volta à questão da neutralidade do educador (ibid., p. 75). Freire sublinha que ninguém pode estar no mundo e com os outros de forma neutra, e que vê como impossibilidade “estudar por estudar” (ibid.). Mais uma vez, aborda sem desvios a questão política, desde seu ponto de vista acerca de oprimidos, reacionarismo e progressismo:

Não posso proibir que os oprimidos com quem trabalho numa favela votem em candidatos reacionários, mas tenho o dever de adverti-los do erro que cometem [...]. Votar no político reacionário é ajudar a preservação do *status quo*. Como posso votar, se sou progressista e coerente com minha opção, num candidato em cujo discurso, farsante de desamor, anuncia seus projetos racistas? (ibid., p. 78; ênfases do autor).

Ao fim da citação anterior temos, em meio a uma consideração de caráter político, outra menção a um elemento identitário na obra de Freire, falecido em 1997. Conforme visto, se comparado a alguns expoentes da pedagogia crítica (e estudos críticos afins), Freire não abordou com tanta frequência ou intensidade as questões identitárias — seu foco era a opressão socioeconômica, de ordem classista, mais alinhada a um marxismo clássico. Mesmo assim, o educador mostrou preocupação notável, particularmente com o racismo (FREIRE, 2015, p. 37, 48, 76 e 78) e, em menor grau, com o sexismo e a condição da mulher na sociedade (ibid., p. 37). Para finalizar nossa passagem pela vizinhança da pedagogia crítica e de sua relação com teorias e ativismos identitários, vamos conhecer um pouco das principais ideias de Giroux.

6.4. A educação crítica de Henry Giroux e sua visão atual

O crítico cultural estadunidense-canadense Henry Giroux, em entrevista concedida em 1988 ao *Journal of Education* dos EUA, foi questionado sobre o que é educação radical [*radical education*] (GIROUX, 1988, p. 92). O educador respondeu que não se trata de uma disciplina ou corpo de conhecimento, mas de uma prática interdisciplinar e uma postura de questionamento das instituições e referências recebidas (ibid.). O principal objetivo da educação radical, segundo Giroux, é “[...] a missão pública de fazer a sociedade mais democrática. Este último ponto é, talvez, a razão principal da educação radical, como um campo, ser tão excitante. Nós podemos pegar ideias e aplicá-las. [...] É por isso que acho a educação radical tão excitante, tanto teoricamente quanto politicamente” (ibid.). Perguntado sobre a proximidade entre teoria e política em sua proposta educacional, o professor acrescenta que são “muito próximas” e que a educação radical une teoria e práxis (ibid.).

O entrevistador (não revelado pela publicação) questiona Giroux se o termo “radical” é sinônimo de “crítico”, algo confirmado pelo educador, que também passa a usar a expressão educação crítica na conversa. Giroux afirma, entretanto, que sua proposta pedagógica vai além da simples crítica à sociedade existente, para elaborar o que chama de uma linguagem positiva de empoderamento humano (GIROUX, 1988, p. 92). Este empoderamento, por sua vez, é refinado pelo educador como “a habilidade de pensar e agir criticamente” e se conecta às pretendidas melhorias democráticas da sociedade (ibid.). Isto passaria pela efetiva modelação

das pessoas — e, em tempo, da sociedade — por meio da educação crítica: “Educadores radicais olham para escolas como formas sociais. Essas formas devem educar as capacidades que as pessoas têm de pensar, de agir, de serem sujeitos e de poderem entender os limites de seus compromissos ideológicos. Este é o paradigma radical” (ibid., p. 92–93).

Perguntado se a educação radical recebe inspirações primariamente marxistas, Giroux revela que, inicialmente — no eixo EUA–Canadá, na década de 1970 — houve, de fato, um domínio das ideias marxistas (ibid., p. 95). Porém, gradualmente, outras influências vieram para enriquecer a educação radical ou crítica. O próprio educador disse extrair de várias posições: “Há tradições críticas na literatura feminista, na teoria literária e na teologia da libertação que acho úteis” (ibid.).

Em seu livro *Pedagogy and the Politics of Hope* (1997; “Pedagogia e a política da esperança”), Giroux lapidou um pouco mais sua pedagogia desde as raízes filosóficas. O autor via, na realidade concreta, um cenário de escolas públicas imersas em um contexto de professores que meramente despejam seu conteúdo sobre os alunos em sala de aula — algo que soa semelhante à educação bancária freiriana —, reproduzindo a cultura dominante. Esta seria a “cultura do positivismo” (GIROUX, 1997, p. 3), que reduziria o conhecimento à sua dimensão técnica (ibid., p. 10). Para enfrentá-la, o educador vê dois caminhos em ação. O primeiro, que denomina de fenomenológico, chega a se preocupar com a construção social de conteúdo em sala de aula, mas ignoraria as formas e práticas sociais desta transmissão. A segunda opção, dos que Giroux chama de “educadores neomarxistas”, se preocupa com os mecanismos de controle social ligados à transmissão e legitimação de crenças (ibid., p. 3–4), mas também teria suas limitações.

Por outro lado, embora as críticas neomarxistas tenham enfatizado os fundamentos ideológicos das práticas sociais de sala de aula, elas o fizeram ao custo de fornecer uma análise aprofundada de como formas específicas de conhecimento são produzidas, distribuídas e legitimadas nas escolas (ibid., p. 4).

O intelectual considera ambos os caminhos — fenomenológico e neomarxista, que também influenciaram Freire (MORROW; TORRES, 2002, p. 6; DEANS, 1999, p. 15) — insuficientes. A partir daí, o confronto contra o que entende como paradigma positivista da educação levou Giroux a fazer uma detalhada investigação sobre o positivismo desde a Escola de Frankfurt (especialmente em Giroux, 1997, p. 35–52), mantendo-se, assim, dentro do arcabouço neomarxista, mas com olhar renovado.

O educador alcançou, entre muitas conclusões, que “[s]egundo a Escola de Frankfurt, o resultado da racionalidade positivista e sua visão tecnocrática da ciência representavam uma ameaça à noção de subjetividade e pensamento crítico” (ibid., p. 40). Isto faz mais sentido ao ponderarmos que o pensamento positivista tem sua ênfase na objetividade (ibid., p. 41). Ainda: este denominado apego positivista à objetividade, à neutralidade e também à universalidade (ibid., p. 21) serviria, de acordo com a leitura de Giroux sobre alguns autores frankfurtianos, à hegemonia ideológica de uma espécie de conservadorismo político.

Para Adorno, Marcuse e Horkheimer, o fetichismo dos fatos e a crença na neutralidade dos valores representavam mais do que um erro epistemológico; mais importante, tal postura serviu como uma forma de hegemonia ideológica que infundiu a racionalidade do positivismo com um conservadorismo político que o tornou um suporte ideológico do status quo (GIROUX, 1997, p. 41).

Para abandonarmos de vez o legado positivista de neutralidade, entende Giroux, será necessário desenvolver um caminho metateórico — que o autor associa à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt (ibid., p. 42–43). Esta, por sua vez, lembra Giroux, conecta toda teoria e pensamento ao “desenvolvimento de um mundo sem injustiças” (ibid., p. 43). Este processo metateórico ocorre, assim, a partir do pensamento crítico, transformador e abertamente político, o qual revela, desde sua base na Teoria Crítica, uma faísca de transcendência dentro da visão luminosa de um futuro de justiça e liberdade. Considere-se isto, ainda, no contexto social pós-Nietzsche de certo vácuo transcendental e gradualmente mais secular. Nas palavras de Giroux:

A teoria, neste caso, torna-se uma atividade transformadora que se vê explicitamente política e se compromete com a projeção de um futuro ainda não realizado. Assim, a teoria crítica contém um elemento transcendente em que o pensamento crítico se torna a pré-condição para a liberdade humana. Em vez de proclamar uma noção positivista de neutralidade, a abertura da teoria crítica toma partido no interesse de lutar por um mundo melhor (GIROUX, 1997, p. 43–44).

No nível mais profundo de seu mergulho na Teoria Crítica, Giroux extrai que, ao conectá-la a objetivos de emancipação social e política (ibid., p. 46), “[...] a Escola de Frankfurt redefiniu a própria noção de racionalidade” (ibid.), indo além da compreensão iluminista sobre a razão. Observa-se, assim, a ideia de um projeto humano, racional e embasado na Teoria Crítica que busca fundir, em algum nível, indivíduo e sociedade enquanto mira a transcendência:

Em vez disso [da razão unicamente iluminista], a racionalidade tornou-se agora o nexos de pensamento e ação no interesse da libertação da comunidade ou da sociedade como um todo. Como uma racionalidade superior, continha um projeto transcendente em que a liberdade individual se fundia com a liberdade social (ibid.; observação minha).

A partir desses e de outros entendimentos sobre a conjuntura estudada, Giroux contempla o valor da contribuição da Escola de Frankfurt para educadores críticos. O intelectual compreende que, apesar do grande desafio para os estudiosos da área e da complexidade proporcionada pelo pensamento frankfurtiano, há imenso valor e utilidade desde seu arcabouço filosófico crítico ao positivismo, bem como pelo denso estofo de crítica cultural fornecido pela Escola (ibid., p. 61–62). Giroux conclui que, apesar de haver elementos de interesse, o marxismo tradicional não é suficiente para lidar com o grande desafio da pedagogia crítica na contemporaneidade. No entanto, o trabalho dos frankfurtianos, especialmente de Marcuse (GIROUX, 1997, p. 78), traz muito mais elementos como ponto de partida para as investigações — em particular, ideológicas e com elementos de classe, gênero e raça (ibid., p. 80) — que dizem respeito a uma pedagogia radical (ibid., p. 81).

Uma década mais tarde, em 2007, Giroux escreveu a introdução para obra que analisava o estado da pedagogia crítica no mundo, particularmente no eixo EUA–Canadá. O crítico cultural ratificou a importância visceral das análises sobre poder e política para a pedagogia crítica e enumerou seus adversários religiosos, ideológicos e políticos. Ao mesmo tempo, destacou a liberdade que, segundo o autor, as pessoas teriam a partir da pedagogia crítica para viver livremente suas escolhas morais e políticas.

O que torna a pedagogia crítica tão perigosa para evangélicos cristãos, neoconservadores e nacionalistas de direita nos Estados Unidos e Canadá hoje é que central para sua própria definição é a tarefa de educar os alunos para se tornarem agentes críticos que questionam e negociam ativamente as relações entre teoria e prática, análise crítica e senso comum, e aprendizagem e mudança social. A pedagogia crítica recusa as mentiras oficiais do poder e a noção totalmente redutiva de ser um método. Pelo contrário, parafraseando Bill Moyers, é, em parte, elemento de um projeto cujo objetivo é dignificar “as pessoas para que se tornem totalmente livres para reivindicar sua agência moral e política” (GIROUX, 2007, p. 1).

Giroux publicou em 2011 o livro *On Critical Pedagogy* (“Sobre a pedagogia crítica”), em que refrescou sua visão sobre o assunto. Em capítulo dedicado à promessa da pedagogia crítica na era da globalização, em meio ao contexto que avalia de graves riscos políticos do capitalismo global, o autor disse que “[e]ducadores e outros trabalhadores culturais precisam de uma nova linguagem política e pedagógica para lidar com os contextos em mudança [...]” (GIROUX, 2011, p. 69). O crítico cultural compreende que a solução deve vir da educação; porém, o momento exige a busca de novas inspirações para evitar que a economia de mercado engula a sociedade livre, permitindo, assim, um novo rumo político. Note-se que as inspirações sublinhadas por Giroux ratificam algumas associações relevantes aqui.

Isso sugere desenvolver formas de pedagogia crítica capazes de se apropriar de uma variedade de teorias radicais — feminismo, pós-modernismo, teoria crítica, pós-estruturalismo, neomarxismo etc. — aqueles elementos progressistas que podem ser úteis tanto para desafiar o neoliberalismo em muitas frentes quanto para ressuscitar um socialismo democrático militante [...] (ibid., p. 70).

Em entrevista concedida em 2019, Giroux subiu o tom sobre a questão da neutralidade ideológica e política — que já vimos conectada às ideias de objetividade e universalismo — na educação. O crítico cultural afirmou que:

Essa defesa da neutralidade sempre me pareceu ser a base de uma espécie de política fascista, porque esconde seu código de não permitir que as pessoas compreendam o papel que a educação desempenha ideologicamente, na produção de formas particulares de conhecimento, de poder, de valores sociais, de agência, de narrativas sobre o mundo (FRANÇA, 2019).

Finalmente, chegamos ao livro *Race, Politics, and Pandemic Pedagogy* (“Raça, política e pedagogia pandêmica”), lançado por Giroux em 2021. Na obra, o educador explora mais intensamente a dimensão política de seus estudos pedagógicos enquanto faz uma análise do estado do mundo desde o início da pandemia de Covid-19. Giroux compreende que a referida pandemia de coronavírus é muito mais do que uma crise médica: seria, também, uma crise política e ideológica — e responsabilidade do neoliberalismo internacional. “Foi uma crise profundamente enraizada em anos de negligência por parte de governos neoliberais que negaram a importância da saúde pública e do bem público [...] Nem poderia ser separada de uma crise de valores democráticos, educação e alfabetização cívica” (GIROUX, 2021, p. 3–4). O crítico cultural também culpa a “politização da ordem social” feita, de acordo com o autor, pelo capital neoliberal (ibid., p. 3).

Giroux associa a pandemia e crises relacionadas, em parte, aos quatro anos do governo Donald Trump, no período 2016–2020, que o autor enxerga de forma extremamente negativa (ibid., p. XVIII, 5, 7–8 e 23). No contexto da pandemia, o educador vê a China como vítima de ataques racistas de Trump e de seus apoiadores, por exemplo, por usarem a expressão “vírus chinês” (GIROUX, 2021, p. 22). Outros “tiranos de direita” (ibid., p. 29) mencionados por Giroux e que reforçariam as posições de Trump e agravariam a conjuntura atual são o presidente brasileiro Jair Bolsonaro e o primeiro-ministro da Índia, Narendra Modi. Em tom otimista, o educador entende que, ao menos nos EUA pós-2020, “A eleição de Joe Biden [...] encerra o reinado da política fascista de Trump” (ibid., p. 209).

Entre as consequências deste quadro compreendido como de neoliberalismo desenfreado e caos pandêmico está, exatamente, o que Giroux chama de pedagogia pandêmica, “[...] produzida pelo aparato cultural da direita [...] em que a verdade é tratada com desprezo, a ciência é vista como um obstáculo e o *pensamento crítico* é difamado como fake news” (ibid., p. 29; ênfases minhas). O crítico cultural também vê conexão direta entre neoliberalismo e o que entende como uma crescente ameaça racista da supremacia branca — preocupação central de seu livro:

O neoliberalismo produziu uma praga marcada por graus flagrantes de exploração, militarismo desenfreado e uma política racializada de descartabilidade em que os seres humanos eram vistos como dispensáveis, reforçados, se não impulsionados, por um *ethos* de nacionalismo branco e supremacia branca. Este longo resíduo de capitalismo desenfreado é inseparável de seu racismo institucionalizado profundamente enraizado e uma pestilência de descartabilidade, atualizado em uma forma de fascismo neoliberal (GIROUX, 2021, p. XII).

Além disso, o neoliberalismo não poderia ser desconectado do espetáculo de racismo, ultranacionalismo, sentimento anti-imigrante e intolerância que dominava o zeitgeist nacional como meio de promover medos compartilhados em vez de responsabilidades compartilhadas (ibid., p. 4).

Ainda sobre o que é o “pensamento crítico”, bem estabelecido a essa altura, valem dois parágrafos para destacar a obra *Is Everyone Really Equal?* (“São todos realmente iguais?”), de 2017 e voltada para a chamada educação em justiça social. As autoras são a professora especializada na área, Özlem Sensoy; e Robin DiAngelo, especialista em análise crítica do discurso, estudos sobre raça e branquitude (*whiteness*). No capítulo 2, nomeado “Pensamento Crítico e Teoria Crítica”, as professoras realizam o trajeto desde a Escola de Frankfurt feito aqui — também por outros autores, como Giroux (SENSOY; DIANGELO, 2017, p. 25–26). Elas identificam a Teoria Crítica, em parte, como uma reação ao positivismo e à “presumida infalibilidade do método científico” (ibid., p. 26).

Por fim, as educadoras acrescentam Derrida, Foucault, Bourdieu e Lacan (ibid.) ao esforço frankfurtiano de “compreender como a sociedade funciona” (ibid.). E concluem: “Este trabalho [dos referidos autores e dos frankfurtianos] se funde no contexto norte-americano da década de 1960 com movimentos antiguerra, feminista, direitos dos gays, poder negro, povos indígenas, o movimento chicano, direitos dos deficientes e outros movimentos por justiça social” (ibid.). Temos, aí, mais um ponto de contato entre estudos críticos, educação e identitarismos. Voltemos a Giroux.

O crescimento, durante a pandemia, do *home schooling* — a partir do qual a educação ou ensino formal de crianças e jovens fica a cargo de suas famílias, parcial ou totalmente, em

vez de nas mãos, tipicamente, do Estado por meio de professores — também preocupa Giroux. O educador entende que os conservadores ficaram encantados com a possibilidade, “[...] especialmente aquelas versões [de ensino] que rejeitavam a evolução, a educação sexual e abrigavam um profundo desprezo pelos direitos das mulheres e das pessoas LGBT” (GIROUX, 2021, p. 37; observação minha).

Por trás deste cenário pessimista para a educação — e para o mundo — estariam, segundo Giroux, processos de despolitização provocados pelo neoliberalismo. De forma sucinta, a ideia do crítico cultural é que as práticas neoliberais buscam despolitizar indivíduos e coletivos, de tal modo a desencorajar a organização desses por meio da atomização social e do anti-intelectualismo (ibid., p. 90–91). Restariam apenas, de acordo com o educador, o fundamentalismo mercadológico, o individualismo exacerbado e a política fascista na conjuntura de uma pedagogia pandêmica neoliberal e de uma cultura predatória (ibid.).

O crítico cultural conclui seu livro expondo de forma direta como enxerga o desafio e a possível solução. A situação atual, a partir de Giroux, é a de um capitalismo racializado (ibid., p. 206) que se transforma em fascismo neoliberal (ibid.): este inclui supremacia branca, marginalização por classe, raça, etnia e religião e intolerância desenfreada (ibid., p. 205). A solução do educador inclui uma mobilização internacional por solidariedade, compaixão e cooperação entre grupos como movimentos sociais, agentes de mudança, trabalhadores e jovens contra diversas formas de opressão (ibid., p. 202–203 e 205). O objetivo desta aliança internacional, segundo Giroux, seria criar uma democracia socialista:

O que é necessário é um fio condutor para manter esses grupos unidos em novas formas de alinhamento que se traduzam em um movimento internacional para a construção de uma democracia socialista. Tal movimento só terá sucesso se dismantlar um sistema classista e racista que se organiza em torno dos pilares gêmeos de riqueza, renda e poder iníquos, por um lado, e a ideologia virulenta de limpeza racial e uma política de descartabilidade por outro. O capitalismo em suas formas fascistas neoliberais atualizadas é a praga mais perigosa que o mundo enfrenta agora (ibid., p. 205–206).

Qual o papel da educação dentro deste projeto eminentemente político? A pedagogia crítica, para Giroux, continua a ter uma função crucial. O autor entende que os educadores precisam desenvolver práticas pedagógicas que abordem as causas subjacentes da pobreza, dominação de classe, destruição ambiental, supremacia branca e um racismo ressurgente (ibid., p. 36). Mais do que isso: a luta pela educação deve incluir o trabalho pedagógico de produzir uma mudança de consciência na direção do empoderamento (ibid., p. 204). Giroux explica como isso é possível, desde a ação conjunta entre academia e ativismo.

[...] educadores, ativistas e intelectuais públicos devem produzir narrativas nas quais as pessoas possam reconhecer seus problemas, aprender a traduzir questões privadas em contextos sistêmicos maiores e se identificar com questões que aumentarão suas capacidades de pensar criticamente e agir de forma significativa. Isso significa romper a praga normalizadora do senso comum e estratégias inquietantes de dominação e despolitização. [...] Além disso, é fundamental reconhecer os fios que percorrem as diversas injustiças para que se formem alianças que deem força ao desenvolvimento de um movimento de massas na luta por uma sociedade socialista democrática (ibid.).

As palavras de Giroux na citação anterior também podem ser consideradas a partir do que vimos em obras passadas do mesmo autor e de outros educadores críticos. Já foram jogados fora neutralidade, objetividade e universalismo, impossíveis de serem *perfeitamente* seguidos. Mas a mera tentativa de seguir neutralidade, objetividade e universalismo, pelo entendimento de muitos autores vistos aqui, apenas reforçaria a realidade existente — entendida como opressiva e/ou pior do que sua visão de futuro. Resta, pois, apenas defender abertamente um projeto político particular para o mundo, potencializado pela educação crítica.

Embora em magnitude e circunstâncias bem distintas, um paralelo quanto a elementos do uso político da educação pode ser feito com o que aconteceu na China de Mao Tsé-Tung, no contexto da Revolução Cultural (1966–1976). Os sinologistas Roderick MacFarquhar e Michael Schoenhals destacam, por exemplo, em *Mao's Last Revolution* (2006; “A última revolução de Mao”), que os alunos e professores chineses encontraram motivação para agir nas palavras de Mao. Os autores citam, por exemplo, uma carta do político ao camarada Lin Biao em 1966: “[...] na qual ele dizia que ‘deve haver uma revolução na educação, pois o fenômeno dos intelectuais burgueses que governam nossas escolas não pode mais ser tolerado’” (MACFARQUHAR; SCHOENHALS, 2006, p. 105). A Revolução Cultural foi antecedida, assim, pelo Movimento de Educação Socialista, no entorno de 1962. Este abriu o caminho para a Revolução por meio da tentativa de educar os camponeses e do uso de políticas repressivas e investigativas (ibid., p. 8–9).

Completamos, assim, esta marcha abreviada pela pedagogia crítica e por estudos críticos educacionais em geral. Os pontos de contato vistos aqui e em capítulos anteriores com os identitarismos que visitaremos em seguida se mostraram abundantes e evidentes — isto adianta nosso trabalho. Algumas das peças que compõem o muito complexo e fragmentado mosaico pós-modernista estão, neste momento, sobre a mesa. Vislumbrar o quebra-cabeças completo, entretanto, parece impossível, dadas sua densidade e fluidez, além das constantes mudanças próprias a um cenário vivo, contemporâneo. Mesmo assim, alcançamos alguma concretude sobre o panorama da pós-modernidade e o que o compõe. Continuaremos neste sentido.

No próximo capítulo, será feita uma incursão à dimensão mais teórica dos identitarismos. Primeiro, serão analisados o subjetivismo e o socioconstrucionismo que se encontram no seio dos identitarismos como elementos formadores relevantes. Então, abordaremos o pensamento filosófico dos três identitarismos atualmente mais relevantes. Estes são, de forma geral, permitidos, integrados e mesmo estimulados pelo mainstream cultural, intelectual e político, especialmente em países ocidentais: 1) mulheres e o feminismo; 2) gays, bissexuais, transgêneros e o ativismo LGBT; 3) negros e o ativismo negro e/ou antirracista.

7. ARCABOUÇOS TEÓRICOS IDENTITÁRIOS: MULHERES, LGBT E NEGROS

A início, vamos considerar as escolhas feitas neste trabalho a respeito de quantos, quais teorias e movimentos identitários analisar e em que profundidade fazê-lo. A seleção por três esbarra na necessidade prática de um recorte modesto. Quais escolher, um critério qualitativo, merece atenção: foram consideradas a importância, influência cultural, política e as raízes históricas comuns na década de 1960 — na qual este estudo esbarrou constantemente. Deste modo, pareceu natural a escolha pelos ativismos (como denominados à época) feminista, gay e negro — também por seus entrelaçamentos interseccionais desde a teoria, além de relevância enorme e crescente na contemporaneidade.

Outro motivo para a escolha: os identitarismos associados a mulher, LGBT e negro não são apenas aceitos, mas comumente apoiados de várias formas pelos principais atores das elites política, financeira, tecnológica e intelectual da sociedade; em especial, no Ocidente. A penetração dos três referidos identitarismos nas artes, cultura, filosofia e política atuais é dificilmente superestimada, como ficará mais evidente neste capítulo — e no próximo.

Por fim, quanto à profundidade possível e útil aqui: conheceremos, mais adiante, algumas das ideias essenciais aos três identitarismos na extensão em que nos auxiliem a compreender a crise de narrativas da pós-modernidade. Apesar de que a complexidade teórica na origem dos identitarismos não torna viável abarcar todos os seus elementos aqui, será possível frisar os basilares. Entre os mais notáveis e recorrentes estão: 1) o pensamento crítico e neomarxista conectado, sobretudo, à Teoria Crítica da primeira fase da Escola de Frankfurt; 2) a perspectiva pós-estruturalista, em usos criativos da linguagem, desconstrução de padrões anteriores e hermenêutica revisitada; e 3) interações entre identitarismos e estudos críticos na área de educação, já mostradas no capítulo anterior. Por estas razões, abordamos esses três itens previamente.

Conforme mencionado, há outros elementos de alguma relevância para os identitarismos, como os estudos críticos britânicos e, em alguns casos, de autores como Gramsci, Habermas e Lacan — todos à altura de estudos posteriores. No entanto, por uma questão de priorização e viabilidade, foram escolhidas aquelas três referências como centrais ao estofo intelectual dos identitarismos. Isto ficará mais claro neste capítulo.

Antes de adentrarmos as teorias identitárias, porém, ficará uma análise preemptiva: uma tentativa de rastreamento da origem do subjetivismo presente na filosofia associada à pós-modernidade, bem como elementos em torno da ideia de construção social. Isto será feito apesar

das conexões já realizadas entre identitarismos e arte, cultura e filosofia nos capítulos anteriores. Também por isso, a análise a seguir não será exaustiva.

7.1. Sobre subjetivismo e construção social na pós-modernidade

A fenomenologia, especialmente a husserliana, deixou seu sinal na pedagogia crítica e em alguns frankfurtianos, conforme visto. Adorno escreveu sua tese de doutorado sobre a fenomenologia de Husserl (JAY, 1973, p. 24). Herbert Marcuse, pai da Nova Esquerda e influência importante para os identitarismos, estudou com Husserl e Heidegger (ibid., p. 28), que o marcaram bastante (ibid., p. 71). Husserl ainda apoiou sua entrada na Escola de Frankfurt (ibid.). Este influxo também foi relevante no caso da filósofa estadunidense, ativista de esquerda e das causas feminista e negra Angela Davis, que foi aluna de Marcuse (DAVIS, 2016, p. 11), além de sua orientanda — abordaremos Davis mais adiante. Mas vamos buscar as raízes do subjetivismo marcuseano além de Husserl, a quem voltaremos ao fim desta incursão.

Um dos principais teóricos sobre a tradição da Escola de Frankfurt, o crítico Douglas Kellner escreveu em 1999 o artigo *Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity* (“Marcuse e a busca pela subjetividade radical”). No texto, Kellner parte da proposta marcuseana, com elementos de Nietzsche e Freud, que “[...] postula uma subjetividade corporal, erótica, de gênero, social e estetizada que supera o dualismo mente-corpo” (KELLNER, 1999, p. 1). O crítico vê a subjetividade de Marcuse como um projeto que desafia formas limitadas e opressivas e se reconstrói, de modo a “[...] fornecer concepções das condições subjetivas para mudanças sociais radicais e de agência para promover a *transformação individual e social*” (ibid.; ênfases minhas).

Kellner contrapõe a subjetividade marcuseana ao entendimento modernista, que o autor alinha a idealismo e essencialismo, bem como a Descartes, Kant e, mais ao limite, já mesmo à fenomenologia de Husserl — em teoria, transcendida, neste sentido da subjetividade, pelo aluno Marcuse (ibid., p. 1–2). Em resposta à subjetividade modernista, veio outro parâmetro, onde se inseririam Marcuse e, segundo Kellner, pós-estruturalistas e pós-modernistas. Todos esses questionariam, como já vimos, as ditas pretensões universalistas (ou universalizantes) anteriores. A seguir, também se percebe a importância do uso da linguagem, a partir de Nietzsche e de uma perspectiva pós-estruturalista, para afirmação do sujeito e/ou da subjetividade, algo integral aos identitarismos. É o caso de termos como *latinx*, *negres* e a ideia de pronomes neutros ou não binários (p. ex.: *elu/delu*; *ile/dile*), escolhidos e usados por cada pessoa: pequenos impérios linguísticos subjetivos da vontade de poder.

Mais recentemente, teóricos pós-estruturalistas e pós-modernos atacaram as pretensões universalizantes do discurso do sujeito, sua postulação de uma (falsa) unidade, sua assunção de um status centrado e fundamentado como um eixo para sistemas filosóficos ou reivindicações de conhecimento, e sua autocerteza transparente do *'cogito'* de Descartes à fenomenologia de Husserl. Seguindo Nietzsche, os pós-estruturalistas viram o sujeito como um efeito da linguagem, construído de acordo com as formas da gramática (ou seja, sujeito/predicado) (KELLNER, 1999, p. 2).

Kellner reforça que Marcuse — que teria antecipado algumas críticas pós-estruturalistas ao sujeito (ibid., p. 3) — estaria engajado na busca por uma subjetividade revolucionária, por uma sensibilidade que se revoltaria contra a sociedade existente, na tentativa de criar um mundo novo (ibid.). O crítico acrescenta que a proposta da Escola de Frankfurt e, particularmente, de Marcuse para atacar os conceitos existentes e revisar a ideia de subjetividade é potente o bastante para encontrar-se (e somar) com as críticas pós-estruturalista, pós-modernista, materialista e feminista (ibid.). O caminho estaria aberto, a partir daí, para novas sínteses.

Em conclusão, Kellner entende que as críticas à subjetividade lançadas por todos aqueles indivíduos e grupos nos levaram a “[...] repensar a problemática de sujeito e agência, e nos ajudaram a pensar e conceituar várias dimensões de experiência e ação negligenciadas em relatos tradicionais [...]” (ibid., p. 19). No lugar das concepções excessivamente racionalistas, essencialistas, idealistas e metafísicas de subjetividade, finaliza Kellner, “[...] as críticas contemporâneas do sujeito fornecem o ímpeto e a ocasião para desenvolver concepções mais críticas e criativas da subjetividade pós-metafísica” (ibid.). Quanto ao fim da citação, talvez possamos considerar por “subjetividade pós-metafísica” o entendimento atualizado da subjetividade em um mundo depois de Nietzsche: com a “morte” da transcendência divina e a secularização crescente da sociedade, fica enfatizada a afirmação terreal ou mundana da vontade humana.

Apesar de Marcuse haver, de certa forma, ido além de Husserl na questão da subjetividade — de acordo com Kellner — fica o registro do historiador frankfurtiano Martin Jay de que, na tentativa de se desvencilhar do que viam como um marxismo ortodoxo, os intelectuais da Escola de Frankfurt buscaram novas referências para revigorar suas ideias já na década de 1920, ainda que se mantivessem fundamentalmente marxistas (JAY, 1973, p. 44). “Como outros contribuintes do século XX para a revitalização do marxismo — Lukács, Gramsci, Bloch, Sartre, Merleau-Ponty — eles [os intelectuais frankfurtianos] foram influenciados em um estágio inicial de suas carreiras por filosofias mais subjetivistas e até idealistas” (ibid.; observação minha).

Jay ainda vê o que chamaremos aqui de uma espécie de guinada ontológica marcuseana, no entorno de 1937, no sentido de uma “teoria de identidade” (ibid., p. 60) com base racional, indo contra preceitos da maioria de seus pares (ibid., p. 60–61). Também Adorno (2009, p. 157–158), em seu “Dialética negativa” [1966], ao refletir sobre a relação entre identidade, subjetividade e objetividade, carimba: “A crítica realizada à identidade dirige-se de maneira tateante para a preponderância do objeto. Mesmo quando o contesta, o pensamento da identidade é subjetivista” (ibid., p. 157).

A relação do próprio marxismo com o sujeito e a subjetividade foi explorada pelo filósofo Ernest Gellner em seu livro *Postmodernism, Reason and Religion*, de 1992 (“Pós-modernismo, razão e religião”). Na obra, o autor critica o que chama de “relativismo-subjetivismo”, que associa ao pós-modernismo (GELLNER, 1992, p. 45–47). O filósofo sugere, assim, que a tendência ou ênfase às subjetividades viria acompanhada de um relativismo hermenêutico e mesmo científico (ibid., p. 47). Possivelmente, porque a impossibilidade de que todas as subjetividades se manifestem ou sejam levadas hermeneuticamente em conta apenas torna um campo de ideias caótico, relativizando possibilidades de ordenação e pretensos padrões e referências.

Em tom crítico, Gellner parte da ideia de que o marxismo “[...] orgulhosamente alegou ser ‘científico’ e, de fato, constituir a culminação final da aplicação da ciência à sociedade e a questões morais. Certamente afirmava estar de posse da verdade objetiva” (ibid., p. 31). Haveria um paradoxo, entretanto, enxergado assim por Gellner: “Mas o resultado estranho de tudo isso foi que o marxismo tendia a se aproximar, não de um materialismo histórico, mas de um subjetivismo histórico, seus praticantes tornando-se enormemente hábeis em invocar os estratégias filosóficas que negam a objetividade” (ibid., p. 32).

No capítulo “Marxismo e subjetividade” do livro “O que é a subjetividade” (2015), publicado a partir de conferência que o filósofo e dramaturgo francês Jean-Paul Sartre concedera no Instituto Gramsci, em Roma, no ano de 1961, encontramos alguns pontos de contato com Gellner — a despeito de suas diferenças. Sartre entende que “[s]e a filosofia marxista for considerada superficialmente, poderá receber o nome de pan-objetivismo, isto é, que o dialético marxista só se interessa, aparentemente, primeiro pelo que é realidade objetiva [...]” (SARTRE, 2015, p. 27). No entanto, Sartre discorda do que entende, por exemplo, como a visão sobre Marx muito mais superficial e objetivista de Lukács (ibid., p. 29–30).

O filósofo francês parte de trechos de Marx e considera que mesmo o trabalho como objetivação pela reprodução da vida tem algo por trás, ameaçado pela necessidade de trabalhar. O autor chega a usar a expressão “transcendência” (ibid., p. 31), mas como “um além”, “que

está fora dele”, “que não está em si” (ibid.). O que é? Diz Sartre: “A resposta evidente é o organismo biológico prático ou, se preferirmos, na medida em que esse termo nos interessa por sua subjetividade, a unidade psicossomática” (ibid.). Ou seja, há uma objetividade sustentada por algo que “escapa ao saber” (ibid., p. 32). Este algo que escapa ao saber, a partir de Sartre, pode resumidamente bem ser chamado de subjetividade — mas tateada, aqui, como certo biologismo psicossomatizado ligado ao termo transcendência.

De volta a Gellner, o filósofo entende que, posteriormente à “pseudo-objetividade” marxista (GELLNER, 1992, p. 37), a Escola de Frankfurt viria com sua dura crítica ao positivismo e ofereceria um caminho. Para Gellner, todavia, a alternativa frankfurtiana seria, ainda que de modo mais sofisticado do que no marxismo, outra falsa visão objetiva. Esta apenas serviria para disfarçar o subjetivismo dos intelectuais — suas intuições e percepções particulares sobre a realidade — desde um “método crítico” (ibid., p. 34), provável referência à Teoria Crítica.

Na prática, os frankfurtianos e seus seguidores, libertos [...] de qualquer tediosa e superficial investigação positivista de fatos, deram-se licença para revelar suas próprias revelações ou intuições privadas relativas tanto ao profundo quanto ao ideal. A Alternativa foi evocada por hocus-pocus, prestidigitação e palavreado. Mas eles pelo menos fingiram que tinham um método para fazê-lo, e assim eles apoiaram o ideal de objetividade e método da boca para fora, mesmo que pecassem contra ele na prática. *Nenhum 'método crítico' realmente existia, mas a pretensão de que existia era um elogio que o subjetivismo prestava à objetividade* (ibid.; ênfases minhas).

Finalmente, em um terceiro degrau a respeito de inclinação subjetivista após o marxismo e os frankfurtianos, Gellner vê, ainda além, o grupo que denomina “pós-modernistas” (ibid., p. 35). Segundo o filósofo, a exemplo dos frankfurtianos, os pós-modernistas repudiam o positivismo rasteiro de fatos alheios ou estranhos [*extraneous*], erroneamente usados como o caminho para a percepção da realidade. No entanto, diferentemente dos frankfurtianos, os pós-modernistas “[...] não o substituem mais por um caminho alternativo (obscuramente especificado), mas pela afirmação de que tal caminho não existe, não é possível ou necessário ou desejável. Não é a objetividade superficial que é repudiada, mas a objetividade como tal. [...]” (ibid.).

Gellner conclui em tom de chacota a respeito da multiplicidade de significados potencialmente contida na proposta pós-modernista. A chamada “verdade hermenêutica”, a partir da ironia do autor, “respeitaria” as subjetividades de todos os envolvidos em, por exemplo, um processo qualquer de produção de sentido:

A verdade objetiva deve ser substituída pela verdade hermenêutica. A verdade hermenêutica respeita a subjetividade tanto do objeto da indagação quanto do inquiridor, e mesmo do leitor ou ouvinte. De fato, os praticantes do método estão tão profundamente, tão ansiosamente, imbuídos tanto pela dificuldade quanto pela indesejável transcendência dos significados — de seus objetos, de si mesmos, de seus leitores, de qualquer pessoa — que, no final, tendem a ser dados poemas e homilias sobre os círculos trancados de significados em que todos estão presos, dolorosamente e prazerosamente (ibid., p. 35).

De modo a concluir este pequeno estudo sobre as fontes do subjetivismo (e, em parte, do relativismo) no contexto pós-modernista e dos identitarismos, voltemos ao início: à fenomenologia de Husserl como possível semente de certo subjetivismo. Apesar de Marcuse, segundo Kellner, ter ido além de seu professor neste particular, a fenomenologia husserliana pode ser interpretada como uma que também favorece entendimentos subjetivistas. No volume 49 da *Analecta Husserliana*, o filósofo Arasu Balan publicou o texto *Subjectivism and Phenomenology*, ou “Subjetivismo e fenomenologia” (BALAN, 1996, p. 239–249), um estudo sobre o tema.

Balan admite a natureza contraditória das ideias na vizinhança do objetivismo e do subjetivismo relacionadas à obra de Husserl (ibid., p. 239), além do risco de tentar simplificar elementos tão complexos. O autor compreende que, por seu rigor, a fenomenologia seria consideravelmente objetivista. Por outro lado, a respeito da forma como considera, por exemplo, obras de arte plástica ou literárias, haveria tendências subjetivistas (ibid.). Balan ainda faz algumas comparações entre as percepções de imagens para Sartre e, do outro lado, os fenômenos para Husserl (ibid., p. 246). O entendimento do filósofo alemão sobre a intencionalidade, segundo Balan, coloca-o mais perto de valorizar as subjetividades (ibid.).

A produção tardia de Sartre, de sua parte, traria uma “celebração do subjetivismo” (ibid., p. 247). Apesar de reconhecer as ambiguidades sobre a subjetividade dentro da fenomenologia husserliana, Balan termina por marcá-la, desde seus textos, como estimulante a inclinações subjetivistas: “Husserl e o Heidegger em sua produção inicial [*early Heidegger*] que se opunha à coisa-em-si rejeitam um objetivismo rigoroso. Seus textos validam o subjetivismo na medida em que as coisas são sempre percebidas em sua totalidade referencial” (ibid.; observação minha).

O filósofo estadunidense Lester Embree foi um pouco além no artigo *Phenomenology and Social Constructionism: Constructs for Political Identity* (“Fenomenologia e socioconstrucionismo: construções para a identidade política”), de 2009. No texto, o autor avalia o que denomina de construções sociais: aspectos associados a raça, sexo, gênero, entre outras dimensões identitárias já ligadas à política. Embree rastreia a história das ideias por trás

das “raízes do socioconstrucionismo” (EMBREE, 2009, p. 127). O autor passa por outros estudiosos da área, como Peter Berger, Thomas Luckmann e do professor de ambos, o filósofo austríaco Alfred Schutz — e chega, enfim, a Edmund Husserl.

A partir de Husserl em *Cartesian Meditations* [1931]/(1999), Embree compreende que o filósofo alemão teria, de certa forma, acenado na direção do socioconstrucionismo desde um processo que parte do ego, mas caminha na direção de atividades intersubjetivas (EMBREE, 2009, p. 129). Ao buscar Husserl na referida obra, na quarta meditação, temos que o autor explora a ideia de gêneses ativa e passiva de significados em dado contexto temporal. Se focarmos a gênese ativa, temos, pelo filósofo alemão, que “[a] constituição transcendental de tais objetos (objetos culturais, por exemplo), em relação às atividades intersubjetivas, pressupõe a constituição antecedente de uma intersubjetividade transcendental [...]” (HUSSERL, 1999, p. 78). O ego transcendental, eideticamente relacionado ao ego humano, é também chamado pelo autor de “o universo de possíveis formas de processos subjetivos” (ibid., p. 73).

O filósofo Stanley Riukas escreveu no volume 59 da *Analecta Husserliana* especificamente sobre o conceito de ego transcendental, admitindo sua complexidade e importância central para Husserl. Em tom crítico, Riukas empurra Husserl na direção de Descartes, por contraditório que pareça: se Descartes “queimou a ponte” entre, grosso modo, a transcendência e a realidade mundana, Husserl, à primeira vista, fez o oposto (RIUKAS, 1999, p. 502–503). Isto, porque Husserl manteve conectados, por meio do artifício metodológico da redução eidética, os egos transcendente e natural (ou humano). No entanto, segue Riukas,

[...] uma vez que a função transcendental da mente é distinta e até separada da função do ego ou da mente em sua atitude natural, tudo o que o ego realiza por meio da obtenção de conhecimento superior ou científico enquanto funciona transcendentalmente, ele não tem como transferi-lo ou comunicá-lo ao mesmo ego enquanto funciona dentro dos limites da atitude natural. O abismo entre as duas funções é aparentemente intransponível. Caso contrário, as duas funções deixariam de ser duas funções distintas e se tornariam uma, o que tornaria a distinção entre o ego transcendental e o ego em sua atitude natural vazia de qualquer sentido (ibid., p. 503).

Se a conclusão de Riukas procede, Husserl estaria mais perto do *cogito* de Descartes, pelo menos no aspecto analisado (ibid., p. 504). Ainda que por caminhos consideravelmente diferentes, ambos cairiam em uma similar ênfase de inclinação subjetivista ao “ego como o agente e a causa de todas as atividades ou eventos psicológicos ou mentais” (ibid.).

O psicólogo social estadunidense Kenneth Gergen é pesquisador do construtivismo e do socioconstrucionismo há décadas. Em *Social Construction in Context* (2001; “Construção social em contexto”), o autor entende o movimento de política identitária (ou política de

identidade; *identity politics*) como a mudança política mais significativa em seu país em 30 anos, indo além da disputa desde partidos. “Evitando o sistema tradicional de dois partidos, as afiliações políticas estão alinhadas com a identidade social de uma pessoa — afro-americana, mulher, gay, hispânica e assim por diante” (GERGEN, 2001, p. 6). Gergen caracteriza a relação entre construção social e política identitária como “[...] um par de amantes desafortunados [...]. Não é um relacionamento fácil, mas é um relacionamento em que a intimidade profunda deu origem a uma série de movimentos extremamente influentes em todo o país [Estados Unidos]” (ibid., p. 169; observação minha).

O autor ainda traz alguns elementos que ajudam a compreender a relação entre identidade individual e identidade grupal nos identitarismos: “Esses grupos marginalizados geram uma identidade autodesignada (consciência de grupo) que é instanciada pelas identidades individuais de seus constituintes” (ibid.). A razão principal para esta relação difícil, mas vívida, entre socioconstrucionismo e identitarismo, de acordo com o psicólogo, é multifacetada: “Entre elas, a mudança generalizada na direção da *construção social no meio acadêmico* forneceu uma poderosa *base justificadora* para o *ativismo político e moral*” (ibid., p. 170; ênfases minhas). Gergen destaca que o momento anterior à ascensão dos identitarismos e da construção social na academia se resumia a uma “postura positivista-empirista” (ibid.), com a função investigativa de determinar o que seria objetivamente verdadeiro. A postura tradicional, de acordo com o psicólogo, entendia que “[o] compromisso moral e ideológico ofusca a busca, [...], gerando viés e desinformação (‘a erudição adequada é sobre a verdade, não sobre o bem’)” (ibid.).

Há, porém, um novo entendimento que extrapola a pretensa neutralidade política anterior ao abraçar, de uma vez, causas e ativismos abertamente — e, em muitos casos, intensamente. Vemos aqui, novamente, a mudança transparente do *telos* da filosofia no sentido da ação concreta, social e política sobre a sociedade desde um argumento que se pretende moral. Os identitarismos seriam exemplos desta inclinação, alinhados à ideia de construção social:

Não apenas os discursos de verdade, objetividade e racionalidade deixaram de ser retóricas dominantes, mas seus pretendentes pareciam culpados de ignorância (falta de reflexão sobre a ideologia implícita) ou exploração (mascarar a ideologia interesseira sob o manto da neutralidade). O assalto construcionista, então, levou a uma lenta deterioração da autoridade, com a liberação simultânea da investigação política e moralmente investida. Se o trabalho profissional de alguém é inevitavelmente político, como raciocinam os construcionistas, então o acadêmico está munido de um *telos* novo e inspirador. [...] o processo de geração de conhecimento torna-se ele mesmo um meio de criar a boa sociedade (*Women’s Studies*, *Black Studies* e *Queer Studies* são exemplares desse impulso). Assim, o construcionismo não apenas ajudou a incitar o impulso político, mas também gerou um poderoso conjunto de instrumentos para a crítica social (GERGEN, 2001, p. 170).

A cultura que se vem criando em torno dos identitarismos há décadas e, de forma mais intensa, nos últimos anos, inclui mas, certamente, não se limita ao que vimos até agora. Tal cultura é por vezes denominada *woke culture*, ou cultura desperta; ainda, *wokeness* — algo como despertar. A ideia geral seria a de uma cultura que desperta as pessoas para as injustiças sociais; em particular, as que atingem os grupos identitários primários (mulheres, LGBT e negros ou não brancos). Mais do que isso, *wokeness* — ou a *woke culture* — levada adiante move as pessoas na direção de adotar vocabulário, premissas, posições políticas e mesmo o ativismo político associado à cultura.

Woke foi, inclusive, atualizado no dicionário Oxford em inglês, no ano de 2016; agora, se associa a estar alerta a injustiças de cunho racial e social (OED, 2017). Este significado foi ainda, em parte, rastreado pelos peritos de Oxford até a década de 1960 (ibid.), o que reforça o conteúdo visto aqui sobre o decênio e sua importância. Outros dois termos do vasto e sempre crescente glossário *woke* ou diversitário são os acrônimos BIPOC (*black, indigenous and people of color*; negros, indígenas e pessoas de cor); e BAME (*black, asian and minority ethnic*; negros, asiáticos e minorias étnicas).

A partir daqui, finalmente exploraremos, na ordem a seguir, um pouco dos principais autores e ideias associados aos três maiores exemplos contemporâneos de identitarismos: 1) mulheres e o feminismo; 2) gays, bissexuais, transgêneros e o ativismo LGBT; 3) negros e o ativismo negro e/ou antirracista. A tendência socioconstrucionista, que se mistura à própria politização das identidades e das subjetividades, encontra-se cristalizada, por exemplo, na clássica afirmação feminista “O pessoal é político”, escrita em 1969 e publicada em 1970 (HANISCH, 1970, p. 76). Partiremos daqui.

7.2. Pensamento feminista: algumas ideias essenciais

A origem da frase famosa “O pessoal é político” revela ser curiosa: surgiu como o título de um artigo da ativista Carol Hanisch para a primeira publicação do Movimento de Libertação das Mulheres (*Women’s Liberation Movement*) de Nova Iorque, que congregava escritos de feministas radicais (HANISCH, 1970, p. 76–78). No entanto, como Hanisch disse ao refletir sobre o documento original em 2006, o título não fora dado por ela, mas provavelmente escolhido pelas editoras da revista: Shulamith Firestone e Anne Koedt (HANISCH, 2006, p. 1), duas ativistas do movimento. À época, no entorno de 1970, estava em curso a chamada segunda onda do feminismo e de suas buscas e conquistas.

“O pessoal é político” tornou-se símbolo e lema tanto do feminismo quanto do feminismo radical ao longo das décadas. Chegou mesmo a transbordar para outros identitarismos, como para o feminismo negro (TAYLOR, 2017, p. 8 e 20); este se diferencia de forma pronunciada do feminismo mais tradicional, que seria focado nas mulheres brancas (ibid., p. 20). A situação de atritos e dissensões internas ao feminismo, entre mulheres brancas e negras, terá consequências importantes, que veremos um pouco adiante. A própria pulverização do feminismo em feminismos e em teorias feministas variadas é mais um indício pós-modernista e consequência parcial do pós-estruturalismo relevante ao contexto. O uso do termo no singular, aqui, será — em muitos casos — apenas por simplificação.

Em seu artigo, Hanisch parte do contexto, à época, do “[...] debate de Esquerda comumente mencionado — a saber, ‘terapia’ versus ‘terapia e política’. Outro nome para isso é ‘pessoal’ versus ‘político’ [...]” (HANISCH, 1970, p. 76). Hanisch diz que se ofende com a ideia de que mulheres precisam de terapia e, por isso, prefere trocar a palavra por “pessoal”. Com uma frase simples, a ativista faz ecoar, novamente, a ideia de transformação da realidade: “Nós precisamos mudar as condições objetivas, não nos ajustarmos a elas. Terapia é ajustar-se à sua alternativa pessoal ruim” (ibid.).

A autora reflete sobre o que poderia acontecer se os movimentos da mulher e negro parassem de se culpar (ibid.) para agir e entende que as mulheres têm muito mais a acrescentar ao pensamento de Marx, Lênin, Engels, Mao e Ho Chi Minh (ibid., p. 77). A ideia mais importante de Hanisch e que deu origem ao título, entretanto, parte de suas considerações em reuniões com outras mulheres do movimento: “Uma das primeiras coisas que descobrimos nesses grupos é que os problemas pessoais são problemas políticos. Não há soluções pessoais neste momento. Só existe ação coletiva para uma solução coletiva” (ibid., p. 76).

Nesta conjuntura da segunda onda do feminismo, entre 1960 e 1970, a estudiosa feminista Judith Grant insere sua análise *Feminism and Critical Theory* (“Feminismo e Teoria Crítica”), dentro de texto em que aborda a epistemologia por trás do movimento. Grant (2016, p. 238) sugere compreender a teoria feminista “como um tipo de teoria crítica” (ibid.), por conta da relação tensa que o feminismo tem com a ideia de experiência. Como a teoria crítica frankfurtiana, o feminismo concede especial atenção à relação entre conhecimento e poder, além de “[...] uma conexão explícita entre teoria e justiça social” (ibid.).

Conforme vimos, os ataques à busca por neutralidade, objetividade e ao universalismo (relacionadas à oposição ao positivismo) contidos na Teoria Crítica também se coadunam com o pensamento identitário. Mais do que isso: os elementos marxistas e neomarxistas, como veremos daqui em diante, marcam todos os identitarismos fortemente. Deve-se lembrar que a

Teoria Crítica, sobretudo a associada à primeira geração frankfurtiana, é também — conforme vimos anteriormente — um entendimento neomarxista da realidade, de opressões e poder, com inevitáveis resquícios marxistas. O importante legado da Teoria Crítica para o feminismo, especialmente com Horkheimer, é destacado por pares em estudos na área (WANZO, 2016, p. 653; SCHULTZ, 2006, p. 379–381) e detalhado aqui por Grant:

Em oposição à “teoria tradicional”, que pretendia ser uma ferramenta neutra de conhecimento, o filósofo alemão Max Horkheimer definiu a teoria crítica, primeiro, como tendo por objetivo a justiça social e, segundo, como autoconsciente sobre seu próprio lugar no fluxo de história, teoria e poder. Enquanto a teoria tradicional sustenta o mundo como ele é, ao mesmo tempo que reivindica neutralidade, as categorias de análise da teoria crítica emergem como “críticas do presente”. [...] Horkheimer iniciou uma tradição na teoria crítica que certamente era pertinente às feministas continentais e anglo-americanas na atenção à vida cotidiana, formação de consciência, questões de identidade e autenticidade, conhecimento em sua relação com o poder e a ideia de experiência (GRANT, 2016, p. 238).

Não é o objetivo do restante deste capítulo recuperar densamente as histórias de cada um dos movimentos identitários abordados, mas enfatizar ideias e pensadores mais relevantes de 1960 em diante. Mesmo assim, um breve histórico das lutas ligadas ao feminismo é útil. O livro *No Turning Back: The History of Feminism and The Future of Women* (“Sem volta: a história do feminismo e o futuro das mulheres”) foi publicado em 2002 pela historiadora e estudiosa do feminismo Estelle Freedman. A autora parte da origem do termo (na qual esbarramos em outro capítulo), associando *féminisme* à França de 1880 (FREEDMAN, 2002, p. 3) e a socialismo e radicalismo, em meio a controvérsias (ibid.). Apesar de a Europa de 1900 já contar com as autodenominadas “socialistas feministas”, a etiqueta de feminista era rejeitada mesmo por socialistas que apoiavam a emancipação das mulheres (ibid.). O motivo:

Eles acreditavam que as demandas da classe média por sufrágio e direitos de propriedade não necessariamente se referiam às necessidades das mulheres trabalhadoras por um salário digno e segurança no emprego. As mulheres de classe média também hesitavam em chamar-se feministas, especialmente quando o termo implicava uma reivindicação de direitos universais como cidadãs, em vez de direitos particulares como mães (ibid. p. 3–4).

Já nos EUA, Freedman registra que o conflito sobre o significado político do termo “feminista” rachou o movimento das mulheres no país por quase um século. “Nos anos 1800, o rótulo usual para ativismo da primeira onda [do feminismo] era simplesmente ‘o movimento da mulher’. Junto com os direitos educacionais e de propriedade, muitos de seus participantes vincularam a autoridade das mulheres à maternidade” (ibid., p. 4). No entanto, o momento seguinte do movimento feminista nos EUA, depois de 1910, já trouxe, com uma nova geração,

a rejeição dos argumentos maternais. Em seu lugar, foi favorecida “identidade humana comum das mulheres com os homens como base para a igualdade de direitos”; curiosamente, de certo caráter universalista, útil sob aquela leitura e naquela conjuntura (FREEDMAN, 2002, p. 4). Em 1920, as mulheres conquistaram o voto nos EUA, mas lidaram com grandes desafios políticos nas décadas seguintes. Naquele momento, as mulheres também obtiveram o direito de votar na Inglaterra, em 1928; e na França, Japão, México e China ao fim da década de 1940. O rótulo de “feminista”, entretanto, continuava impopular mundo afora — mesmo entre os mais progressistas e mesmo socialistas (ibid.).

Os anos de 1960, como vimos aqui, mudaram tudo — também segundo Freedman. Com o início da segunda onda do feminismo, as políticas femininas foram revividas sob a bandeira de “libertação das mulheres” (ibid.). O ponto de virada tem a ver com a situação criada depois de duas Guerras Mundiais: na ausência maciça dos homens no mercado de trabalho, e por iniciativa e desejo das feministas, as mulheres passaram a ocupar, gradualmente, mais postos. Com a presença crescente de milhões de mulheres mundo afora no mercado de trabalho (ibid.), elas se tornaram ainda mais importantes para a sociedade em geral. Outro entendimento que pode ser feito é que as mulheres se tornaram valiosas para empresários e políticos. Os motivos: por seu trabalho, propriamente dito; como pagadoras de impostos, aumentando muito a arrecadação estatal; e por provocar, inadvertidamente, a redução média dos salários ao potencialmente dobrar a oferta de mão-de-obra e diluir seu valor para quem contrata. O gênio estava fora da garrafa, e o arranjo trabalhista se estenderia pelas décadas seguintes, até a contemporaneidade.

De 1980 em diante, o movimento e as ideias feministas se tornariam muito mais abrangentes e relevantes culturalmente, apesar do termo nunca chegar a ser exatamente popular (FREEDMAN, 2002, p. 5). Vale lembrar que este apego notável à importância das etiquetas e questionamentos sobre as próprias categorias de “mulher” e de “feminino” remetem fortemente a elementos pós-estruturalistas (em voga naquele momento) contidos nas teorias e movimentos feministas. Em artigo sobre o feminismo acadêmico, a professora de Teoria Feminista Clare Hemmings, a partir de várias outras autoras da área, descreve como uma invasão a entrada do pós-estruturalismo na academia feminista (HEMMINGS, 2006, p. 22–23, 25 e 27). A professora indica como a perspectiva pós-estruturalista e desconstrucionista também estaria por trás de atritos na comunidade acadêmica, especialmente dos EUA e Reino Unido, sobre o uso de termos como *Gender Studies* e *Women Studies* (ibid., p. 27). Em português: Estudos de Gênero e Estudos Femininos ou da Mulher.

A década de 1990 seria marcada pelo início da terceira onda do feminismo. Dali em diante, as tensões e cisões internas, como no caso das feministas negras, ecofeministas, feministas cristãs e feministas judias (FREEDMAN, 2002, p. 6), se amontoaram; isto é coerente com a fragmentação de narrativas na pós-modernidade. Tais dialéticas (em sentido hegeliano) intrínsecas ao movimento feminista certamente são, ao mesmo tempo, sua força e fraqueza, mesmo quando há intensos conflitos. Por um lado, o movimento se mantém constantemente oxigenado e em debates internos; por outro, se os laços forem esgarçados excessivamente, algo essencial pode ser perdido. A seguir, buscaremos duas das principais pensadoras e ideias que moldaram o pensamento feminista entre o modernismo e o pós-modernismo.

Autora de talentos espalhados por várias áreas, Simone de Beauvoir (1908–1986) ficou mais conhecida por sua grande influência sobre o pensamento feminista. A filósofa e romancista francesa publicou sua maior obra, *Le Deuxième Sexe* em dois volumes no ano de 1949. A obra foi traduzida para o inglês em 1953 (*The Second Sex*), mas sem alguns trechos; depois de 2009, traduções completas foram feitas para o inglês; e para o português do Brasil, a partir da década de 1960 (“O Segundo Sexo”). A viagem pela mulher como indivíduo, ente histórico e por seu pensamento é vastíssima e inclui biologia, psicanálise, o lesbianismo, a prostituição, o narcisismo e a mulher em todas as idades. Beauvoir, que está mais próxima como filósofa do existencialismo e da fenomenologia (BERGOFFEN; BURKE, 2020), em parte por conta do parceiro de vida, Sartre, passa pelo materialismo histórico. A filósofa rastreia o pensamento de Marx e Engels sobre a família, a mulher e o patriarcado, como visto anteriormente. A autora, frequentemente considerada uma socialista feminista e constantemente a trabalhar com feministas marxistas (ibid.), aprecia os esforços da dupla alemã, mas os considera insuficientes e superficiais para explicar a situação histórica da mulher (BEAUVOIR, 1953, p. 81).

A filósofa francesa refina um dos conceitos centrais para o feminismo: o patriarcado. Beauvoir entende que a história da mulher e do patriarcado se cruzam intimamente com a da propriedade privada e do direito de herança (BEAUVOIR, 2010, p. 117). Ao longo da história, a mulher teria que dar ao homem um herdeiro; este permitiria que suas posses, ou seja, propriedades privadas, fossem mantidas ao longo das gerações em sua família. Isto significaria, também, que as crianças, no fim das contas, não pertencem à mulher e mãe, mas ao homem — pai e patriarca (ibid.). A mulher seria apenas um objeto, comparável a gado, a ser usado para procriação. A prole, por sua vez, teria por objetivo maior tão somente a manutenção da propriedade privada de um patriarca ao longo dos tempos. A mulher, de sua parte, historicamente, não tinha direito de herança (ibid.).

A autora também explora o patriarcado nas culturas árabe, muçulmana e judia. Entre os árabes, destaca que meninas, ao nascer, eram por vezes jogadas em buracos (ibid., p. 118); que a mulher muçulmana era tratada como uma escrava presa (ibid., p. 119); e que os judeus repetiam alguns dos costumes dos outros povos, como a poligamia dos homens árabes, que podiam (e ainda podem, em alguns lugares) ter várias esposas (ibid.). Este costume era — e ainda é, onde ocorre — limitado apenas por razões econômicas, voltando para o ponto inicial da filósofa sobre a relação íntima do patriarcado com questões materiais e, especificamente econômicas.

A escritora e ativista feminista estadunidense Betty Friedan (1921–2006) em seu “Mística feminina” [1963]/(1971) também elaborou questões materiais e econômicas sobre a mulher, associadas à sua identidade e papel na sociedade. A escritora associa a mística feminina a todo um histórico de hábitos, expectativas e imposições sociais sobre os vários papéis de uma mulher: “A mística feminina permite e até incentiva na mulher a ignorância da questão de sua identidade” (FRIEDAN, 1971, p. 64).

Neste sentido de questionar a identidade da mulher, o pensamento de Beauvoir que ecoa mais profundamente, inclusive até os dias atuais, foi traduzido para o português como: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. A frase, que abre um capítulo de sua obra maior, segue aqui em contexto completo:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada (BEAUVOIR, 1967, p. 9).

Em entrevista concedida ao jornalista Jean-Louis Servan-Schreiber em 1975 e registrada em vídeo, a filósofa resumiu e explicou o significado da fórmula que, segundo a própria, é a “base de todas as suas teorias” (SIMONE..., 2021):

Ser uma mulher não é um ato natural. É o resultado de uma certa história. Não há destino biológico ou psicológico que define uma mulher como tal. Ela é o produto de uma história, da civilização, primeiro de tudo, que resultou em sua situação atual. E em segundo lugar, para cada mulher individual, [ela é o produto] de sua história, em particular, de sua infância. Isto a determina como mulher. Cria nela algo que não é de modo algum inato, ou uma essência; cria nela algo que tem sido chamado de o “eterno feminino”, ou feminilidade. Quanto mais estudamos a psicologia de crianças, [...] mais evidente se torna que bebês meninas são manufaturadas para se tornar mulheres (ibid.; observação minha).

É possível notar nas palavras da filósofa sobre a mulher uma inclinação que se aproxima de um socioconstrucionismo e contrária ao essencialismo, tanto na passagem de seu livro quanto no trecho da entrevista. Mas não se coloca prontamente qualquer autora, menos ainda uma tão complexa, em uma gaveta como “antiessencialista”, ainda que seu existencialismo acene naquela direção. A perspectiva existencialista de Beauvoir, dada também em *Pour Une Morale De L'ambiguïté* [1947] (em inglês: *The Ethics of Ambiguity*; em português: “A ética da ambiguidade”), trata da possibilidade de construções intencionais da realidade a partir da liberdade subjetiva de cada indivíduo de agir sobre o mundo, em uma lógica de reciprocidade e responsabilidade (BERGOFFEN; BURKE, 2020).

O filósofo estadunidense Gary Gutting, especializado no pensamento francês, nos ajuda a compreender as posições da autora em relação a existencialismo e essencialismo. Gutting registra que não é uma surpresa que Beauvoir rejeite a visão essencialista (sobre um “eterno feminino”, por exemplo). Afinal, esta “[...] contradiz a afirmação existencialista fundamental de que a existência precede a essência, que as escolhas livres de nossa consciência determinam o que somos. [...]”, que também sugere ecos sartreanos (GUTTING, 2001, p. 165). No entanto, continua o filósofo, Beauvoir também rejeita a visão antiessencialista: “Ser mulher, pelo menos em nosso mundo, não é um fato casual, irrelevante para a identidade central de uma pessoa — assim como ser judia, negra ou velha” (ibid.). Ser mulher também não se trataria, portanto, de simples escolha arbitrária, mas também das situações em que a pessoa, querendo ou não, pode se encontrar — de contingências da vida.

Outra informação ajuda a compreender que a filósofa francesa não é uma antiessencialista, embora caminhe nesta direção em alguns pontos. Na conversa referida anteriormente, Servan-Schreiber questiona Beauvoir se as diferenças biológicas entre homens e mulheres, “que são óbvias”, diz o entrevistador, teriam ou não um papel a respeito de como um indivíduo vai ou não agir mais tarde. A filósofa responde: “Certamente, elas têm um papel. Mas a ênfase dada a essas diferenças, a importância que elas assumem, vêm do contexto social em seu entorno” (SIMONE..., 2021). O que Beauvoir fala em seguida, entretanto, esbarra exatamente em um dos pontos de discussão entre elementos mais radicais dos identitarismos feminista e LGBT na contemporaneidade: “Claro, é importante que são as mulheres que ficam grávidas e têm crianças — e não os homens; esta é uma grande diferença” (ibid.).

Para deixar um registro, por ora, de como tal atribuição ocorre entre os referidos identitarismos, veremos trechos do artigo “Como é a gravidez para uma pessoa transmasculina”, de 2021. O texto foi escrito pela enfermeira, doutora e especialista em saúde mental reprodutiva Sarah Toler. No artigo, Toler afirma: “Mundo afora, gravidez e parto são temas permeados por

tradições e expectativas culturais. Para muita gente, essas expectativas são relacionadas à feminilidade, ao ser mulher” (TOLER, 2021). Note-se como sua argumentação parece trazer resíduos, mesmo que não intencionais, de entendimentos de Beauvoir e da mística feminina de Friedan. Mas a enfermeira compreende que tais preceitos culturais associados à biologia já foram transcendidos, inclusive no caso da reprodução humana: “Sim, homens transgênero e transmasculinos podem engravidar. De fato, eles engravidam na mesma proporção que pessoas que se identificam como mulheres [...]” (ibid.). Vale perceber como isto contraria, inclusive, Beauvoir na referida entrevista de 1975, quando a filósofa delimita a gravidez às mulheres em meio a reflexões sobre biologia.

Por registro: em linhas gerais, transgêneros são aqueles indivíduos que se identificam e/ou que sentem ser do sexo oposto àquele com que nasceram e comumente usam elementos estéticos para se aproximar da outra identidade (maquiagem, ajustes no cabelo, na vestimenta etc.). Transexuais, por sua vez, tipicamente passaram por algum procedimento cirúrgico; por exemplo, para a remoção dos seios ou do pênis e testículos. Ambos experimentam, em muitos casos, embora não sempre, tratamentos ou terapias hormonais — outro aceno à realidade biológica. Alguns registros usam apenas o termo “trans”, como em “mulher trans”, o que não concede informações suficientes. Por fim, pode-se concluir ainda que, em teoria, um indivíduo transexual também é transgênero, embora o contrário não seja sempre verdade.

Vamos voltar à frase basilar de Beauvoir, em conclusão a nossa passagem pela autora; mas, agora, desde artigo da filósofa estadunidense e teórica de gênero Judith Butler. A intelectual compreende que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” teve, entre outras repercussões, a distinção (ou revisão da distinção), de uma vez, entre sexo e gênero — e seria uma das grandes contribuições de Beauvoir. Entre as muitas camadas impactadas por essa diferenciação de superfície explicitamente linguística está a ideia de que, para além do sexo anátomo-biológico, há o gênero (ou gêneros). E Butler entende que “[...] gênero é o significado e a forma cultural que esse corpo adquire, os modos variáveis de aculturação desse corpo” (BUTLER, 1986, p. 35). A autora vai além: “No seu limite, então, a distinção sexo/gênero implica uma heteronomia radical de corpos naturais e *gêneros construídos* com a consequência de que 'ser' fêmea [*being female*] e 'ser' uma mulher [*being a woman*] são dois tipos muito diferentes de ser” (ibid.; observações e ênfases minhas).

Dois pontos merecem ser destacados aqui. Primeiro, temos, mais uma vez, meneios na direção do socioconstrucionismo ou, meramente, da ideia de construção social e cultural da identidade. Esses ficam mais evidentes em outra passagem do artigo de Butler, em que a filósofa parte do termo “torna-se” [uma mulher], da frase de Beauvoir, para enfatizar: “Gênero não é

apenas uma construção cultural imposta à identidade, mas, em certo sentido, gênero é um processo de construção de nós mesmos” (ibid., p. 36). Em segundo lugar, é importante grifar que a distinção entre sexo e gênero observada por Butler desde Beauvoir será especialmente relevante no caso das teorias e ativismos LGBT — ou teoria queer. Em particular, para transgêneros e transexuais, conforme o artigo sobre gravidez transmasculina citado anteriormente permite inferir.

É necessário ratificar a impressionante multiplicidade dos feminismos (HARDING, 1993, p. 72), em consonância com o contexto de esfacelamento pós-modernista e pós-estruturalista. A explosão desses feminismos nas mais diversas direções ficou marcada, sobretudo, entre 1960 e 1990. Entre eles: feminismo radical, marxista, liberal, socialista, negro, psicanalítico, igualitário, pós-modernista e pós-estruturalista (DISCH; HAWKESWORTH, 2016, p. 2–3; HARDING, 1993, p. 68). “Preocupações com o subjetivismo e o empirismo do apelo à ‘experiência’ e sobre o essencialismo no apelo à opressão universal das ‘mulheres’ desencadearam debates vibrantes [...]” (DISCH; HAWKESWORTH, 2016, p. 3). O volume da produção acadêmica, também por conta das subdivisões do feminismo, é enorme. Além disso, especialmente depois dos anos de 1990 e em meio à sua terceira onda, as teorias feministas ainda se misturaram aos estudos sobre pós-colonialismo, brevemente abordados aqui.

Na década de 1990, o ‘colonial’ ressurgiu na teoria social, cultural e política. Após o declínio do marxismo, o advento do pós-modernismo/pós-estruturalismo e as teorias culturais pós-marxistas, a teoria pós-colonial ofereceu críticas sofisticadas ao capitalismo, à modernidade e ao colonialismo ocidental. Inspirados por filósofos franceses como Michel Foucault e Jacques Derrida, os teóricos pós-coloniais mudaram os termos com os quais pensar sobre colonialismo, capitalismo e nacionalismo (ibid., p. 7).

O chamado feminismo pós-colonial também surgiu neste contexto e estendeu as teorias feministas a críticas de gênero associadas ao capitalismo e ao alegado eurocentrismo da literatura ocidental. A autora indiana Gayatri Spivak, que se denomina uma “desconstrucionista feminista marxista prática” (ibid.), é destacada pelas estudiosas de gênero e ativistas feministas Disch e Hawkesworth nesta área. Spivak trouxe ao feminismo pós-colonial indagações que, para além do eurocentrismo, indicariam uma opressão mais profunda praticada pelo Ocidente: a chamada “violência epistêmica”, a partir do capitalismo global e do neoliberalismo (ibid., p. 7–8). A violência epistêmica é conceitualizada por Spivak como integral à produção de conhecimento do Ocidente, que silenciaria vozes minoritárias. E que mesmo quando parecem “dar voz aos oprimidos”, os acadêmicos ocidentais estariam, em verdade, reafirmando a

supremacia do Ocidente contra os “bárbaros” do leste (ibid., p. 8). Esta atenção particular a questões epistêmicas é extremamente importante e reaparece em outros identitarismos.

Fica uma reflexão sobre o feminismo e o pós-colonialismo: à primeira vista, ambos talvez pareçam disciplinas ou ideias distantes. Em verdade, têm muito em comum. Por exemplo, a identificação de grupos como oprimidos em contexto ocidental — sejam as mulheres, imigrantes ou refugiados. Os dois também compartilham o ímpeto de crítica e desconstrução de princípios ocidentais variados; e a iniciativa, a partir do elemento anterior, de destruir fronteiras, físicas ou metafóricas. No caso do feminismo, especialmente desde Beauvoir e sob o olhar de Butler (entre outras autoras), derruba-se, por exemplo, a baliza entre sexo e gênero.

Já no pós-colonialismo, eminentemente (ainda que seletivamente) pós-nacional, um dos objetivos é a derrubada gradual ou imediata das fronteiras físicas de certos países. A ideia é que, em tempo, com fluxo de imigrantes e refugiados de países mais pobres para aqueles, seja possível enfraquecer ou acabar com o chamado eurocentrismo. O eurocentrismo, por sua vez, seria um foco excessivo nos amplos padrões estéticos, linguísticos, filosóficos, morais etc. do Ocidente. Não estão em jogo um suposto sinocentrismo da cultura chinesa ou similar no Oriente Médio — menos ainda os passados colonialistas, escravocratas e/ou opressivos de outros povos: o foco é, virtualmente sempre, o Ocidente. Esta é, pois, outra semelhança entre o feminismo e o pós-colonialismo, desde suas raízes em estudos críticos, com elementos pós-estruturalistas e pós-modernistas. Collins (2020, p. 43) ainda registra a conexão entre o feminismo pós-colonial e a interseccionalidade, modelo teórico ligado ao feminismo negro que analisaremos mais adiante.

O estudioso de questões de sexo e gênero Landon Schnabel, em artigo sobre feminismo pós-colonial e ecologias queer, entende que ambos “[...] continuam a fazer dos seres humanos os sujeitos centrais da realidade, fornecem posições políticas criteriosas para fazer julgamentos morais e sugerem objetivos políticos claros” (SCHNABEL, 2014, p. 14), o que também enfatiza a natureza política de ambos. Schnabel chama atenção para a importância de mais adequadamente realizar a “hierarquização das subjetividades” (ibid., p. 15) para selar o projeto político humanista em preparação para outros desafios (ibid.). Ele não entra em detalhes, mas a ideia de hierarquização de subjetividades em um projeto político identitário sugere uma organização de quais subjetividades — ou, no contexto, identidades — seriam mais ou menos importantes. A ideia de hierarquização comumente ronda as teorias identitárias, apesar de não ser abraçada por muitos autores. Talvez porque remeta, no limite, a uma visão no sentido do essencialismo de esquerda criticado por Kincheloe e Steinberg (1997, p. 21), visitado anteriormente, tal que uma identidade pode se associar à autoridade epistemológica e à verdade.

Uma ideia central para o feminismo — e para outros identitarismos — é a *standpoint epistemology*, ou epistemologia do ponto de vista, usada das duas formas no Brasil. A *standpoint epistemology* está fortemente associada a algumas abordagens vistas aqui no entorno feminista quanto a subjetividade e construção social. Note-se que menções mais abrangentes costumam usar a expressão *standpoint theory*, ou teoria do ponto de vista. A filósofa estadunidense Sandra Harding foi quem sugeriu a perspectiva teórica que culmina com uma epistemologia essencialmente feminista. As fontes de que bebe reforçam entendimentos anteriores, inclusive de áreas vizinhas no pensamento crítico:

A perspectiva feminista tem origem no pensamento de Hegel sobre a relação entre senhor e escravo e na elaboração dessa análise nos escritos de Marx, Engels e do teórico marxista húngaro, G. Lukács. Resumidamente, esta proposta defende que a posição dominante do homem na vida social resulta em compreensões parciais e perversas, enquanto a posição subjugada da mulher proporciona a possibilidade de entendimentos mais completos e menos perversos. O feminismo e o movimento de mulheres fornecem a teoria e a motivação para a investigação e a luta política que podem transformar a perspectiva das mulheres em um “ponto de vista” — uma base moral e cientificamente preferível para nossas interpretações e explicações da natureza e da vida social (HARDING, 1986, p. 26).

Harding também informa que a epistemologia do ponto de vista é abertamente parcial (ibid., p. 155) quanto a privilegiar epistemicamente os entendimentos subjetivos de mulheres — ou de feministas — para criar uma nova ciência. Esta tem por objetivo, segundo a escritora, quebrar (ou desconstruir) as dicotomias ocidentais típicas do mundo androcêntrico (ibid., p. 85–88), iluminista e burguês, tais como objetividade/subjetividade (ibid., p. 165) e intelectual/emocional (ibid., p. 142 e 144). Ainda, a autora destaca que assumir tal ponto de vista é um ato fundamentalmente moral e político, não somente intelectual (ibid., p. 149).

As epistemologias do ponto de vista feminista fundamentam uma ciência feminista distinta em uma teoria da atividade de gênero e da experiência social. Ao mesmo tempo, privilegiam as mulheres ou as feministas (os relatos variam) epistemicamente e, no entanto, também pretendem superar a dicotomização característica da visão de mundo iluminista/burguesa e de sua ciência (ibid., p. 141–142).

Anos depois, Harding revisitou o tema para apurar a ideia que ficou conhecida por “objetividade forte” contida em sua epistemologia do ponto de vista. A autora busca por padrões para maximizar a objetividade (HARDING, 1993, p. 69), mas sem o que entende por mistificação objetivista que busca neutralidade sem preocupações com certos valores sociais desde a origem dos processos (ibid., p. 70–71). Para alcançar uma objetividade forte, diz Harding, qualquer procedimento científico precisa buscar as perspectivas (ou subjetividades)

daqueles marginalizados na sociedade e, em particular, deixados de lado pela própria comunidade acadêmica (ibid., p. 69). Para tanto, não poderia haver separação entre ciência, política, ações sociais e moralidade: “Assim, uma objetividade forte exige que os cientistas e suas comunidades sejam integrados em projetos de promoção da democracia por razões científicas e epistemológicas, bem como morais e políticas” (ibid.).

Em texto para a *Harvard Law Review* de 1990, a professora de Direito Katharine Bartlett ajuda a (re)conceituar a epistemologia do ponto de vista feminista no campo jurídico: “A epistemologia do ponto de vista feminista identifica o status da mulher como o de vítima, e então privilegia esse status alegando que dá acesso a uma compreensão sobre a opressão que outros não podem ter” (BARTLETT, 1990, p. 872). A autora faz uma crítica ao essencialismo subjacente nesta definição (que novamente ecoa Kincheloe e Steinberg) tal que o status de vítima concederia autoridade moral e/ou epistemológica. Segue Bartlett: “Duvido que ser vítima seja a única experiência que dá especial acesso à verdade” (ibid., p. 875).

A acadêmica e ativista de gênero Ashley Bohrer, por sua vez, considera que epistemologias do ponto de vista foram elaboradas tanto pelo viés do feminismo marxista, quanto do feminismo interseccional. Ambos esbarram no que Bohrer chama de “privilégio epistêmico” (BOHRER, 2020, p. 64), que consiste na ideia de que determinado grupo tem uma visão mais clara sobre a realidade e suas dinâmicas de poder.

Para Lukács, então, a classe trabalhadora tem um privilégio epistêmico em entender como o capitalismo opera: forçada a entender tanto sua própria situação quanto a negação dessa realidade pela burguesia, a visão de mundo da classe trabalhadora oferece mais clareza, precisão e foco [...] (ibid.).

Bohrer registra que, de forma similar e análoga ao entendimento do autor frankfurtiano, teóricas feministas de diferentes graus de radicalismo e perspectivas propuseram que a mulher, por sua opressão, teria um privilégio epistêmico em relação ao homem (ibid., p. 65). A autora indica que tal situação epistêmica diferenciada incluiria, em teoria, uma visão — a partir de Harding — mais objetiva, clara e precisa da realidade (ibid.).

Novamente, temos uma proposta filosófica inclinada politicamente para a ação social sobre o mundo. Mais do que isso: um projeto epistemológico com elementos políticos, que tende ao subjetivismo e aponta na direção de certo essencialismo. Este conjura uma autoridade epistemológica diferenciada de acordo com a identidade considerada; a hierarquização pode, em teoria, ser um caminho para ordenar níveis de autoridade e poder entre diferentes identidades. Note-se que também se replicam, aqui, ecos de Horkheimer (1978, p. 21) quanto à

lógica não ser independente do conteúdo — ou seja, que a lógica depende (ou pode depender) do conteúdo. Embora tenha aceitação e seja influente até hoje, a teoria (e epistemologia) do ponto de vista também obteve uma reação negativa entre algumas das diversas subdivisões do feminismo, ainda que por razões peculiares. Segue Bohrer:

Mas, apesar de todas as suas vantagens, a teoria do ponto de vista era limitada. As próprias tradições marxista e marxista-feminista da teoria do ponto de vista foram fortemente criticadas por teóricos antirracistas por vários motivos. Em primeiro lugar, ao insistir que todos os membros da classe trabalhadora ou todas as mulheres compartilhavam de um único ponto de vista, essas teorias rudimentares se apoiavam em concepções homogêneas e muitas vezes essencializantes das identidades que consideravam em suas análises (BOHRER, 2020, p. 66).

No entanto, a preocupação com certo essencialismo homogeneizante, tal como atribuído às mulheres pela epistemologia do ponto de vista, não se relaciona a algum refluxo universalista ou à busca por uma verdade não humana da forma mais objetiva e neutra possível. Bohrer menciona o exemplo de Patricia Hill Collins, autora central para o feminismo negro e, especialmente, para as interseccionalidades, que veremos adiante. Collins usa elementos da epistemologia do ponto de vista em alguns de seus trabalhos. No entanto, a feminista negra também destaca como a *standpoint epistemology* reflete o isolamento da mulher branca de classe-média em sua noção de opressão — visão compartilhada por pares (COLLINS, 2000, p. 292; BOHRER, 2020, p. 66; BREWER, 1989, p. 60 e 66).

Ou seja, a questão é que a referida proposta epistemológica não iria longe o bastante para outros grupos, como as mulheres negras e lésbicas. O motivo: por supostamente priorizar determinadas identidades — nomeadamente, mulheres brancas — e assim, curiosamente, criar novas opressões e atritos internos ao movimento feminista. Note-se como há aqui, também, uma crítica renovada ao universalismo: um feminismo “universal”, que busca ser para todas, acabaria por favorecer as brancas (RIBEIRO, 2017, p. 21) em detrimento das negras (e lésbicas), de acordo com o olhar das feministas negras. Concluída nossa passagem inicial pelo feminismo, vamos conhecer um pouco das ideias que alimentam o ativismo LGBT — analisaremos o feminismo negro quando adentrarmos o pensamento negro, mais adiante.

7.3. Pensamento LGBT: algumas ideias essenciais

A historiadora estadunidense Laura Belmonte publicou, em 2021, livro dedicado à história internacional do movimento LGBT — esta não deve ser confundida com a história da própria homossexualidade, muito mais antiga. A autora expõe que organizações formais pelos

direitos LGBT antes da Segunda Guerra Mundial eram raras (BELMONTE, 2021, p. 9). No entanto, existiam subculturas e indivíduos que trabalhavam neste sentido desde o século XIX, ao menos: em Londres, Paris, Amsterdam e Nova Iorque, particularmente (ibid.). Ao mesmo tempo, diz a autora, a ascensão do imperialismo e de um novo modelo médico acerca da homossexualidade contribuiu para aumentar repressões contra gays, inclusive com perseguições públicas, caso do escritor irlandês Oscar Wilde, julgado em 1895 (ibid.).

As décadas seguintes se mostraram tão conturbadas e aterrorizantes — como no caso da perseguição dos nazistas aos gays (ibid., p. 71–72) — quanto, gradualmente, registraram muitos avanços para a luta do movimento LGBT: sociais, culturais, políticos e jurídicos. Em 1951, o sociólogo estadunidense Edward Sagarin, mais conhecido por Donald Webster Cory, publicou obra seminal para o movimento no país e no Ocidente: *The Homosexual in America* (“O homossexual na América”). No texto, Cory examinou a vida gay do ponto de vista de um homem gay (ibid., p. 82) e definiu os homossexuais como um grupo minoritário, merecedor de direitos civis (ibid.). Entre 1945 e 1965, os avanços e propagação do ativismo gay mundo afora foram nomeados pela historiadora como um “Movimento Global Homófilo” (ibid., p. 71).

Belmonte também registra a ambígua relação entre os ativistas LGBT e a esquerda comunista e de outros matizes — a exemplo do que vimos com alguns frankfurtianos e Reich. Foi o caso da Cuba de Fidel Castro, no entorno de 1960–1970. Por um lado, ambos ativistas LGBT e Castro compartilhavam “visões ferozmente anti-imperialistas” (ibid., p. 137). Por outro, uma tentativa de integrar o movimento LGBT a Cuba esbarrou na “hostilidade do regime de Castro em relação aos homossexuais” (ibid.). A Revolução Cultural na China comunista de Mao Tsé-Tung, em 1966, também foi marcada por uma guinada “[...] marcadamente hostil contra a homossexualidade, associando-a a criminalidade, decadência ocidental e impureza ideológica” (ibid., p. 118). A relação entre o ativismo gay e a Rússia é historicamente tensa, mesmo nas décadas seguintes aos anos de 1960 (ibid., p. 151) e até a contemporaneidade.

Depois de 1965, as ações de membros militantes do movimento homófilo (BELMONTE, 2021, p. 109) se tornaram mais numerosas e intensas mundo afora e assinalaram uma fase mais confrontativa do ativismo. O medo de visibilidade, de aparecer para o mundo e afirmar sua identidade, era cada vez menor por parte de gays e lésbicas. E havia a percepção de somar esforços com outros movimentos similares à época — sem, entretanto, descartar a importância da mobilização gay. Isto aconteceu, particularmente, no contexto estudado da ascensão da Nova Esquerda nos EUA, embora também em países europeus, depois da década de 1960.

O movimento dos direitos civis, o movimento das mulheres, o movimento antiguerra, os movimentos estudantis e a contracultura mostraram o poder da ação coletiva e incorporaram o espírito inconformista da época. Mas o heterossexismo e a homofobia persistentes também tornaram evidente a necessidade de um movimento de libertação gay dedicado (ibid.).

No caso do movimento gay estadunidense, o auge dos protestos aconteceu com o episódio que ficou conhecido por Stonewall, em Nova Iorque; em especial, no mês de junho de 1969, após anos de tensões entre a polícia e membros da comunidade gay (ibid.). Aliás, a escolha de junho para celebrar o Orgulho LGBT nos EUA — a ideia vazou gradualmente para boa parte do mundo ocidental — tem aqui sua origem. A proposta foi feita inicialmente em 1999, pelo governo de Bill Clinton; posteriormente, foi atualizada e revigorada politicamente.

Belmonte enfatiza que os fatos da década de 1960 nos EUA também impulsionaram avanços quanto a direitos civis igualitários de gays e lésbicas no Reino Unido, Alemanhas Oriental e Ocidental, Canadá e além (ibid.). Depois de Stonewall, já na década de 1970, um movimento transnacional LGBT, mais coeso e articulado, já se organizava (ibid.): incluía ONGs, conferências, fundações e outros corpos de ação — e de teoria. A história do pensamento LGBT amadureceu de forma importante nas décadas de 1980 e, particularmente, 1990 (STEWART, 2017, p. 63). Viria, em tempo, a ser chamada de teoria queer por Teresa de Lauretis (1991); inicialmente, com foco em lésbicas e gays, nesta ordem — apesar de sua profunda multiplicidade, como no caso dos feminismos. Adotaremos o termo teoria queer, daqui em diante, por sua popularização importante e a título de simplificação.

A teoria queer surgiu, por um lado, como derivação das áreas médica e psicanalítica, segundo o doutor em Estudos de Gênero e CEO da ONG Gendered Intelligence, Jay Stewart (2017, p. 54), em meio a questionamentos de papéis de gênero e identidade. Por outro lado, a teoria queer bebia, desde seu início, de fontes filosóficas na vizinhança do pós-estruturalismo, especialmente de Michel Foucault (ibid., p. 58). O filósofo francês concede estofamento intelectual para as críticas queer sobre o que é natural e/ou normal a respeito de sexo e gênero, conforme vimos de forma sucinta, anteriormente — frequentemente sob o prisma das dinâmicas de poder na sociedade. Foucault também ajuda a teoria queer a questionar, por exemplo, por que a homossexualidade seria “objetivamente” (e institucionalmente, desde estruturas estatais) uma doença, ou um crime (FOUCAULT, 2013, p. 242), em vez de um comportamento socialmente aceitável (STEWART, 2017, p. 59).

Uma das autoras consideradas como central para a teoria queer — e que se apoia regularmente na obra de Foucault — é a antropóloga estadunidense Gayle S. Rubin. A teórica de política sexual e de gênero ficou mais conhecida por suas posições marcantes no ensaio

Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality [1984]/(RUBIN, 2007, p. 150–187), ou “Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade”. Além de abordar a sexualidade abertamente como uma questão política, a antropóloga explora seus limites em vários sentidos. A autora, por exemplo, considera que as “cruzadas morais” (ibid., p. 151) do século XIX ainda afetariam profundamente o comportamento sexual do século XX. Inclusive, quanto à relação entre sexualidade, jovens e crianças:

A ideia de que a masturbação é uma prática doentia faz parte dessa herança. Durante o século XIX, era comum pensar que o interesse “premature” por sexo, excitação sexual e, acima de tudo, liberação sexual, prejudicaria a saúde e o amadurecimento de uma criança. Os teóricos diferiram sobre as consequências reais da precocidade sexual. [...] A noção de que o sexo em si é prejudicial aos jovens foi esculpida em extensas estruturas sociais e legais destinadas a isolar os menores de idade do conhecimento e da experiência sexual (ibid.).

A antropóloga registra que, entre 1940 e 1960 — no pós-guerra — tanto homossexuais quanto comunistas teriam sofrido perseguição do governo dos EUA, assim como “prostituição e obscenidade” em geral (ibid., p. 152). Rubin afirma que, nas décadas seguintes, 1970 e 1980, a pressão continuou: casas de banho gays e bares frequentados por gays foram invadidos e material pornográfico em geral foi recolhido (ibid.). Neste ponto, Rubin foca a atenção sobre o que vê como zelo excessivo na busca por material pornográfico infantil à época.

Por mais de um século, nenhuma tática para atizar a histeria erótica foi tão confiável quanto o apelo para proteger as crianças. A atual onda de terror erótico atingiu mais profundamente aquelas áreas delimitadas de alguma forma, mesmo que apenas simbolicamente, pela sexualidade dos jovens. O lema da campanha de revogação do condado de Dade era “Salve nossas crianças” do suposto recrutamento homossexual. Em fevereiro de 1977 [...], uma súbita preocupação com a “pornografia infantil” varreu a mídia nacional. [...] Em poucas semanas, o governo federal promulgou um projeto de lei abrangente contra a “pornografia infantil” [...] (ibid., p. 153).

A argumentação da ativista contra a legislação que procura banir a pornografia infantil passa por aspectos técnicos e pela liberdade civil sexual. Rubin menciona a NAMBLA (North American Man/Boy Love Association), abertamente a favor do sexo entre adultos e menores de idade, e a American Civil Liberties Union (ACLU), em atividade até hoje. Estas duas seriam as únicas instituições que criticaram os excessos das leis contra a pornografia infantil, conforme o entendimento da antropóloga.

Mas as leis de pornografia infantil definem como obscena qualquer representação de menores nus ou envolvidos em atividade sexual. Isso significa que fotografias de crianças nuas em livros didáticos de antropologia e muitos dos filmes etnográficos exibidos em aulas de faculdade são tecnicamente ilegais em vários estados. [...] As

leis produzidas pelo pânico da pornografia infantil são mal concebidas e mal direcionadas. Eles representam alterações de longo alcance na regulação do comportamento sexual e anulam importantes liberdades civis sexuais. [...] Com exceção da North American Man/Boy Love Association e da American Civil Liberties Union, ninguém levantou um pio de protesto (ibid.).

Para concluir a questão, Rubin aponta os direitistas, neoconservadores e religiosos fundamentalistas como opositores da “educação sexual, homossexualidade, pornografia, aborto e sexo pré-marital” (ibid., p. 153–154). A ideologia direitista conectava, alega a autora, sexo não familiar a comunismo, assim como atacara Alfred Kinsey por certos experimentos sexuais com crianças e algumas atividades da UNESCO nos EUA a respeito de educação sexual (ibid., p. 154). A ofensiva da extrema direita, diz Rubin, se estendeu pelas mesmas razões à organização sem fins lucrativos SIECUS (ibid.; Sexuality Information and Education Council of the United States), ativa atualmente.

A antropóloga coloca ao mesmo lado, como grupos perseguidos: comunistas, homossexuais e amantes-de-meninos (*boy-lovers*, expressão usada para caracterizar adultos que gostam de ter relações sexuais com menores de idade).

É mais difícil para a maioria das pessoas simpatizar com os verdadeiros amantes-de-meninos. Como comunistas e homossexuais na década de 1950, os amantes-de-meninos são tão estigmatizados que é difícil encontrar defensores de suas liberdades civis, menos ainda de sua orientação erótica. Consequentemente, a polícia se banquetou com eles. A polícia local, o FBI e os inspetores dos correios se uniram para construir um enorme aparato cujo único objetivo é acabar com a comunidade de homens que amam jovens menores de idade (ibid.).

Rubin acredita que o marxismo é uma teoria poderosa para descrever desigualdades sociais (ibid., p. 179); entretanto, compreende que é necessário outro caminho teórico para analisar questões mais específicas do que chama de “estrutura social do gênero” (ibid.). A antropóloga também declara que o feminismo não é a última palavra em teoria social e não conseguiria resolver todas as questões deixadas por Marx (ibid.). Para esta finalidade, Rubin sugere outras rotas conceituais: “Outras áreas da vida social, suas formas de poder e seus modos característicos de opressão precisam de seus próprios implementos conceituais. Neste ensaio, defendi o pluralismo teórico e também o sexual” (ibid.; observação minha).

É exatamente aqui — vale lembrar, estamos em 1984 — que fica parte da proposta, ainda inicial, sem nome e difusa, do que viria a ser chamado mais tarde de teoria queer. Trata-se em termos, para Rubin, de uma resposta à ofensiva da direita política contra os movimentos de libertação sexual dos anos de 1960 e início da década de 1970 (ibid., p. 180). Seria necessário, a partir da autora, assumir o aspecto inerentemente político do sexo e posicionar-se.

As guerras sexuais nas ruas foram parcialmente responsáveis por provocar um novo foco intelectual na sexualidade. O sistema sexual está mudando mais uma vez, e estamos vendo muitos sintomas de sua mudança. [...] A década de 1980 já foi uma época de grande sofrimento sexual. Eles também têm sido um tempo de fermentação e novas possibilidades. Cabe a todos nós tentar evitar mais barbárie e estimular a criatividade erótica. Aqueles que se consideram progressistas precisam examinar seus preconceitos, atualizar suas educações sexuais e conhecer a existência e o funcionamento da hierarquia sexual. É hora de reconhecer as dimensões políticas da vida erótica (RUBIN, 2007, p. 180).

Boa parte da argumentação filosófica de Rubin encontra inspiração em Foucault. Também há oposição à ideia de uma hierarquia da normalidade — qual seja, o que é sexo bom e normal, socialmente aceitável. A autora menciona, por exemplo, que a Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade da lista de doenças mentais de seu DSM III (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais), em 1974, “depois de uma longa luta política” (ibid., p. 159). No entanto, continua Rubin, “[...] fetichismo, sadismo, masoquismo, transexualidade, travestismo, exibicionismo, voyeurismo e pedofilia estão firmemente arraigados como disfunções psicológicas” (ibid.).

Para organizar o que entende que, de acordo com a sociedade, seria bom e ruim a respeito de sexualidade, a autora publicou, no mesmo ensaio, dois diagramas. Neles, Rubin listou o sexo “bom”, “normal” e “natural”, que seria, entre outras coisas: sexo casado, não comercial, em privado, monogâmico, sem pornografia e entre pessoas da mesma geração. E o sexo “ruim”, “anormal” e “não natural” que, para a sociedade, de acordo com Rubin, seria, por exemplo: sexo promíscuo, com objetos, no parque (não privado), homossexual, sozinho ou grupal e entre gerações [*cross-generational*] (ibid., p. 158–161; observação minha). Por fim, a escritora planta mais algumas sementes da teoria queer a partir de Foucault. Rubin se afasta da biologia, entendida como prisão — inclusive, com menção a raça — e segue na direção de um socioconstrucionismo bem evidente:

Foucault critica a compreensão tradicional da sexualidade como uma libido natural que anseia por se libertar do constrangimento social. Ele argumenta que os desejos não são entidades biológicas preexistentes, mas que são constituídos no curso de práticas sociais historicamente específicas. [...] *É impossível pensar com clareza sobre as políticas de raça ou gênero enquanto estas são pensadas como entidades biológicas e não como construções sociais.* Da mesma forma, a sexualidade é impermeável à análise política desde que seja concebida principalmente como um fenômeno biológico ou um aspecto da psicologia individual. A sexualidade é um produto humano tanto quanto as dietas, os métodos de transporte, os sistemas de etiqueta, as formas de trabalho, os tipos de entretenimento, os processos de produção e os modos de opressão. Uma vez que o sexo é entendido em termos de análise social e compreensão histórica, torna-se possível uma política de sexo mais realista (ibid., p. 156–157; ênfases minhas).

Outro ponto essencial para a teoria queer, no qual esbarramos aqui ao vislumbrar o feminismo, foi fragmentar e separar os conceitos de sexo e gênero, algo mais evidente com Butler (1986, p. 35; STEWART, 2017, p. 59–60). Esta divisão seria, como relatado, o principal elemento por trás de certos pontos de discórdia entre os ativismos feminista e LGBT. Os conflitos se aprofundam entre ativistas transgêneros, transexuais e o grupo denominado TERF: *trans-exclusionary radical feminists*, ou feministas radicais transexcludentes. A cientista política e ativista feminista estadunidense Kara Dansky não se define assim, mas é uma dura crítica da presença de transgêneros e transexuais em prisões e esportes femininos, por exemplo.

Dansky comentou o caso de uma mulher transgênero (nascida homem) nos EUA, Demetrius Minor, detida na penitenciária feminina Edna Mahan, em Clinton, Nova Jérsei, por homicídio. Minor engravidou duas prisioneiras (CREITZ, 2022). O próximo capítulo, dedicado a exemplos contemporâneos, estatísticas e análise, trará muito mais exemplos. Segue a perspectiva de Dansky sobre o caso de Demetrius Minor, que revela a tensão entre elementos do feminismo e do ativismo LGBT:

Todo o establishment médico nos Estados Unidos foi capturado pela chamada ideologia trans. E o que eu realmente quero que todos os americanos em todo o espectro político entendam é que “trans” não é um movimento de direitos civis para proteger uma comunidade marginalizada de pessoas, é uma indústria multitrilionária que está promovendo isso. Está pagando o establishment médico, a maioria dos meios de comunicação, nosso governo e nossas escolas [...] para promover a ideia de que a realidade material do sexo não existe (ibid.).

De volta à teoria queer, vamos abordar um dos principais autores e suas implicações mais importantes: o crítico literário e teórico social estadunidense Michael Warner. Warner publicou em 1999 *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (“O problema com o normal: sexo, política e a ética da vida queer”). Na obra, o autor aborda o que vê como problemas da cultura dominante acerca do sexo, em comparação ao entendimento queer, bem como sua relação com as camadas da política e da ética (WARNER, 1999). O crítico vê, em uma análise que parece reverberar Foucault (mencionado algumas vezes em seu livro), que há uma hierarquia política que regula indivíduos queer — estigmatizados socialmente — e pessoas “normais”.

Esta hierarquia funcionaria de tal modo que o poder se encontra quase sempre do lado “normal” (ibid., p. 44). Desta forma, reflete o autor, o diálogo é sempre desigual, distorcido (ibid.). De modo a reforçar Warner e a relação visceral entre a importância da linguagem e o pensamento LGBT, vale recuperar Cannella. A autora afirmou, em análise sobre estudos

críticos, que o pós-estruturalismo e a teoria queer desafiam, ao mesmo tempo, a ideia e os “regimes da normalidade” (CANNELLA, 2010, p. 159). Ainda, ambos enfrentam o que Cannella vê como discursos e pressupostos universalistas ocultos que constroem e perpetuam a situação vigente (ibid.).

Warner parte do contexto estadunidense que enxerga como puritano e moralista acerca de sexo, o qual entra em conflito, por vezes, com a visão mais liberal (em sentido amplo) da cultura queer (WARNER, 1999, p. VII–VIII). O autor vê problemas na ideia do sexo como algo privado e privativo. Warner busca em Gayle Rubin — no importante ensaio abordado aqui — um dos referidos diagramas que, primeiro, aloca comportamentos sexuais que a sociedade tende a registrar como “bons, normais e naturais”. E, em segundo, aqueles tipicamente considerados “ruins, anormais e não naturais” (ibid., p. 25). Será relevante recuperar na mesma ordem, respectivamente, alguns exemplos dados por Warner, a partir de Rubin: heterossexual/homossexual; casado/ não casado; monogâmico/ promíscuo; em pares/ sozinho ou em grupo; em uma relação/ casual; em privado/ em público; sem pornografia/ com pornografia; sexo básico [*vanilla*]/ sexo sadomasoquista (ibid., p. 25–26; observação minha).

Dentro da história do pensamento queer desde os anos de 1990, relata Warner, houve tentativas expressas de se trazer os gays para dentro da “normalidade”, especialmente a partir de textos do escritor Andrew Sullivan. Warner destaca o chamado de Sullivan, em 1993, para que gays abandonassem “a noção de sexualidade como subversão cultural” (ibid., p. 52), de modo a serem aceitos socialmente. O crítico literário entende isso como um distanciamento ou abandono da identidade queer (ibid.) e sugere outro caminho. A ousada proposta do autor passa pela assimilação da cultura queer, inclusive de seus aspectos sexuais, pela cultura heterossexual. Segue Warner:

Por outro lado, a política que defendo — uma franca adoção do sexo queer em toda a sua aparente indignidade, juntamente com um franco desafio às hierarquias prejudiciais da respeitabilidade — não pode resultar em assimilação, nem em separatismo se realizada de forma consistente. Contra a assimilação, pode-se insistir que a cultura dominante assimile a cultura queer, e não o contrário. A cultura heterossexual já aprendeu muito com os queers, e não deve parar agora. Em particular, ela [a cultura heterossexual] precisa aprender um novo padrão de dignidade, e não fará isso enquanto os gays pensarem que sua “aceitação” precisa ser conquistada nos termos da política da vergonha da cultura heterossexual (WARNER, 1999, p. 74; observação minha).

É possível perceber com Warner uma disposição em usar a sexualidade como fator de pressão e/ou de subversão cultural, o que inclui a publicização e, assim, decorrente e gradual normalização da sexualidade. Isto inclui o sexo como ato ou, no mínimo, como objeto de

discussão aberta mais presente. A atenção ao sexo como algo que está lá fora, público, disponível para fazer e falar a respeito, é particularmente relevante desde o autor pelas consequências derivadas da teoria queer para a sociedade. Warner entende esse poder transformador e radical do sexo tornado público. O autor afirma mesmo que

[u]ma cultura sexual pública muda a natureza do sexo, assim como uma cultura intelectual pública muda a natureza do pensamento. Os conhecimentos sexuais podem ser cumulativos. Eles circulam. Os exemplos extremos disso estão na invenção de novas práticas ou prazeres, como Michel Foucault notou quando observou que, com o sexo anal envolvendo mão e antebraço [*fist-fucking*], os gays inventaram o primeiro ato sexual totalmente novo em milhares de anos (ibid., p. 178; observações minhas).

Se as ideias do autor, entendidas aqui como representativas da teoria queer, se efetivarem na sociedade (se isto já não aconteceu, em parte, nas últimas décadas), teríamos algumas prováveis consequências. Entre elas, podemos deduzir: a presença cada vez maior dos elementos elencados como “ruins, anormais e não naturais”, tais como homossexualidade, promiscuidade, sexo casual, público e sadomasoquista. Note-se que este é ponto de vista pejorativo (referido por Warner, desde Rubin) dado pela “normalidade” sistêmica, desfavorável à cultura queer. Por fim: a partir das ideias de Warner, não teríamos tão somente uma sociedade com cada vez mais pessoas que se identificam como LGBT — embora a tendência estatística seja, de fato, observável em pesquisas, como as que serão vistas no próximo capítulo.

Muito mais do que meramente uma sociedade cada vez mais imersa em uma cultura queer e com mais indivíduos LGBT, outro resultado da teoria queer é também, antes de tudo, uma *sociedade cada vez mais sexualizada*. “Mais sexualizada” não significa, necessariamente, que as pessoas praticam mais atos sexuais. Análise feita com mais de 26 mil pessoas entre 1989 e 2014 nos EUA, por exemplo, indica a queda média do número de relações sexuais entre adultos (TWENGE; SHERMAN; WELLS, 2017, p. 2.389). Os autores encontraram duas razões centrais: um aumento no número de pessoas sem um parceiro fixo (pessoas em relacionamentos estáveis costumam fazer sexo mais regularmente); e uma queda média nas relações sexuais dentre os que têm parceiros fixos (ibid.). Curiosamente, esses dados também se misturam a alguns fatores mencionados por Warner dentro da cultura queer, como sexo casual e promiscuidade.

Então, se uma sociedade mais sexualizada não significa necessariamente que as pessoas praticam mais sexo, o que seria? Podemos considerar tal sociedade uma que dedica cada vez mais atenção às inúmeras camadas da sexualidade humana. Que pensa, pesquisa e analisa as coisas cada vez mais sob o ponto de vista da sexualidade. Se o adensamento do ideário pós-

modernista trouxe um tipo de “politização de tudo”, talvez a teoria queer favoreça uma “sexualização de tudo” — na medida em que hipóteses provocativas possam ajudar com reflexões. Podemos entender por sexualização de tudo, ainda, a politização sexual das coisas (ideias, eventos etc.), ainda mais francamente evidente desde Rubin:

Tal como acontece com outros aspectos do comportamento humano, as formas institucionais concretas da sexualidade em qualquer tempo e lugar são produtos da atividade humana. Elas estão imbuídas de conflitos de interesse e manobras políticas, tanto deliberadas quanto incidentais. Nesse sentido, o sexo é sempre político. Mas também há períodos históricos em que a sexualidade é mais fortemente contestada e mais abertamente politizada. Nesses períodos, o domínio da vida erótica é, de fato, renegociado (RUBIN, 2007, p. 150).

Vale considerar também a crescente prevalência da pornografia (outro item mencionado por Warner, a partir de Rubin), sobretudo com o advento e desenvolvimento da Web. Por fim, a sexualização da experiência humana desde a cultura queer pode indicar mesmo a busca por estudos e entendimentos mais diversos. Em consonância com o pós-modernismo que atropela limites, tais estudos queer podem se aplicar aos mais variados grupos: sexuais, de gênero, étnico-raciais e, até mesmo, de diferentes faixas etárias, como vimos com Rubin. Tais estudos e pesquisas, de sua parte, gradualmente modificam hábitos, o discurso e comportamento aceitáveis, os indivíduos — e, em tempo, a própria sociedade.

Hannah Dyer é uma teórica cultural canadense especializada em infância, além de estudiosa queer. A pesquisadora publicou em 2017 o artigo *Queer Futurity and Childhood Innocence: Beyond the Injury of Development* ou “Futuridade queer e inocência infantil: para além da lesão do desenvolvimento”. A autora explica seus objetivos com o texto:

Neste artigo, vou além das técnicas sociológicas comumente empregadas para garantir o ‘direito’ da criança à identidade LGBTQ e afirmo que a crescente atenção da teoria queer aos discursos da infância oferece avanços metodológicos, pedagógicos e epistemológicos para a prestação de cuidados a todas as crianças (DYER, 2017, p. 291).

Dyer argumenta que técnicas pedagógicas mais tradicionais podem prejudicar a imaginação de algumas crianças “[...] quando não sintonizadas com seus possíveis presentes e futuros queer” (ibid.). A autora entende que a típica ideia de inocência que associamos a crianças pode ser danosa ao seu desenvolvimento, especialmente à luz da teoria queer: “Como muitos notaram, a retórica da inocência que envolve as teorias normativas do desenvolvimento infantil tem o efeito danoso de reduzir a criança a uma figura sem complexidade” (ibid.). Dyer

compreende que a futuridade queer e sua reconceituação da estabilidade da subjetividade sexual e de gênero oferecem algo novo e importante para os estudos da educação infantil.

A especialista na infância declara que seu uso de queer “[...] não se destina apenas a registrar o desejo potencial de uma criança por relações do mesmo sexo ou identidade LGBTQ, mas também aponta para maneiras mais expansivas de explicar os desvios da normatividade das crianças” (ibid., p. 293). A teórica cultural conclui destacando o que vê como a importância de fortificar os laços entre análises que reúnam crianças e teoria queer, sem a leitura tradicional quanto à inocência infantil. Ela também acredita que uma teoria queer da infância poderia ajudar a compreender os impactos históricos de raça e racialização, inclusive na educação — memento às opressões interseccionais (ibid., p. 300).

Há, por um lado, a necessidade de apoiar as crianças LGBTQ e, por outro, a necessidade relacionada de reimaginar nossas teorias da infância para que não sejam constrangidas por retóricas de inocência infantil que invalidam os potenciais desejos queer da criança. [...] Fortalecer uma relação conceitual entre “queer” e “infância” pode ajudar a cultivar uma cultura de crítica sobre a força interruptiva da heteronormatividade no desenvolvimento da criança e, de forma mais ampla, expor assimetrias na forma como as crianças são tratadas e como a retórica da inocência é distribuída. As teorias queer da infância podem operar como dados analíticos com os quais podemos criar argumentos sobre as relações sociais entre as crianças e o mundo adulto ao qual elas devem responder [...] (ibid.).

Aqui também se encaixa, em breve exemplo atual, o *Gender Unicorn* (“Unicórnio de Gênero”). O personagem é destaque em site que ficou conhecido por levar informações sobre transgêneros e transexuais a estudantes em vários idiomas. O serviço faz isso por meio do desenho de um unicórnio roxo sorridente para explicar, de forma mais amigável, questões da complexa teoria queer a crianças e adolescentes (TSER, 2022).

Para concluirmos a passagem pela teoria queer, voltemos a Butler. No prefácio de *Gender Trouble* [1990], ou “Problemas de gênero”, a autora tenta imaginar a circunstância de alguém que se descobre em um processo de transformação e/ou de percepção que é gay. Butler considera a perda do lugar anterior no mundo, da identidade passada e os problemas que advirão:

Isso constitui uma certa crise na ontologia vivida tanto no nível da sexualidade quanto da linguagem. Essa questão se tornou mais aguda à medida que consideramos várias novas formas de gênero que surgiram à luz do transgênerismo e transexualidade, parentalidade lésbica e gay, novas identidades butch [mais masculina] e femme [mais feminina]. Quando e por que, por exemplo, algumas lésbicas butch que se tornam pais se tornam “pais” e outras se tornam “mães”? (BUTLER, 1999, p. XI; observações minhas).

A desconstrução e a problematização de sexo e gênero, desde a perspectiva queer, sintetiza uma nova ontologia para novas pessoas. A partir de Butler, esta criação passa pelas camadas da sexualidade e da linguagem. Esta última, conforme vimos anteriormente, inclui o uso diferenciado de pronomes pessoais, algo considerado por Butler na ocasião — e ainda antes, por outras mentes. O uso de pronomes já ocorria, por exemplo, em trabalhos literários, que manteriam um acesso privilegiado a certa “abundância ontológica” (ibid., p. 152).

Butler cita a obra *Les Guérillères* (“As guerrilheiras”), da filósofa, autora e feminista francesa Monique Wittig. Já em 1969, no auge do pós-estruturalismo (francês), Wittig usou pronomes diferenciados para radicalizar as noções de gênero (ibid.). No próximo capítulo, veremos, por meio de um episódio contemporâneo, como o contexto dos pronomes de gênero neutro ou não binários se aprofundou bastante, alcançando política e judicialização. Por ora, completamos nosso passeio abreviado pela teoria queer e vamos visitar um pouco do pensamento identitário negro, desde suas raízes filosóficas.

7.4. Pensamento negro: algumas ideias essenciais

Conforme visto anteriormente, se analisada a partir de 1950 e, em particular, de 1960, a história do movimento negro no Ocidente se mistura ao Movimento dos Direitos Civis dos EUA e à própria ascensão da Nova Esquerda nos EUA e na Europa. Esses elementos foram analisados satisfatoriamente para este trabalho em capítulo anterior. No entanto, alguns dos principais autores e ideias que dão estofa ao pensamento e aos ativismos negros a partir de 1960 no mundo ocidental carecem de registro. Anote-se que a luta, inclusive nos EUA, contra o racismo e pelos direitos dos negros, a rigor, vem de muito antes. Na arena intelectual, começou no mínimo em 1892, com a escritora estadunidense Anna Julia Cooper (TAYLOR, 2017, p. 5). Nosso recorte aqui, entretanto, será desde o entorno de 1960.

A exemplo do feminismo e do ativismo LGBT, e em verdadeiro espírito pós-modernista, o movimento negro se mostra complexo e fragmentário. Especialmente a partir da década de 1960, de forma a tornar possível uma análise das ideias relevantes aqui, podemos considerar três componentes: 1) o antirracista e a favor dos direitos dos negros, propriamente dito; 2) o feminismo negro; e 3) a interseccionalidade, por vezes usada no plural (interseccionalidades) e associada à teoria interseccional. No entanto, a origem da interseccionalidade está fortemente conectada ao feminismo negro, como veremos. Por isso, são constantemente analisados em conjunto e tanto autoras quanto ideias se esbarram com frequência. Às vezes, ocorrem mesmo tensões e discussões acadêmicas a respeito dos limites entre feminismo negro e

interseccionalidade (HANCOCK, 2016, p. 16–18). Mesmo com esta ordenação, a história do pensamento negro é rica e vasta; poderia nos levar a autores como o sociólogo W. E. B. Du Bois e o psiquiatra Frantz Fanon, entre tantos. O uso mesmo da expressão “pensamento negro” só é válido como uma simplificação necessária. A escolha aqui, porém, é por elementos e autores que nos ajudem a compreender mais concretamente a presença dos identitarismos na contemporaneidade. Neste sentido, nossa atenção será dada a ideias e pensadores mais proeminentes para Teoria Crítica Racial, feminismo negro e interseccionalidade.

Algumas dessas teorias e movimentos, bem como seus desdobramentos, têm fortes elementos jurídicos ou até nasceram no entorno de teorias jurídicas. Este é o caso da Teoria Crítica Racial (TCR), que se tornou central não apenas nas discussões sobre o identitarismo negro, mas para a política contemporânea — inclusive, educacional. A TCR, nascida formalmente nos EUA como *Critical Race Theory* (CRT) no fim da década de 1980, tem raízes um pouco antes: em meados dos anos de 1970, com o advogado, professor e ativista social antirracista estadunidense Derrick Bell (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 3; FERREIRA; QUEIROZ, 2018, p. 206). A ascensão da TCR aconteceu em cima de reflexões sobre os *Critical Legal Studies* (CLS; Estudos Legais Críticos), que também brotam diretamente da Teoria Crítica frankfurtiana (HUNT, 1986, p. 9; DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. XIX). Os Estudos Legais Críticos seriam “[...] o primeiro movimento em teoria legal e conhecimento legal nos EUA a defender uma posição política compromissada e perspectiva de Esquerda” (HUNT, 1986, p. 1).

Uma das autoras fundamentais para o pensamento negro contemporâneo e presente na criação da TCR é Kimberlé Crenshaw. Fato é que Crenshaw tem contribuições de peso por toda parte: tanto para a TCR quanto para o feminismo negro; mas, sobretudo, para a interseccionalidade. Vamos passar por considerações suas associadas à TCR. O essencial *Critical Race Theory: The Key Writings That Started the Movement* (1995; “Teoria Crítica Racial: os principais escritos que iniciaram o movimento”) foi editado por Crenshaw e pares. A introdução, não assinada, traz elementos contextuais e integrais a respeito da TCR; reforça, ainda, o desalinhamento dos identitarismos com a visão universalista e/ou de busca por neutralidade e objetividade. Esta percepção se estende aos estudos jurídicos subjacentes, o que tem implicações ainda mais diretas e concretas.

A Teoria Racial Crítica — como o movimento de Estudos Legais Críticos com o qual somos frequentemente aliados — rejeita a ortodoxia predominante de que a erudição deveria ser ou poderia ser “neutra” e “objetiva”. Acreditamos que os estudos jurídicos sobre raça na América nunca podem ser escritos com distanciamento ou com uma atitude de objetividade (CRENSHAW *et al.*, p. XIII).

Os estudiosos da TCR, de natureza já profundamente jurídica, associaram parte de uma visão socioconstrucionista a respeito de raça, integral à TCR, ao próprio Direito: “[a] partir dessas premissas, começamos a pensar em nosso projeto como a descoberta do Direito [*law*] como um elemento constitutivo da própria raça: em outras palavras, como o Direito construiu a raça” (ibid., p. XXV; observação minha). Na introdução, os autores também registram que, embora não fossem tão distantes de sua visão quanto os conservadores, os *liberals* (EUA) simplesmente não iam longe o bastante nas reformas progressistas desejadas pelo movimento negro (ibid., p. XVII). Ainda apontam que, ao fim da década de 1970, algo central para a gênese da TCR ocorreu: uma esquerda predominantemente branca — que se tornaria racialmente mais diversa, em tempo — emergiu na cena acadêmica de estudos jurídicos (ibid.).

Organizada por um grupo de intelectuais neomarxistas, ex-ativistas da Nova Esquerda, ex-contraculturalistas e outras variedades de opositoristas nas faculdades de Direito, a Conferência de Estudos Jurídicos Críticos se estabeleceu como uma rede de professores, estudantes e professores de Direito abertamente esquerdistas, praticantes comprometidos em expor e desafiar as formas como a lei americana serviu para legitimar uma ordem social opressiva (ibid., p. XVII).

No texto *Race, Reform and Retrenchment* (“Raça, reforma e retração”), que integra o mesmo livro, Crenshaw fala sobre estratégias pragmáticas para mover adiante a causa negra. A escritora delinea o que entende como objetivos centrais do movimento negro à época:

Nesse sentido, o desafio mais sério para os negros é minimizar o custo político e cultural de se engajar em um processo de cooptação inevitável para garantir benefícios materiais. Porque nossa situação atual nos dá poucas opções, devemos criar condições para a manutenção de um pensamento político distinto que seja informado pelas condições reais do povo negro. Ao contrário da visão dos direitos civis, essa nova abordagem não deve ser definida e, portanto, limitada pelas possibilidades do discurso político dominante; em vez disso, deve manter uma perspectiva distintamente progressista que se concentre nas necessidades da comunidade afro-americana (CRENSHAW, 1995a, p. 119).

Esta visão de Crenshaw se soma à ideia da autora de que, “[i]dealmente, a desconstrução da consciência racial branca pode levar a um futuro liberado para negros e brancos” (ibid., p. 118). Mas a autora entende que os negros não podem apenas esperar a realidade mudar: devem, portanto, ter opções e estratégias até que as coisas se modifiquem. “No entanto, até que os brancos reconheçam a função hegemônica do racismo [...], o povo afro-americano deve desenvolver estratégias políticas pragmáticas — luta ideológica autoconsciente — para minimizar os custos da reforma liberal enquanto maximiza sua utilidade” (ibid.).

Pela ideia de maximizar a utilidade da reforma *liberal* (EUA), a escritora quer dizer que é necessário para o movimento negro, ao menos naquele momento, vivenciar uma relação ambígua com a ideologia dominante por sua posição ainda subordinada na sociedade (ibid., p. 119). Em outras palavras: por um lado, combater a reforma *liberal* (EUA) e a ideologia dominante; por outro, aproveitar-se materialmente de ambas da melhor forma possível.

Os negros usaram a retórica dos direitos para mobilizar o poder do Estado em seu benefício contra a opressão simbólica por meio da desigualdade formal e, até certo ponto, contra a privação material na forma de exclusão privada e informal da classe média de empregos e moradia. No entanto, hoje as mesmas reformas legais desempenham um papel no fornecimento de uma estrutura ideológica que faz com que as condições atuais enfrentadas pelos negros de classe baixa pareçam justas e razoáveis [...]. A neutralidade racial do sistema legal cria a ilusão de que o racismo não é mais o principal fator responsável pela condição da subclasse negra; [...] (ibid., p. 117).

Crenshaw associa esta visão dual a respeito dos direitos para o movimento negro ao trabalho de Antonio Gramsci, Roberto Unger e, em particular, ao casal Frances Fox Piven e Richard Cloward. “Piven e Cloward observam que as pessoas oprimidas às vezes avançam [suas causas] criando crises ideológicas e políticas, mas que a forma do desafio produtor de crises deve refletir a lógica institucional do sistema” (ibid., p. 119; observação minha). O estratagema de tentar derrubar o sistema vigente criando crises dentro dele desde sua lógica e limites, com múltiplas demandas, é exemplificado pela autora: “O uso da retórica dos direitos durante o movimento dos direitos civis criou tal crise ao apresentar e manipular a ideologia dominante de uma maneira nova e transformadora” (ibid.).

É útil registrar em dois parágrafos a relevância de Piven e Cloward, casal de pesquisadores citado por Crenshaw. Ambos publicaram, originalmente em 1966, artigo que se tornou famoso no debate político por sua transparência e ousadia. Os autores sugerem abertamente que o melhor modo para quebrar o sistema vigente — em particular, o Estado de bem-estar social (*welfare state*) — é sobrecarregá-lo com tantas demandas que o mesmo se torne insustentável. Para criar uma profunda crise financeira e política, dizem os autores, “[...] a estratégia que propomos é um impulso maciço para recrutar os pobres para as listas de benefícios do Estado de bem-estar social [*welfare rolls*]” (PIVEN; CLOWARD, 2011, p. 272; observação minha).

Piven e Cloward consideram que a partir daí, após graves crises socioeconômicas e rupturas, o resultado poderia levar a uma legislação que criaria uma renda anual para os cidadãos e, enfim, acabar com a pobreza (ibid.). Note-se que não é um tema tão estranho, inclusive na atualidade: aproxima-se da ocasional discussão sobre renda básica universal que

surge no mainstream político, cultural e acadêmico. O objetivo sonhado como produto possível de crises planejadas se coaduna com a posição de Piven, filiada à organização Democratic Socialists of America até a atualidade; seu marido faleceu em 2001.

Tara Yosso, estudiosa da área de TCR e literatura crítica, acrescenta elementos sobre a matriz intelectual da Teoria Crítica Racial: “Enraizados nas tradições acadêmicas de estudos étnicos, feminismos dos EUA/terceiro mundo, marxismo/neomarxismo, nacionalismo cultural e colonialismo interno, os estudos da TCR inicialmente concentraram sua crítica no ritmo lento da legislação de direitos civis” (YOSSO, 2006, p. 6). Vamos buscar ainda mais referências centrais sobre as origens do ideário da TCR. O especialista em Direito Richard Delgado, comumente considerado um dos fundadores da TCR, e sua esposa, a acadêmica do Direito Jean Stefancic — ambos cidadãos dos EUA — publicaram o importante *Critical Race Theory: An Introduction* (2001). Na obra, Delgado e Stefancic registram algumas das influências sobre a TCR. Segundo os autores, ainda sobre o legado dos Estudos Críticos Legais para a TCR, ficou

[...] a ideia de *indeterminação legal* — a ideia de que nem todo caso legal tem um desdobramento correto. Em vez disso, *pode-se decidir a maioria dos casos de qualquer maneira*, enfatizando uma linha de autoridade sobre outra, ou interpretando um fato de maneira diferente da maneira como o adversário faz (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 5; ênfases minhas).

É fácil perceber, se não um relativismo explícito (no caso, lógico e jurídico), ao menos uma tendência de relativizar entendimentos e mais uma crítica subjacente ao universalismo. Adicionalmente, há o foco em autoridade, qual seja, a dimensão de poder, central para o pós-modernismo. Além dos insumos dos Estudos Críticos Legais, Delgado e Stefancic destacam como influências para a TCR o feminismo radical (ibid., p. 4) e pensadores europeus “[...] como Antonio Gramsci e Jacques Derrida, bem como na tradição radical americana exemplificada por figuras como Sojourner Truth, Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois, Cesar Chavez, Martin Luther King Jr., e os movimentos Black Power e Chicano [...]” (ibid.).

Em entrevista concedida em 2010, Delgado falou um pouco mais sobre a origem da TCR em cruzamento com sua própria vida. Em referência ao pai, disse ser filho de um imigrante mexicano, “provavelmente sem documentos” (DELGADO; STEFANCIC, 2010, p. 224). Delgado cresceu interessado nos direitos de imigrantes e asilados, tendo vivido durante os movimentos de 1960 e 1970 (ibid.). Sobre a criação da TCR, o autor se recorda da conferência seminal em 1989, na Universidade de Wisconsin-Madison, EUA. Delgado diz que o lugar era apropriado, inclusive pela existência de um centro de estudos jurídicos. De forma bem-humorada, define o grupo que criou a TCR como um bando de marxistas em um convento.

A escola era um centro de pensamento jurídico acadêmico de esquerda. Então nos reunimos naquele convento por dois dias e meio, ao redor de uma mesa em uma sala austera com vitrais e crucifixos aqui e ali — um lugar estranho para um bando de marxistas — e elaboramos um conjunto de princípios. Então seguimos nossos caminhos separados. A maioria de nós que esteve lá se tornou proeminente como teórico crítico da raça, incluindo Kim [Kimberlé] Crenshaw [...]. Derrick Bell, que estava fazendo teoria crítica da raça muito antes de ter um nome, estava na oficina de Madison e tem sido uma espécie de padrinho intelectual do movimento (ibid., p. 225; observação minha).

Nas palavras de Derrick Bell, a associação entre TCR e pensamento jurídico é mais direta: “[...] a teoria crítica racial é um corpo de estudos jurídicos [...] cuja maioria de membros são existencialmente pessoas de cor e ideologicamente comprometidas com a luta contra o racismo, particularmente como institucionalizado na lei e pela lei” (BELL, 1995, p. 898). Neste sentido, Bell também reforça entendimentos críticos (no sentido frankfurtiano) vistos aqui múltiplas vezes.

O jurista se posiciona contra a pretensão de universalidade do arcabouço jurídico dominante, identificado como *liberal* (EUA) e positivista (HUNT, 1986, p. 4; BELL, 1995, p. 907). Segue o professor Bell: “Insistimos, por exemplo, que a abstração apresentada como verdade ‘racional’ ou ‘objetiva’, contrabandeia [*smuggles*] a escolha privilegiada dos privilegiados para despersonalizar suas pretensões e depois passá-las como a autoridade universal e o bem universal” (ibid., p. 901; observação minha). É importante compreender que a TCR parte da premissa fundamental de que os EUA viviam, já na época dessas obras (1980–1990 e provavelmente antes), em uma conjuntura de supremacia branca (BELL, 1995, p. 906; CRENSHAW *et al.*, p. XIII).

A especialista estadunidense em Direito, TCR e feminismo Angela Harris, em prefácio de livro sobre TCR, reforça o elemento de crítica ao universalismo. Ela conta que, quando entrou na faculdade de Direito na Universidade de Chicago em 1983, entre 180 alunos, só havia ela e mais três afro-americanos; que todos os professores eram brancos — e quase todos homens (HARRIS, 2001, p. XVII). Neste contexto, enquanto aponta para certa intersecção entre racismo e feminismo, a autora também mostra seu desconforto com a pretensão de leis universais, que se aplicariam igualmente para todos os indivíduos e grupos:

Nenhum dos meus professores falou sobre raça ou etnia; era aparentemente irrelevante para a lei. Nenhum dos meus professores do primeiro ano falou sobre feminismo ou sobre as preocupações das mulheres. Essas preocupações também eram, aparentemente, irrelevantes. Em nenhum lugar, de fato, os casos e materiais que lemos abordam preocupações de desigualdade de grupo, diferença sexual ou identidade

cultural. Havia apenas uma Lei, uma lei que em sua majestade universal se aplicava a todos, sem distinção de raça, cor, gênero ou credo (ibid., p. XVIII).

De novo com Delgado e Stefancic, os pesquisadores ajudam a elaborar mais profundamente o que é a TCR. “O movimento da teoria crítica da raça (TCR) é uma coleção de ativistas e acadêmicos interessados em estudar e transformar a relação entre raça, racismo e poder” (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 2–3). Segundos os autores, o movimento TCR parte de muitas das preocupações do Movimento dos Direitos Civis, mas inclui economia, história, contexto, interesses de grupo e até sentimentos e questões inconscientes (ibid.).

Ambos reforçam a crítica à ideia de busca por neutralidade e universalismo jurídicos. Os autores afirmam que a “[...] TCR questiona os fundamentos da ordem *liberal* [EUA], incluindo a teoria da igualdade, a razão legal, o racionalismo iluminista e os princípios neutros do direito constitucional” (ibid., p. 3; observação minha). Delgado e Stefancic também listam alguns princípios ou premissas da TCR. Entre estes, que racismo é algo ordinário — não é uma aberração — ou seja, seria a experiência comum das pessoas de cor (*people of color*) nos EUA (ibid., p. 7). Os escritores também listam a convergência de interesses ou determinismo material, que diz respeito à ideia de que tanto os brancos quanto pessoas da classe trabalhadora se beneficiariam do racismo e, por isso, não teriam incentivos para erradicá-lo (ibid.). Por fim, é detalhada sobre a TCR uma premissa expressamente socioconstrucionista ligada a raça:

Um terceiro tema da teoria crítica racial, a tese da “construção social”, sustenta que raça e raças são produtos do pensamento e das relações sociais. Não objetivas, inerentes ou fixas, não correspondem a nenhuma realidade biológica ou genética; em vez disso, as raças são categorias que a sociedade inventa, manipula ou aposenta quando conveniente. Pessoas com origens comuns compartilham certas características físicas, é claro, como cor da pele, físico e textura do cabelo. Mas estes constituem apenas uma porção extremamente pequena de sua herança genética, são ofuscados pelo que temos em comum e têm pouco ou nada a ver com traços distintamente humanos, de ordem superior, como personalidade, inteligência e comportamento moral (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 7–8).

Os autores ainda deixam claro que, apesar da TCR ter começado dentro do campo jurídico, ela “[...] rapidamente se espalhou para além dessa disciplina” (ibid.). Os autores mencionam um campo específico: a educação. A TCR aplicada à área educacional lida com questões como disciplina, hierarquia escolar e controvérsias sobre currículo e história, testes de QI e de desempenho em geral (ibid.). A aplicação da TCR à educação também foi considerada pelo professor em Estudos Negros e Criminologia, Direito e Justiça David Stovall.

A TCR na educação teria um papel relevante ao informar teoria, pesquisa, pedagogia, currículo e políticas pedagógicas (STOVALL, 2010, p. 153). Desta forma, a TCR na área

educacional faria uma “[...] contribuição à práxis no sentido de que dá suporte à ação e reflexão sobre o mundo para mudá-lo” (ibid.). Em que sentido seria a mudança desta filosofia educacional voltada para a ação sobre o mundo, tema reiterado ao longo deste trabalho?

Compreendendo o racismo como endêmico na vida dos EUA, a TCR tornou-se parte integrante da identificação das intrincadas e multifacetadas interseções de raça, classe e gênero na educação. Fornecendo um formato para localizar a função do racismo na educação, a TCR apoia a necessidade de ser explícito na nomeação da natureza endêmica do racismo e da supremacia branca na sociedade dos EUA; expor, interromper e desconstruir políticas daltônicas [*colorblind*] ou neutras a respeito de raça, que excluem certos alunos e comunidades da democracia; entender as vozes e narrativas de pessoas de cor como válidas e essenciais no fornecimento de qualidade educação crítica e holística; e desafiar a noção de que o comportamento e desempenho acadêmico da classe média alta branca alunos é normativo (ibid.; observação minha).

A exemplo do que vimos aqui, em boa parte, com a pedagogia crítica — que bebe de fontes similares e compartilha, especialmente, o criticismo frankfurtiano —, a TCR também tem uma dimensão francamente política. E reforça um padrão encontrado aqui, amplamente, desde o modernismo, de filosofias voltadas para a ação social e política sobre o mundo, com argumentos morais. O objetivo aqui não é questionar motivos, mas registrar a aparente (e pronunciada) mudança de padrões filosóficos ao longo das décadas. Neste sentido, de volta a Delgado e Stefancic, os autores concluem, de forma aberta a respeito da natureza da TCR:

Ao contrário de algumas disciplinas acadêmicas, a teoria crítica da raça contém uma dimensão ativista. Ela não apenas tenta entender nossa situação social, mas também mudá-la; ela se propõe não apenas a verificar como a sociedade se organiza em linhas e hierarquias raciais, mas a transformá-la para melhor (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 3).

Vamos concluir nossa passagem pela Teoria Crítica Racial voltando ao início. A partir de Angela Harris, Derrick Bell destaca as denominadas tensões narrativas modernistas e pós-modernistas, que seriam integrais à TCR. Por um lado, a TCR seria comprometida com uma crítica radical da lei, algo de caráter desconstrucionista; mas também estaria ligada à chamada emancipação radical da lei, de cunho reconstrucionista (BELL, 1995, p. 899). Quanto à forma tomada pelas narrativas, inclusive o estilo de escrita associado à TCR, Bell se inclina em uma direção de caráter subjetivo. Isto fortifica entendimentos anteriores que conectam a epistemologia identitária a uma tendência subjetivista (e, conseqüentemente relativista; ou de viés relativista) e socioconstrucionista.

A escrita da teoria crítica racial e as palestras são caracterizadas pelo uso frequente da primeira pessoa, storytelling, narrativa, alegoria, tratamento interdisciplinar da lei e

uso sem remorso da criatividade. O trabalho é muitas vezes disruptivo, porque seu compromisso com o antirracismo vai muito além dos direitos civis, integração, ação afirmativa e outras medidas liberais (ibid.).

Tal tendência subjetivista é incrementada pelo elemento feminista que há dentro do pensamento da TCR, conforme visto (YOSSO, 2006, p. 6; DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 4). Este inclui a epistemologia do ponto de vista (*standpoint epistemology*), já visitada. No entanto, assim como encontramos atrições entre certas ideias feministas e da teoria queer, também existem conflitos entre o feminismo e, por exemplo, a Teoria Crítica Racial. No caso da epistemologia do ponto de vista, mesmo enquanto parcialmente considerada pela TCR, é comum a ideia de que tal método seria geral (ou universal) demais. Isto significa que, na prática, tal epistemologia — conforme vimos — acabaria por valorizar demais a situação das mulheres brancas, especialmente de classes sociais mais elevadas, em detrimento do que muitas autoras enxergam como a experiência singular de opressão das mulheres negras (HOOKS, 2000, p. 37–38; AKOTIRENE, 2020, p. 18 e 32; ROBERTS, 1995, p. 385 e 407; BARTLETT, 1990, p. 847–848).

Outro desdobramento com algumas raízes modernistas, particularmente em Freud, é a ideia de racismo inconsciente ou do viés inconsciente de raça (BLANTON; JACCARD, 2008; GOLDEN, 2021). Mesmo sendo, por definição, algo pouco concreto e até controverso, a ideia de racismo inconsciente já integra treinamentos de diversidade em inúmeras empresas e faculdades mundo afora (RO, 2021); em especial, no Ocidente.

Em mais uma fragmentação interna, há também o elemento de desconfiança de muitas feministas negras em relação ao próprio movimento negro. O motivo: desde a época da mobilização por direitos civis nos EUA, por volta de 1960, a causa negra teria prestigiado muito mais as ideias e posições dos homens negros, em meio ao que seria certo machismo (DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 58; AKOTIRENE, 2020, p. 18, 26–27 e 34). Outra fonte de subdivisões trata da percepção crescente da identidade da mulher, negra e lésbica (TAYLOR, 2017, p. 4; AKOTIRENE, 2020, p. 27). Esta teria ainda menos espaço, tanto no movimento negro quanto, especialmente, na sociedade em geral; e precisaria, assim, criar ou conquistar seu lugar. Aqui é um bom momento para a transição ao feminismo negro e, de forma quase conjunta, à interseccionalidade.

O feminismo negro, conforme adiantado, tem sua ascensão quando as mulheres negras percebem que o feminismo universal, genérico ou mainstream atenderia única ou especialmente às necessidades das mulheres brancas — em particular, das mais abastadas. Embora anteriores a nosso recorte (1960), é interessante apontar que associações neste sentido existiram desde

muito antes. Algumas décadas após o fim da escravidão nos EUA, por exemplo, foram criadas a Federação Nacional das Mulheres Afro-Americanas, no ano de 1895; e a Liga Nacional das Mulheres de Cor, em 1896 (DAVIS, 2016, p. 140), que se fundiriam posteriormente. Décadas mais tarde, é possível marcar a relativa cisão entre brancas e negras por volta da década de 1970. No ano de 1973, foi criada a National Black Feminist Organization (TAYLOR, 2017, p. 4), ou Organização Nacional Feminista Negra. No entanto, uma alternativa mais radical ao movimento se formou apenas um ano depois.

Keeanga-Yamahtta Taylor é uma acadêmica estadunidense da área de estudos Afro-americanos e ativista. Taylor escreveu uma nova introdução, em 2017, para um documento clássico do feminismo negro: a declaração do coletivo Combahee River, formado em 1974 por feministas marxistas negras e, também, lésbicas. Em sua introdução ao documento publicado originalmente em 1977, Taylor aponta que a Organização Nacional Feminista Negra foi formada precisamente em reação ao fracasso das entidades feministas brancas de lidar com as questões das mulheres negras (ibid.). “Mas a identificação do racismo por si só como fenômeno na vida das mulheres negras era politicamente insuficiente como análise ou como plano de ação” (ibid.).

Foi então que surgiu o coletivo Combahee River: como uma organização capaz de enxergar, segundo Taylor, as múltiplas dimensões da opressão vivida pela mulher, negra e lésbica. Note-se como o feminismo negro já está associado visceralmente e desde a origem à interseccionalidade — ou seja, à ideia de intersecções entre diferentes opressões identitárias.

O coletivo Combahee River descreveu as opressões como "interligadas" ou acontecendo "simultaneamente", criando assim novas medidas de opressão e desigualdade. Em outras palavras, as mulheres negras não podiam quantificar sua opressão apenas em termos de sexismo ou racismo, ou de homofobia vivenciada por lésbicas negras. Eles nunca foram uma única categoria, mas foi a fusão ou o enredamento dessas identidades que compuseram a forma como as mulheres negras experimentaram a opressão (TAYLOR, 2017, p. 4).

A declaração do coletivo Combahee River, não assinada, relata que a política feminista negra tem conexão óbvia com os movimentos de 1960 e 1970, tais como Direitos Civis, nacionalismo negro e Panteras Negras (ibid., p. 17). No entanto, teria havido uma desilusão das feministas negras com todos aqueles movimentos, “[...] assim como a experiência na periferia da esquerda masculina branca, que levou à necessidade de desenvolver uma política antirracista, ao contrário das mulheres brancas, e antissexista, ao contrário das dos homens negros e brancos” (ibid.).

O caminho trilhado pelas feministas negras, mesmo que influenciado por outras teorias e movimentos, se mostra ímpar. As mulheres do Combahee River, por exemplo, queriam criticar e estender a análise marxista para incorporar a opressão da mulher negra, pois compreendiam que uma revolução socialista que não fosse, também, feminista e antirracista não garantiria sua libertação (TAYLOR, 2017, p. 7–8). Na introdução atual do manifesto, Taylor confirma expressamente que, anos antes do termo “interseccionalidade” entrar no vocábulo identitário, as mulheres negras e lésbicas do coletivo Combahee River já estavam, de fato, questionando ideias e opressões em sua vizinhança.

As mulheres Combahee não cunharam a expressão “interseccionalidade” — Kimberlé Crenshaw o fez em 1989 — mas o coletivo articulou a análise que anima o significado de interseccionalidade, a ideia de que múltiplas opressões reforçam umas às outras para criar novas categorias de sofrimento (ibid., p. 4).

Outra autora estadunidense importante e ativista social do feminismo negro, bell hooks — pseudônimo de Gloria Watkins, escrito desta forma — se aprofundou, por exemplo, nas releituras classistas aplicadas à situação da mulher negra. A escritora conta que, mesmo após estudar Marx, Gramsci, Frantz Fanon, Albert Memmi e o livro vermelho de Mao, sentia que a linguagem que usava era inadequada para lidar com a mulher negra (HOOKS, 2000b, p. 6–7).

Eu ainda achava difícil entender a classe em relação à raça e ao gênero. Mesmo agora, a esquerda intelectual nesta nação despreza qualquer um que não fale o jargão escolhido. O domínio do discurso acadêmico e/ou intelectual sobre classe ainda é majoritariamente branco, majoritariamente masculino (ibid., p. 7).

Hooks reforça o entendimento de que os EUA seriam, já entre 1950 e 1960 (e talvez antes), uma supremacia branca (ibid., p. 91). O papel da chamada burguesia negra, ou negros de maior poder aquisitivo, seria o de mediar — ainda em clima de solidariedade intrarracial — as massas negras, mais pobres, e os brancos “[...] que estavam realmente no comando” (ibid.). A autora destaca que tal dinâmica foi alterada na década de 1960, curiosamente, com o Movimento dos Direitos Civis. “Pressionados a se assimilar à cultura branca dominante para aumentar seu poder e status de classe, os indivíduos negros privilegiados começaram a deixar os desprivilegiados para trás, mudando-se para bairros predominantemente brancos, tirando seu dinheiro e sua indústria do mundo negro segregado” (ibid., p. 91–92). Esta seria uma forma estratégica, segundo a autora, que os políticos brancos teriam encontrado para enfraquecer o risco representado por uma “[...] população negra autodeterminada militante descolonizada [...]”

(*ibid.*, p. 92). Marcuse (1969b, p. 35, 47 e 58), como vimos em capítulo passado, fez uma leitura nesta vizinhança sobre o potencial revolucionário dos negros, na mesma época, nos EUA.

A relação entre classe e feminismo — e, em particular, as mulheres negras — também foi investigada por hooks (2000a, p. 37–43; 2000b, p. 101–110). A ativista traz reflexões, por exemplo, sobre uma das questões centrais para feministas como Friedan e Beauvoir: a situação econômica da mulher “presa” em casa e dependente do marido. A reação de hooks dá a entender que muitas mulheres mais pobres, particularmente negras, teriam apreciado a chance de fazer unicamente o trabalho doméstico. Isto marca, mais ainda, as diferenças entre as feministas brancas e negras. Afinal, segundo a escritora, enquanto mulheres brancas e afluentes buscavam o *direito* de trabalhar fora de casa, outras — como a vasta maioria das mulheres negras — já eram obrigadas a conciliar as duas realidades em condições piores.

Embora essa questão tenha sido apresentada como uma crise para as mulheres, na verdade foi apenas uma crise para um pequeno grupo de mulheres brancas bem-educadas. Enquanto se queixavam dos perigos do confinamento em casa, a grande maioria das mulheres do país estava na força de trabalho. E muitas dessas mulheres trabalhadoras, que trabalham longas horas por baixos salários enquanto ainda fazem todo o trabalho doméstico, teriam visto o direito de ficar em casa como “liberdade” (HOOKS, 2000a, p. 38).

Hooks entende que inserir o elemento de classe no feminismo “[...] abriu o espaço onde as interseções de classe e raça se tornaram aparentes” (*ibid.*, p. 40). A autora considera diferentes dimensões de identidade — raça, sexo e classe — e crava, a respeito do sistema social à época: “[...] as mulheres negras estavam claramente na base do totem econômico” (*ibid.*). Os atritos entre mulheres brancas e negras, mesmo quando compartilhavam características de classe, pareciam parte da dialética (em sentido hegeliano) interna do movimento: “Apesar da intervenção construtiva, muitas mulheres brancas privilegiadas continuaram a agir como se o feminismo lhes pertencesse, como se estivessem no comando” (*ibid.*).

A poetisa e ativista estadunidense Audre Lorde — que se definia radicalmente como mulher, negra, lésbica e uma “guerreira poeta fazendo seu trabalho” (BYRD; COLE; GUY-SHEFTALL, 2009, p. 40), reforça o coro com hooks. Em um relato de 1984, por exemplo, Lorde registra viagem a Londres para um evento feminista em que teve que lidar com a “cansativa culpa branca” (*ibid.*, p. 93): “Eu acho que as organizadoras da feira do livro realmente acreditavam que, ao convidar mulheres negras estrangeiras, elas estavam se absolvendo de qualquer falha em ignorar as aspirações das mulheres negras locais” (*ibid.*).

A filósofa e ativista política estadunidense Angela Davis foi mencionada aqui, brevemente — ela teve a oportunidade de estudar com Marcuse. Pensadora envolvida há

décadas com as causas feminista e negra, além de organizações socialistas e comunistas, Davis foi candidata a vice-presidente dos EUA e uma das mais procuradas pelo FBI em 1970. O motivo seria seu envolvimento no sequestro e assassinato de um juiz na Califórnia; dois anos depois de ser presa, após grande mobilização internacional, a intelectual foi libertada.

Em “Mulheres, raça e classe” [1981]/(2016), Davis faz uma abordagem histórica da opressão da mulher negra. A ativista investiga o legado escravagista nos EUA e os impactos até a atualidade, em particular para as mulheres negras. Elas eram não apenas escravizadas para o trabalho nos casarões, mas também nos campos agrícolas. Tinham, ainda, que lidar com a indignidade brutal da violência sexual (DAVIS, 2016, p. 18–20 e 41). Após o movimento antiescravagista, gradualmente as mulheres negras seguiram conquistando seu espaço — história, em parte, explorada aqui. Mas Davis enfatiza que o caminho delas foi mais longo e tortuoso.

A liberdade obtida pelos escravos negros em 1865 nos EUA, essencial que fosse, se mostrou de imediato mais normativa do que concreta; o processo de tornar real aquela liberdade tomaria muito mais tempo (ibid., p. 95). Por exemplo: inicialmente, enquanto as sufragistas brancas buscavam seu direito ao voto *circa* 1890, tentavam convencer as mulheres negras a esperar mais um pouco (ibid., p. 120). “‘Mulher’ era o critério, mas nem toda mulher parecia estar qualificada. As mulheres negras, claro, eram praticamente invisíveis no interior da longa campanha pelo sufrágio” (ibid., p. 146).

Em texto traduzido no Brasil como “As mulheres negras na construção de uma nova utopia” (2011), Davis toca na questão da hierarquização de opressões já dentro de um arcabouço interseccional. Ou seja: se entre as diferentes camadas, como classe, raça e gênero, haveria uma mais oprimida e merecedora de mais recursos e atenção das teorias e ativismos do que outra. A autora confirma, desde uma visão marxista, que classe é muito importante; entretanto, “[é] preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida” (DAVIS, 2011). Em outras palavras, seria impossível, desde a perspectiva interseccional trazida pela ativista, colocar uma acima da outra, pois estão visceralmente conectadas. Davis conclui: “A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras” (ibid.).

Pode-se inferir, ainda, que tais reflexões sobre não hierarquização identitária se referem às identidades contempladas como oprimidas pelas teorias em questão — no entorno de

interseccional e TCR, com muitos aspectos comuns. As identidades dominantes e consideradas opressivas sequer estão dentro do parâmetro debatido ali, pois os EUA e o mundo ocidental em geral — do ponto de vista da TCR e das interseccionalidades — se caracterizam, conforme já visto e ratificado aqui, pela supremacia branca (DAVIS, 2018, p. 70; AKOTIRENE, 2020, p. 89). Ainda, pelo cisheteropatriarcado (e/ou cisheterossexismo) e eurocentrismo (CRENSHAW, 1995b, p. 377; DELGADO; STEFANCIC, 2001, p. 122; COLLINS, 2000, p. 129; AKOTIRENE, 2020, p. 23, 29 e 40).

Para completar a rápida passagem por Davis, vamos ao mais recente “A liberdade é uma luta constante” [2015]/(2018). A autora fala sobre casos contemporâneos de violência policial contra negros, como Trayvon Martin e Michael Brown, no que vê como “um fluxo contínuo de violência racista” (DAVIS, 2018, p. 77). Davis também aborda episódios históricos de ativistas comunistas como Assata Shakur, consideradas terroristas pelo FBI; para a autora, haveria perseguição e demonização (ibid., p. 77–78). Em discurso de 2013 destacado no livro, Davis destaca que, apesar de algumas décadas nos separarem dos anos de 1960, de ativismo radical e revolucionário (ibid., p. 90), a distância histórica “[...] não nos exime da responsabilidade de defender e de realmente libertar quem desejava e ainda deseja dar a vida para que possamos construir um mundo livre do racismo, da guerra imperialista, do sexismo, da homofobia e da exploração capitalista” (ibid.).

Por fim, a parte da luta relacionada ao feminismo negro, segundo a ativista, ainda lidava com referências excessivas brancas e burguesas mesmo ao fim do séc. XX. (ibid., p. 92). Os atritos, conta Davis, também se estenderam a Sandy Stone, mulher trans branca que, em 1979, “[...] foi duramente criticada por algumas autodenominadas feministas lésbicas por não ser uma mulher de verdade e por trazer energia masculina a espaços de mulheres” (ibid., p. 93). Stone viria a ser uma autora importante para o pensamento trans (ibid.). A passagem reforça a relação ruidosa entre certos componentes do feminismo, inclusive negro, e do pensamento e ativismo LGBT.

Mais recentemente, em 2017, a filósofa estadunidense branca Rebecca Tuvel foi duramente criticada por pares e teve seu artigo removido (após publicação) pela revista feminista de filosofia *Hypatia*. Tuvel tentou, grosso modo, fazer uma defesa do transracionalismo desde argumentos análogos a socioconstrucionismos transgêneros (TUVEL, 2017, p. 1 e 11–12). Ainda em 2015, houve o episódio de Rachel Dolezal, que nasceu de pais brancos nos EUA, mas mudou sua aparência e, ao longo de anos, se passou por negra. Ela alegava que se sentia negra e, por isso, se identificava como negra (MCGREAL, 2015). Dolezal foi professora de estudos afro-americanos e ativista negra de importância — até ser descoberta e ostracizada

(ibid.). Os episódios de Tuvel e Dolezal indicam como há uma diferenciação interessante e pronunciada, para teóricos e ativistas identitários, entre transexualidade e transracionalidade: a primeira é abraçada; a segunda, de forma geral, atacada frontalmente.

As dialéticas no entendimento hegeliano, ou seja, contínuos choques e fragmentações de narrativas, parecem se aprofundar entre os cada vez mais variados movimentos identitários, assim como os pensamentos por trás deles. A teoria interseccional ou interseccionalidade parece, portanto, o desdobramento natural, a conclusão lógica de sucessivas divisões e subdivisões de grupos e identidades com designações cada vez mais específicas. Estas alcançarão, inclusive, mobilizações muito particulares — e suas respectivas teorizações acadêmicas. É o caso, visto em capítulo anterior, do movimento contra a chamada gordofobia embasado nos estudos da gordura (*fat studies*), expressamente relacionados à mesma tradição filosófica da TCR, dos estudos queer e do feminismo (ROTHBLUM; SOLOVAY, 2009, p. 2).

Apesar de ao longo das últimas páginas já termos trilhado o caminho indireto e encontrado muitas referências sobre a interseccionalidade, iremos ao coração da teoria interseccional, agora. Para isso, retomaremos Crenshaw, que escreveu o artigo mais associado à fundação da interseccionalidade: *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color* [1991]. Ou: “Mapeando as margens: interseccionalidade, política de identidade e violência contra mulheres de cor”. Foram pesquisadas duas versões: a de 1991, para o *Stanford Law Review*, com notas de rodapé ricas e, por isso, usada aqui (CRENSHAW, 1991); e a mais conhecida, de 1995 (sem as referidas notas), no já mencionado livro sobre TCR editado por Crenshaw e pares (CRENSHAW *et al.*, 1995b). Perceba-se como isto já indica o tanto que todos esses assuntos, no fim das contas, estão fortemente conectados: TCR, feminismo negro e interseccionalidade.

No texto pioneiro, Crenshaw parte de uma perspectiva feminista: de que, a partir de experiências individuais compartilhadas, é possível politizar as necessidades das mulheres como uma classe (CRENSHAW, 1991, p. 1.241). Isto encontra relação com algo visto aqui — a ideia central de Hanisch (1970) que se popularizou no feminismo: “O pessoal é político”. Em vez de violências isoladas e casuais, muitos problemas contra as mulheres, alega Crenshaw, seriam sistêmicos (ibid.). Então, a autora estende tal compreensão a outros grupos identitários e relaciona a visão à ideia de *identity politics*, ou política identitária:

Esse processo de reconhecer como social e sistêmico o que antes era percebido como isolado e individual também caracterizou a política identitária de afro-americanos, outras pessoas de cor, gays e lésbicas, entre outros. Para todos esses grupos, a política baseada na identidade tem sido uma fonte de força, comunidade e desenvolvimento intelectual (ibid., p. 1.241–1.242).

A política identitária também divide opiniões sobre sua função e interpretação entre autores e ativistas das áreas relacionadas. Crenshaw entra com seu arcabouço interseccional exatamente aqui: a escritora acredita que a política identitária ignora diferenças intragrupo. “Mais ainda, ignorar diferenças *dentro* de grupos contribui para a tensão *entre* grupos” (ibid., p. 1.242; ênfases da autora), pondera a professora. Crenshaw, então, deixa ainda mais clara sua lógica para a necessidade da interseccionalidade: “Eu considero como as experiências das mulheres de cor são frequentemente o produto de padrões cruzados de racismo e sexismo, e como essas experiências tendem a não ser representadas dentro dos discursos do feminismo ou do antirracismo” (ibid., p. 1.243–1.244). Mas Crenshaw também sublinha que a experiência de opressão da mulher negra é “qualitativamente diferente” daquela da mulher branca (ibid., p. 1.245).

Em uma nota da edição original de 1991, a autora faz uma consideração sobre a natureza do conceito — então, provisório — de interseccionalidade. As associações que Crenshaw faz ecoam um pouco do que vimos aqui quanto à política e ao pós-modernismo. Também mostram seu interesse em acabar com a percepção e análise segmentada de camadas identitárias:

Considero a interseccionalidade um conceito provisório que liga a política contemporânea à teoria pós-moderna. Ao mapear as interseções de raça e gênero, o conceito envolve suposições dominantes de que raça e gênero são categorias essencialmente separadas. Ao traçar as categorias até suas interseções, espero sugerir uma metodologia que acabará por romper as tendências de ver raça e gênero como exclusivos ou separáveis (ibid., p. 1.244).

O texto de Crenshaw faz algumas críticas ao universalismo, algo registrado amplamente aqui desde outros autores. A ideia de apropriação cultural, ou seja, absorção de elementos da cultura africana pela cultura mainstream estadunidense, por exemplo, é vista pela autora como algo negativo: “As contribuições afro-americanas que foram aceitas pela cultura dominante são eventualmente absorvidas como simplesmente ‘americanas’ ou consideradas ‘universais’. Outros modos [...] que resistem à absorção [...] são negligenciados ou descartados como ‘desviantes’” (ibid., p. 1.288–1.289). De forma mais clara contra o universalismo, ao fim do texto, a autora diferencia as ideias “eu sou negro” de “eu sou uma pessoa que, por acaso, é negra”. Uma preocupação da escritora é com a utilidade de cada afirmação na arena política.

"Eu sou negro" toma a identidade socialmente imposta e a empodera como âncora da subjetividade. "Eu sou negro" torna-se não apenas uma declaração de resistência, mas também um discurso positivo de autoidentificação [...] "Eu sou uma pessoa que, por acaso, é negra", por outro lado, alcança a autoidentificação ao se esforçar por uma

certa universalidade (na verdade, "eu sou primeiro uma pessoa") e por uma rejeição concomitante de a categoria imposta ("negro") como contingente, circunstancial, não determinante. Há verdade em ambas as caracterizações, é claro, mas elas funcionam de maneira bem diferente dependendo do contexto político. (ibid., p. 1.297).

Por fim, Crenshaw traça um limite claro entre o que chama de socioconstrucionismo vulgar e o socioconstrucionismo útil para a interseccionalidade e para a política identitária. A autora aprecia o que chama de projeto descritivo do pós-modernismo de questionar os modos como significados são socialmente construídos (CRENSHAW, 1991, p. 1.296). Também preza as análises sobre poder e seu acúmulo por grupos feitas a partir de teorias pós-modernistas (ibid., p. 1.296–1.297). No entanto, a professora entende que há leituras equivocadas que distorcem a relevância política da ideia de construção social (ibid.). Tal olhar se relaciona à crítica antiessencialista dos identitarismos, em que já esbarramos — por exemplo, que o feminismo essencializa todas as mulheres (brancas, negras etc.), como se todas tivessem opiniões e interesses iguais. Aqui, segundo Crenshaw, teríamos o socioconstrucionismo vulgar, que ignora outros aspectos e categorias do indivíduo — a autora não menciona biologia ou termo correlato neste texto.

A interseccionalidade para Crenshaw, então um conceito nascente, seria “[...] mais amplamente útil como uma forma de mediar a tensão entre as afirmações de identidade múltipla e a necessidade contínua de políticas grupais” (ibid., p. 1.296). Esta perspectiva também ratifica a não hierarquização de opressões — entendida, é claro, entre as identidades consideradas oprimidas e, assim, relevantes para a teoria em questão.

Apesar do texto de Crenshaw ser a pedra fundamental da interseccionalidade, não houve, naquele momento, menção a seu caráter epistemológico. Nos anos seguintes, entretanto, muitas autoras investigariam esta profunda dimensão interseccional. A pesquisadora brasileira e ativista do feminismo negro Carla Akotirene, aluna da filósofa e feminista negra brasileira Djamila Ribeiro, abordou o assunto. Akotirene, a exemplo de outras autoras da área, estende suas reflexões “[...] a mulheres de cor, caribenhas, terceiro-mundistas, lésbicas e africanas” (AKOTIRENE, 2020, p. 21). A ativista fala sobre a busca por outras referências para o conhecimento desde sua perspectiva interseccional.

De forma direta, a pesquisadora caracteriza os parâmetros epistemológicos do Ocidente: “Seria perda de tempo essa epistemologia acompanhada de expedientes ideológicos da cosmovisão ocidental, essa patologia histórica” (ibid., p. 25). Ela considera que, para as mulheres negras, “[é] fetiche epistemicida omitirmos clivagens racistas, sexistas e cisheteronormativas estruturadas pelo Ocidente cristão” (ibid., p. 28). A autora toca algumas

vezes na ideia de “epistemicídio” (ibid., p. 51), sobretudo da posição das mulheres negras, se estas não transcenderem o padrão eurocêntrico, de prerrogativas cristãs e nacionalistas (ibid., p. 40). O eurocentrismo também estaria ligado à hegemonia do privilégio branco, social e epistêmico (RIBEIRO, 2017, p. 25).

A esta altura, posso acrescentar uma reflexão. Se anteriormente falei neste capítulo, admitidamente de forma hiperbólica, em “politização de tudo” e “sexualização de tudo”, certamente é possível considerar que a TCR (e, em menor grau, a interseccionalidade) produz uma tendência à “racialização de tudo” — ou politização racial de ideias, eventos etc. No fim das contas, tanto a sexualização de tudo (desde a teoria queer) quanto a racialização de tudo (desde, particularmente, a TCR) são também formas de politizar artes, cultura, filosofia, educação, moralidade e, em tempo, a realidade. O próximo capítulo, com casos concretos e pesquisas relacionadas aos identitarismos, deve deixar isto mais evidente.

Djamila Ribeiro contribui para a discussão sobre epistemologia no entorno do feminismo negro e interseccionalidade: a autora aborda o conceito de “lugar de fala”. Ela parte de Beauvoir, que argumenta sobre a situação de inferioridade das mulheres em geral, e destaca o caso das negras:

Mulheres negras, por exemplo, possuem uma situação em que as possibilidades são ainda menores [...] Nesse sentido, seria urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica (RIBEIRO, 2017, p. 43).

Ribeiro também aponta, ao fim do livro e após passar por autoras como Grada Kilomba, Patricia Hill Collins, Angela Davis e Gayatri Spivak, que todas refutam a “neutralidade epistemológica” e buscam trespassar a epistemologia dominante (ibid., p. 89). “Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta” (ibid., p. 90).

Um caminho dado por Akotirene para “combater racismo e sexismo epistêmicos” (AKOTIRENE, 2020, p. 32) se alia ao pós-colonialismo, de cunho pós-nacional, abordado aqui. A ativista cita diversas autoras negras, como bell hooks e Angela Davis, e afirma que, antes de serem estadunidenses ou brasileiras, as mulheres negras são irmãs de uma comunidade internacional (ibid.). Akotirene sugere um paradigma afrocêntrico (ibid.) para uma nova episteme:

Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. Aqui, ao consultar quem me é devido, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito (AKOTIRENE, 2020, p. 20).

De forma mais específica, a pesquisadora indica um caminho epistêmico para as mulheres negras associado à água e a Oxum, divindade da religião iorubá:

Uma vez que a água para as mulheres negras é fundamento epistemológico, não sendo à toa, por identidade ancestral, sermos todas chamadas de ialodês — título consagrado a Oxum, senhora das águas e mensageira política das reivindicações das mulheres, na Nigéria — vale considerar, que distante do feminismo branco com “místicas femininas” em alusão representativa da prisão feminina no espaço privado — Oxum representa aquela que tem autoridade no espaço público-privado para reivindicar em nome da comunidade, como marcam os pontos de vistas de Jurema Werneck e Sueli Carneiro (ibid., p. 32).

Para concluirmos este capítulo e nossas reflexões sobre a teoria interseccional, vamos a Patricia Hill Collins, já mencionada anteriormente. Collins é uma socióloga estadunidense especializada em estudos afro-americanos e feministas. A exemplo de Crenshaw, sua produção é vasta: poderia ser mencionada em muitos momentos deste capítulo. Collins nos ajudará, todavia, a refinar e selar nossa compreensão sobre interseccionalidade; inclusive, sua dimensão epistemológica.

Enquanto reforça a compreensão de Crenshaw sobre a indivisibilidade das identidades oprimidas, Collins — em obra assinada com a socióloga canadense Sirma Bilge — define interseccionalidade desde o que vê como sua contribuição principal:

[...] que em uma determinada sociedade, em um determinado momento, as relações de poder de raça, classe e gênero, por exemplo, não são entidades distintas e mutuamente exclusivas, mas sim construídas umas sobre as outras e trabalhando juntas; e que, embora muitas vezes invisíveis, essas relações de poder que se cruzam afetam todos os aspectos do mundo social (COLLINS; BILGE, 2020, p. 2).

A socióloga ainda vê a importância da interseccionalidade como uma ferramenta analítica de situações em geral quanto a desigualdades e distribuição de poder (ibid., p. 2 e 37). Collins encaminha tal análise ao olhar para a interseccionalidade como questionamento crítico (*critical inquiry*) e práxis crítica; esta última foi abordada aqui diretamente. A autora entende que, já no início, a interseccionalidade se mostrou inerentemente crítica, “[...] pois ela desafiou os corpos de conhecimento, teorias, epistemologias, metodologias e pedagogias existentes, especialmente em relação à desigualdade social” (ibid., p. 37–38). O cenário principal para este

questionamento crítico via interseccionalidade, para Collins: escolas e universidades, por meio do ensino, propostas de bolsas de estudo e trabalhos acadêmicos e criativos em geral (ibid., p. 38).

Sobre a interseccionalidade como práxis crítica, a socióloga entende que esta passa pelas formas que pessoas e grupos aplicam o arcabouço filosófico interseccional a suas vidas diárias: com as famílias, grupos religiosos, lideranças comunitárias — tanto dentro quanto fora do meio acadêmico (ibid.). Collins também toca na dualidade entre intelectual e ativista: a autora recusa a separação entre ambos, particularmente no contexto da interseccionalidade como questionamento crítico e práxis crítica.

Rejeitar essa falsa divisão entre acadêmicos e ativismo, ou pensar e fazer, sugere que a interseccionalidade como forma de investigação crítica e práxis pode ocorrer em qualquer lugar. O pensamento crítico certamente não está confinado à academia, nem o engajamento político é encontrado apenas em movimentos sociais ou organizações comunitárias. [...] No caso da interseccionalidade, a sinergia entre investigação e práxis pode produzir novos conhecimentos e/ou práticas importantes (ibid., p. 38–39).

A proximidade entre o estudo feito aqui sobre pedagogia crítica — e educação crítica em geral — em relação a algumas análises de Collins sobre a interseccionalidade fica ainda mais evidente quando a autora aborda frontalmente os dois assuntos. Diz a socióloga: “Globalmente, a educação crítica há muito está alinhada com a investigação crítica e a práxis da interseccionalidade” (COLLINS; BILGE, 2020, p. 189). Collins enfatiza o potencial de oprimir ou libertar da educação. Ela compreende que interseccionalidade e educação crítica compartilham sensibilidades similares na busca por justiça social (ibid.); mais ainda, a pesquisadora considera a conexão entre “crítico” e “justiça social” estreitíssima (ibid., p. 34).

A autora analisa a pedagogia de Freire e seu uso de “opressão” e “oprimidos” que invoca, segundo Collins, desigualdades interseccionais de classe, raça, etnia e religião, por exemplo (ibid., p. 190). No entanto, a importante convergência entre interseccionalidade e educação crítica estaria ameaçada pela “[...] crescente influência do neoliberalismo e, mais recentemente, do populismo de extrema direita [...]” (ibid.).

Em outra obra, Collins explora um pouco mais a dimensão epistemológica da interseccionalidade. A autora faz um mergulho profundo na teoria crítica social anterior à interseccionalidade e que, de forma indireta, contribuiu para seu contexto. Collins começa pela Teoria Crítica frankfurtiana original (COLLINS, 2019, p. 57), quando destaca Horkheimer, Marcuse e Adorno. A escritora passa pelos estudos críticos britânicos, especialmente com Stuart Hall (ibid., p. 65); e conclui com o pensamento francês, em particular, com o pós-estruturalismo

(ibid., p. 72). Em seguida, a autora faz considerações sobre o que chama de “ferramentas pós-modernas”, úteis para análises críticas no entorno de 1990 (ibid., p. 78) — momento em que emergiu a interseccionalidade.

Collins entende que termos como “opressão epistêmica”, “injustiça epistêmica” e “resistência epistêmica” são importantes para o vocabulário no entorno dos desafios enfrentados pela interseccionalidade — entendida como uma teoria crítica social em construção (ibid., p. 129). Para a autora, as expressões contribuem para uma compreensão mais refinada sobre como a epistemologia dominante estrutura a injustiça social, racismo e heteropatriarcado, por exemplo (ibid.). As noções de poder epistêmico, ligado à dominação política (ibid., p. 126); e resistência epistêmica, que passa pela resistência política (ibid.) a um poder dominante são centrais para as conclusões da autora.

Finalmente, a resistência epistêmica desde a perspectiva interseccional, de acordo com Collins, também passa pela política identitária (*identity politics*) e pela epistemologia do ponto de vista (*standpoint epistemology*) feminista, estudada anteriormente. A autora fala sobre a “autoridade testemunhal” ou “autoridade da experiência”, em particular de indivíduos de identidades consideradas oprimidas, como formas de resistência epistêmica (ibid., p. 136). Do ponto de vista epistemológico, para além do caráter subjetivo, é interessante destacar como Collins vê, nesta estratégia, a transição ou derivação da alegada autoridade epistêmica de um indivíduo para todo um coletivo identitário. Ecoa novamente, ainda, “o pessoal é político”:

Mas quando se trata de promover a interseccionalidade e projetos semelhantes de conhecimento resistente como iniciativas coletivas, a resistência epistêmica é, muitas vezes, um empreendimento coletivo. *Identity politics* e *standpoint epistemology* constituem duas dimensões importantes da resistência epistêmica para grupos subordinados. *Identity politics* valoriza as experiências de mulheres, pessoas de cor, pessoas pobres, pessoas LGBTQ e pessoas igualmente subordinadas como fonte de agência epistêmica. Ao reivindicar a autoridade da experiência, a *standpoint epistemology* defende a integridade dos indivíduos e grupos na interpretação de suas próprias experiências. [...] Dada a importância de *identity politics* e *standpoint epistemology* na autoridade epistêmica de pessoas de cor, mulheres, pessoas pobres e novas populações imigrantes, é importante entender como as críticas a essas práticas minam a resistência epistêmica de grupos subordinados (ibid., p. 136–137).

Deste modo, concluímos nossa passagem pelos arcabouços teóricos dos principais identitarismos em voga na contemporaneidade e amplamente inseridos em nossa cultura e política. No próximo capítulo, consideraremos diversos episódios que se relacionam aos identitarismos estudados para avaliar sua inserção e relevância em nossa realidade, em meio a pesquisas variadas e reflexões mais autorais.

8. ASCENSÃO CONTEMPORÂNEA DOS IDENTITARISMOS: CASOS, ESTUDOS E REFLEXÕES

De forma a permitir reflexões mais claras e profundas a respeito dos episódios e pesquisas relacionados aos identitarismos que consideraremos a seguir, vamos recuperar rapidamente o que vimos nos capítulos anteriores. Isto tornará possível compreender os identitarismos como elementos da crise de narrativas na pós-modernidade, bem como seu papel no grave contexto da confiança, tema central do próximo capítulo.

Na parte inicial deste trabalho, acompanhamos o gradual aumento da politização das artes (em meio à relativização de padrões estéticos) e, em tempo, da cultura — desde o modernismo e, especialmente, no pós-modernismo. Esta politização se radicou após os horrores, traumas e conseqüente rebeldia associados às duas Guerras Mundiais e revoluções violentas mundo afora, ainda no final do contexto modernista. A tendência política se arraigou mais intensamente com mobilizações sociais de forte caráter identitário, sobretudo na década de 1960 e, mais ainda, nos EUA. Analisamos um pouco da dimensão acadêmica e intelectual do fenômeno crescente da politização, então já em uma situação histórica mais densa de retroalimentação com as artes e cultura. Isto aconteceu, sobretudo, a partir do pensamento modernista, especificamente com reações ao cartesianismo.

Em seguida, sondamos alguns trechos do vasto labirinto do pensamento associado à pós-modernidade, quando o pendor para a politização da própria filosofia — bem como da lógica e, no limite, da verdade — se aprofunda. Entre a mitigação, a pulverização mas, também, a *reciclagem* de grandes narrativas, ocorre a desconstrução e a problematização de preceitos tradicionais do pensamento ocidental. Tais princípios incluíam a busca, sabidamente falha que fosse, por neutralidade, objetividade, padrões universais e por uma verdade superior, externa e/ou não humana. A filosofia se desloca, gradualmente, para a ação social e política concreta no mundo — frequentemente, sob argumentos morais. De modo relacionado, a humanidade “matou” a transcendência divina e, com ela, a verdade, como afirmou Vattimo (1996, p. 173) a partir de Nietzsche. Vivências cada vez mais seculares e materialistas flertam com o niilismo, imersas no paradoxo de um deserto narrativo que é, também, um caos multinarrativo na pós-modernidade: o ser humano a contemplar o *abismo de sentidos* da própria existência.

Também vimos a tendência quase transparente e bastante específica de crescente politização da educação — que, por seu potencial de longo prazo, multiplicador e mesmo modelador de pessoas e sociedade, merece cuidado. Neste momento, se considerarmos os

período modernista e a pós-modernidade até os dias atuais, fica difícil negar a cada vez mais intensa inclinação da experiência humana no sentido da politização da própria realidade. Esta já referida, grosso modo, “politização de tudo” — arte, cultura, filosofia, educação e identidade via sexo, raça etc. — é rasteiramente mundana por definição. Pode se estender, pois, a estruturas acadêmicas, midiáticas, jurídicas, além de agências estatais. E tal hiperpolitização deve ser considerada à luz, novamente, da morte da transcendência divina, do ceticismo radical e da relativa perda existencial de sentidos. Um dos maiores riscos talvez seja a politização mesma tornar-se um sentido importante (ou essencial) para a vida. Tal possibilidade se relacionaria à própria ascensão dos identitarismos, já investigados em seu conteúdo teórico.

Cada vez mais manifestações artístico-culturais, textos publicado na Web, tuítes de celebridades, podcasts com acadêmicos, artigos, reportagens etc. são interpretados, desconstruídos e/ou problematizados por meio de lentes políticas variadas. Pode-se argumentar que a humanidade sempre foi assim — quanto a enxergar e analisar a política em suas atividades —, o que deve proceder até certo ponto. As questões que mais importam, entretanto, são a magnitude, a intensidade da politização penetrante de tudo, bem como de que formas isso acontece hoje. Os identitarismos, aparentemente, se encaixam aqui. Tais mudanças acabam por ser, um tanto acidentalmente, também parte do que este trabalho investiga, desde artes e cultura até a filosofia. A intenção primária, entretanto, é compreender a crise de narrativas. Para isto, precisamos completar o conteúdo teórico do capítulo anterior e explorar de modo mais concreto como os identitarismos pesquisados neste trabalho se associam à realidade atual.

8.1. Exemplos cotidianos, pesquisas e análises no contexto dos identitarismos

Feita a síntese do que vimos até agora, vamos continuar atentos à ideia do deslocamento do eixo filosófico. No entanto, agora estaremos mais voltados para sua efetividade no mundo, desde a análise de casos e pesquisas contemporâneas de caráter identitário. O que vem a seguir consiste em análise e reflexões mais gerais — em tom menos formal do que nos capítulos anteriores — sobre a interação dos identitarismos com a cultura contemporânea e o fluxo de informações.

Os exemplos e números em destaque são intencionalmente marcantes e não seguem a ordem do capítulo anterior ou outra definida, passeando, em muitos casos, livremente pelos identitarismos. Apesar disso, há uma tentativa de ordenação. Esta pulverização, todavia, também ocorre porque, em muitas pesquisas e anedotas, os elementos identitários se misturam. De certa forma, isto acompanha a interseccionalidade de Crenshaw e a própria pós-

modernidade. O propósito aqui é refletir sobre os limites e contrastes entre pensamento identitário — examinado no capítulo anterior —, a realidade estatística do mundo (na medida em que isso é possível) e as visões e expectativas dos ativismos identitários.

Acompanhamos anteriormente que, em muitos casos, o objetivo alegado da filosofia revisitada e voltada para o agir mundano é dado em linhas mais gerais: o bem maior, um mundo melhor e sem racismo e sexismo, justiça social e igualdade para todos. Todas essas são coisas que, à primeira vista, com essas palavras e supondo a razoável transposição da teoria para a prática, qualquer indivíduo de boa índole apoiaria. Em outros casos, a proposta filosófica é mais específica e explicitamente política, como a criação de uma utopia *liberal* (EUA) ou uma sociedade socialista democrática. A ideia mesma de verdade passa a ser compreendida como um valor sem sentido; ou, então, ela é *construída* na realidade e na prática. Ainda, a verdade poderia ser alcançada a partir de consenso, em meio a pressões e efeitos do poder — dimensão pós-modernista fundamental e intrinsecamente conectada à política.

Durante todo este trajeto, foi possível perceber a presença crescente de expressões, teorias e ativismos associados a grupos comumente chamados de oprimidos e minoritários, ou minorias — não necessariamente conectados a estatísticas demográficas. Este status percebido como de vitimização e desfavorecimento em certa sociedade analisada se associa, tipicamente, a alguma dimensão da identidade sobre a qual, em geral, a pessoa não tem controle algum. As principais camadas de identidade neste campo de análise incluem sexo, gênero, sexualidade, raça e etnia, então politizadas desde teorias até a mobilização coletiva em práticas ativistas. A opressão, assim entendida, pode ocorrer de forma mais estrita e objetiva, como economicamente — algo, em teoria, mensurável satisfatoriamente em pesquisas de qualidade e honestas.

No outro extremo, mais consoante com certo olhar pós-modernista e com análises anteriores sobre subjetivismo e socioconstrucionismo, a ideia de opressão pode ser muito ampla, fluídica e incerta. Neste caso, tal opressão pode ser mesmo de caráter muito vago e pessoal, como uma pessoa que se sente oprimida e/ou que se sentiu mal por conta do jeito que acredita que um porteiro olhou para ela na entrada do prédio. Em março de 2022, por exemplo, os metrô e trens de Londres começaram uma campanha com o apoio do prefeito Sadiq Khan. A iniciativa, que conta com cartazes espalhados pela cidade, se volta contra o *staring* (algo como “encarada”) de natureza sexual. Matéria do jornal britânico The Daily Telegraph registra reações de duas cidadãs locais: Esther Krakue e Lois McLatchie. Krakue questiona como seria possível definir precisamente se uma olhada é ou não de caráter sexual (LYONS, 2022). McLatchie, então com 26 anos, entende que olhares estranhos podem provocar desconforto a mulheres. Mas também

considera que, neste contexto, a apuração de fatos consiste, para os policiais, na “impossível tarefa de ler mentes” (ibid.). Perceba-se que este caso e as reflexões subjacentes não implicam, de forma alguma, que tais situações não possam genuinamente acontecer; certamente ocorrem. Ao mesmo tempo, não se pode negar a vastíssima gama de experiências e variáveis — sensibilidade, referências educacionais e culturais, má fé, doença mental, diferenças geracionais, ruídos vários, sutilezas mil etc. — das interações e percepções humanas, de todos os lados.

O episódio que aconteceu em 2019 com o ator estadunidense negro, gay e judeu Jussie Smollet, e se desenrolou pelos anos seguintes, é um registro pertinente. Smollet apareceu muito machucado em janeiro de 2019: teria sofrido um ataque por dois homens brancos. Eles teriam socado, amarrado o ator, gritado insultos racistas e homofóbicos e slogans do então presidente Trump, como *Make America Great Again* (MAGA), ou “Faça a América Grande Novamente” (BABWIN, 2019; BBC, 2022). Smollet, ator de carreira consolidada, recebeu mensagens públicas de apoio de inúmeras celebridades e políticos (ibid.). Muitos destes estavam horrorizados com a homofobia, ódio, racismo, antissemitismo e o que viam como riscos fascistas associados ao ataque. Note-se que o próprio uso e popularização da expressão “homofobia” integra a camada linguística da conjuntura aqui analisada.

O impacto do suposto crime e as reações de condenação em círculos midiáticos e intelectuais foram intensos e longos, repercutindo, portanto, também entre o público em geral. A investigação revelou, entre idas e vindas e cerca de três anos depois, que Smollet pagou dois irmãos negros nigerianos que trabalhavam com ele — um foi seu namorado à época — para espancá-lo e criar uma farsa (BBC, 2022). Em março de 2022, o ator foi condenado a 150 dias de prisão e uma multa; seus advogados conseguiram remover a pena em cárcere, sob outras condições (ibid.). O embuste deste caso não anula a óbvia realidade de que tais ataques, perpetrados por diferentes indivíduos, com características várias e por razões diversas, acontecem regularmente mundo afora. Alguns desses crimes são, de fato, por motivos torpes como a cor da pele ou comportamento sexual da vítima.

Curiosamente, a consciência da multiplicidade virtualmente infinita de variantes nas interações e interpretações humanas recupera parte do que há de mais útil nas análises pós-estruturalistas e pós-modernistas; em particular, de seu caráter hermenêutico. No entanto — e um pouco paradoxalmente —, em muitos casos, as teorias e ativismos de caráter identitário politizam vivências individuais de forma bastante direta. Cabe a elaboração: a despeito de sua fundação parcial conter elementos pós-estruturalistas (e pós-modernistas), esta politização identitária das subjetividades costuma ocorrer a partir de interpretações retilíneas, pré-definidas e mesmo de inclinação essencialista — com pouco ou nenhum espaço para complexidade e

sutilezas. A partir daí, tais processos que partem de identidades individuais e subjetividades se organizam coletivamente em formas ativistas; então, operam como um movimento político para alcançar seus objetivos ou o poder para, em teoria, concretizá-los.

O identitarismo, entendido de forma mais abrangente tanto na teoria — como vimos de forma razoável — quanto na prática política minimiza ou rejeita noções de 1) neutralidade, basicamente, por definição; 2) objetividade, daí a tendência subjetivista e altamente seletiva, inclusive, quanto à escolha e uso de dados e pesquisas. O subjetivismo alcançou mesmo o meio acadêmico, com a tendência do *mesearch* ou autoetnografia desde 1970, em que o pesquisador usa experiências pessoais como base de estudos (PICKLES, 2017); frequentemente, de caráter identitário.

Por fim, o identitarismo também minimiza ou rejeita especialmente a 3) universalidade (aqui chamada também de universalismo), que se relaciona às duas anteriores intimamente e sobre a qual nos estenderemos aqui, apesar de definida e consideravelmente coberta em capítulos anteriores. A tendência de acolher princípios universais abarcaria, por exemplo, direitos e deveres que se pretendem universais para todas as pessoas. Mesmo sabidamente imperfeito e falho, o universalismo funcionaria como um alvo a ser seguido. Isto não deve ser confundido com utopia, pois não há ilusão sobre suas imperfeições e nem caminho revolucionário para implementá-lo. O universalismo trata particularmente de buscar critérios universais a respeito de lógica, método, discurso e moralidade para, essencialmente, ordenar a sociedade. Por exemplo, considerar crimes como furto, roubo ou assassinato algo universalmente inaceitável, não importa quem o execute e o contexto. Casos excepcionais históricos e/ou matar em legítima defesa seguem por outros caminhos técnicos e jurídicos que já não se relacionam a esta consideração geral sobre princípios universais.

No caso da oposição à universalidade ou ao universalismo, há leis — consequências parciais da pressão política dos ativismos e ocupação de espaços e cargos — que favorecem um grupo minoritário quando nada similar existe para a maioria da população. Por exemplo, a lógica, com desdobramentos jurídicos, que torna a pena do mesmo crime mais grave quando este ocorre contra indivíduo de coletivo considerado oprimido. É o caso do chamado “feminicídio”, que ecoa um pouco da dimensão pós-estruturalista quanto ao uso e às mudanças na linguagem e seus efeitos sobre o fluxo de poder no mundo. No caso, homicídio não seria suficiente para abarcar crimes contra seres humanos, pois o prefixo de origem latina *homo*, que significa homem, favoreceria implicitamente os homens acima das mulheres (razão similar leva algumas feministas mais radicais a preferirem “ovulário” em lugar de “seminário”).

No Brasil, o feminicídio recebe um tratamento diferenciado do homicídio; tem status qualificador à crime hediondo, agravando a pena (BITTAR, 2020) e configurando o denominado crime de ódio. O destaque midiático a crimes contra minorias, desde a escolha de palavras e tom dado até a extensão e intensidade da cobertura, também recebe atenção cada vez mais particular. Especialmente, se comparados ao oposto: casos de crimes em que um oprimido aflige um opressor — assumindo a linguagem mais simplista e dicotômica dos ativismos identitários. Neste último caso, relativizar, minimizar, omitir ou enfatizar uma informação — como o sexo ou a etnia de um criminoso — pode atender melhor o ímpeto identitarista. Essas alegações merecem, entretanto, elaboração; por ora, não creio existirem estudos que retratem este tratamento diferenciado. Mas veremos, adiante, uma avaliação sobre o tratamento midiático (e político) a dois casos contemporâneos que, mesmo anedoticamente, contribuirá para a discussão.

Para estruturarmos um pouco mais a rejeição ao universalismo contida nos identitarismos e sua interação com o pós-modernismo, seguiremos com uma análise sobre o movimento Black Lives Matter (BLM; “Vidas Negras Importam”). Também serão feitas breves considerações sobre a cobertura midiática de protestos por causas identitárias do BLM e Antifa entre 2018 e 2021.

No auge da pandemia de Covid-19 entre 2020 e 2021, especialistas médicos do mundo todo recomendavam que se ficasse em casa. Parte da cobertura da grande mídia dos EUA e Europa, ainda em meados de 2020 (DIAMOND, 2020), viu profissionais de saúde comentarem que, entre os protestos em andamento com o Black Lives Matter e a saúde da sociedade, seria mais importante manter as manifestações identitárias em curso nos EUA, com alguns desdobramentos mundo afora. Uma carta pública foi, inclusive, assinada por mais de mil médicos, enfermeiros e outros pares: “[...] queríamos apresentar uma narrativa que priorizasse a oposição ao racismo como vital para a saúde pública, incluindo a resposta à epidemia” (SIMON, 2020).

O gatilho dos protestos em questão foi a morte de um homem negro, George Floyd, condenado por oito crimes entre 1997 e 2005 e morto em maio de 2020 depois que um policial branco o deteve como suspeito e paralisou Floyd com o joelho sobre seu pescoço por quase dez minutos. Saques, incêndios e ataques, inclusive ao prédio da emissora CNN na cidade de Atlanta (ALFONSO III, 2020), somaram cerca de US\$ 2 bilhões de danos (PAVILONIS, 2022) nos protestos de 2020–2021 e ao menos 19 mortes (MCEVOY, 2020). Também foram derrubadas ou vandalizadas diversas estátuas e monumentos de ex-presidentes e figuras históricas nos EUA, como Thomas Jefferson (1746–1826), George Washington (1732–1799) e

Ulysses Grant (1822–1885), por terem mantido escravos. De forma menos grave, o mesmo aconteceu no Reino Unido (BRACELLI, 2020). Essa iconoclastia também pode ser compreendida como uma parte mais concreta dos ataques à cultura ocidental próprios a muitos dos identitarismos, desde suas bases teóricas. No caso, agressão à própria História do Ocidente — inclusive, a partes com elementos a serem lembrados para não serem repetidos.

É relevante destacar que o Black Lives Matter é um movimento social criado em 2013 nos EUA por Alicia Garza, Patrisse Khan-Cullors e Opal Tometi, amplamente apoiado por outras ações e partidos progressistas mundo afora. Em entrevista de 2015 ressurgida em 2020, Khan-Cullors disse que ela e suas colegas seriam “marxistas treinadas” (STEINBUCH, 2020). Mais tarde, em vídeo em seu canal no YouTube de dezembro de 2020, a ativista confirmou: “Eu acredito, sim, no marxismo. Aprendi no início da minha carreira como líder comunitária” (AM..., 2020). Khan-Cullors apagou todos os vídeos de seu canal no YouTube (ou mudou-os para o modo privado) entre 2021 e 2022, por razão desconhecida.

Pude recuperar o registro em questão por meio do Wayback Machine, organização sem fins lucrativos que faz registros de páginas da Web desde 1996 — verdadeira “máquina do tempo” da Web; tais registros autenticados são mesmo admissíveis em julgamentos. Em maio de 2021, Khan-Cullors deixou a liderança do BLM pouco após algumas reportagens de que comprara, em pouco tempo, imóveis que somariam em torno de US\$ 3,2 milhões (VINCENT, 2021), inclusive em áreas nobres dos EUA. Em abril de 2022, veio a público a compra com doações, ainda em 2020, de uma mansão na Califórnia no valor de US\$ 6 milhões; o objetivo seria congregar com influenciadores que apoiam a causa (MILLER, 2022). No mesmo mês, a Receita Federal dos EUA (Internal Revenue Service, IRS) começou a analisar as contas do BLM (PATTESON, 2022).

Em versões de 2016 e 2017 do site oficial do Black Lives Matter recuperadas pelo Wayback Machine, pode-se ver uma citação da comunista foragida dos EUA Assata Shakur (Joanne Chesimard), procurada pelo FBI como terrorista desde 1979 pelo assassinato de um policial em 1973. Shakur ainda fora membro do Exército Negro de Libertação e dos Panteras Negras. Em destaque, a ativista dizia, na seção “Envolve-se” (*Get involved*): “É nosso dever lutar por nossa liberdade [...] Nós não temos nada a perder, a não ser nossas correntes” (BLACK, 2016). A última frase é uma referência ao Manifesto Comunista, quando Marx diz que “[o]s proletários não têm nada a perder a não ser suas correntes. Eles têm um mundo para vencer. Trabalhadores de todos os países, uni-vos!” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 519).

O conteúdo recuperado de 2017 da seção “Princípios orientadores” (*Guiding principles*) também traz uma série de caixas com preceitos do grupo. Entre eles: diversidade (*diversity*),

afirmação dos transgêneros (*transgender affirming*), afirmação dos queers (*queer affirming*), aldeias negras (*black villages*) e globalismo (*globalism*). Ao colocar o mouse sobre a caixa de “aldeias negras” no site recuperado, lê-se: “Estamos comprometidos a romper com o requisito de estrutura familiar nuclear prescrito pelo Ocidente, apoiando-nos mutuamente como famílias extensas e ‘aldeias’[...]” (BLACK, 2017). Além da rejeição ao formato de família tradicional do Ocidente, que remete a vários autores vistos aqui, é interessante perceber a óbvia intersecção entre raça e gênero no material de 2016: são entendidas como causas-irmãs na opressão identitária. Por fim, ao pesquisar o sistema interno do mesmo site oficial do BLM (em inglês) na versão atual, de abril de 2022, por *globalism*, nenhum resultado foi encontrado. Nada é achado sobre *Marx* ou *marxism*, também. Há duas menções casuais e secundárias a Assata Shakur em textos de 2021 (BLACK, 2022).

Em uma expressão que se inclina na direção do universalismo, usuários da Web começaram a escrever e a usar a hashtag *All Lives Matter* (“Todas as vidas importam”) entre 2015 e 2016. Como em qualquer fenômeno maciço, mais ainda na Web, é certo que alguns usaram a hashtag por simples provocação contra o BLM; e outros, com intenções piores. Mas manifestações públicas contendo a frase *All Lives Matter* aconteceram entre 2016 e 2017, inclusive no Canadá e por parte de celebridades (BIELER, 2016). Antes ainda, em 2015, o secretário de Habitação e Desenvolvimento Urbano do então presidente Trump, o neurocirurgião Benjamin Carson, ele mesmo negro, foi um dos proponentes da mobilização (PBS, 2015). DiAngelo (2018, p. 94) associa “sentimento antinegro” ao lema “Todas as vidas importam”. O professor e ativista antirracista Ibram Kendi, no livro *How to Be an Antiracist* (2020), traduzido no Brasil por “Como ser antirracista” (2020), disse sobre o *All Lives Matter*: “Racistas brancos afetados que não conseguem imaginar suas vidas não sendo o foco de nenhum movimento respondem a ‘Vidas Negras Importam’ [Black Lives Matter] com ‘Todas as Vidas Importam’ [All Lives Matter]” (KENDI, 2020, p. 142). Kendi é autor de outros livros sobre racismo, como *Antiracist Baby* (2020), ou “Bebê Antirracista”, inspirado por sua filha de 4 anos e voltado para discutir racismo com crianças bem pequenas.

Uma matéria de 2020 no site da CNN registra uma lista de chamadas microagressões — entre elas, o uso da expressão *All Lives Matter*. De acordo com o texto, seria ofensivo usar o termo, pois ignoraria as interações entre negros e policiais que terminaram mal (ROGERS, 2020). Quanto às denominadas microagressões, parte do extenso vocabulário identitário, Kendi rastreia sua origem ao psiquiatra Chester Pierce em 1970: “Pierce empregou o termo [microagressão] para descrever o constante abuso racista verbal e não verbal que os brancos

dirigem aos negros onde quer que estejam, todos os dias” (KENDI, 2020, p. 49; observação minha).

Ainda antes da mobilização do BLM em 2020, aconteceram os protestos do Antifa nos EUA, grupo autodenominado antifascista que reúne elementos anarquistas e de esquerda radical. A origem do nome e dos símbolos usados pelo Antifa dos EUA, especialmente desde 2016, pode ser rastreada de forma difusa até a luta concreta contra os fascismos italiano e alemão entre 1920 e 1930. Em 2018, o movimento realizou manifestações com desdobramentos violentos que se pretendiam contra o racismo nos EUA. Houve derivações de menor expressão na Europa. O então jornalista da CNN, Chris Cuomo (irmão de Andrew Cuomo, governador de Nova Iorque pelo Partido Democrata à época), relativizou a violência do Antifa em comparação ao grupo que chamou de nazistas: “[...] nem todos os socos são iguais, moralmente. [...] Mas traçar uma equivalência moral entre aqueles que defendem o ódio e aqueles que o combatem, porque ambos recorrem à violência, encoraja o ódio” (CUOMO, 2018). O entendimento de Cuomo, por um lado, aparenta lucidez e senso das proporções; por outro, vai no sentido, em termos marcuseanos (1969a, p. 109–111), de que haveria um soco do bem (ou não tão mal), um soco libertador; ou um ódio do bem (ou aceitável), um ódio libertador.

Don Lemon, outro jornalista da CNN, seguiu por caminho similar. Lemon é um dos primeiros jornalistas negros e abertamente gays na mídia mainstream dos EUA, além de crítico ferrenho do ex-presidente Donald Trump, acusando-o em múltiplas ocasiões de racismo (ROBINSON, 2021). O jornalista também afirmou em 2018 que “[...] a maior ameaça terrorista neste país são os homens brancos, a maioria deles radicalizados à direita [...]” (DEERWESTER, 2018). Sobre o Antifa, Lemon disse, no mesmo ano: “Diz bem no nome: Antifa, antifascismo, que era contra o que eles estavam ali lutando [...]” (LEVINE, 2018). O jornalista continua: “Ouça, nenhuma organização é perfeita. Houve alguma violência. Ninguém tolera a violência. Mas havia razões diferentes para a Antifa e para esses neonazistas estarem lá. Um, racistas, fascistas. O outro grupo, lutando contra fascistas racistas. Há uma distinção aí” (ibid.).

A partir da ambiguidade e escolha de palavras de Lemon, pode-se extrair que violência e o ódio não seriam categoricamente e universalmente ruins, completamente inaceitáveis em quaisquer circunstâncias, mas dignas de serem qualificadas, contextualizadas; em seguida, tal entendimento é propagado ao público. Mais importante ainda: esta leitura cabal é feita desde as lentes, o uso dos termos e referenciais do referido âncora da grande mídia. Além da reflexão marcuseana já feita antes, este exemplo também sugere que a lógica depende do conteúdo, de modo alinhado a Horkheimer (1978, p. 21). No entanto, a leitura e consequente juízo sobre o

conteúdo são dados por quem o interpreta — algo ainda mais importante no caso de um propagador de informações por ofício, como um jornalista, professor ou historiador.

Por isso mesmo, outro elemento a considerar nos comentários dos dois jornalistas é certo nominalismo (em sentido não filosófico) rasteiro, no entendimento que reduz grupos — e o que fazem — a seus nomes, como se a etiqueta necessariamente encontrasse correspondência plena (ou quase) com a realidade. O mesmo uso de terminologia imperativa ocorre para caracterizar taxativamente adversários — então, fascistas ou nazistas, sinônimos automáticos de bestas para quaisquer cidadãos de bem. A questão nominal ainda se estende, mas no sentido do silêncio omissivo nas mídias e demais cercanias da elite pensante, à etiqueta “comunista”, virtualmente nunca usada para caracterizar grupo ou indivíduo algum, menos ainda de modo pejorativo. A etiqueta de comunista geralmente evoca descaso ou risadas em esferas intelectuais (“Isso não existe mais”), apesar de centenas de partidos e grupos comunistas ou afins mundo afora até hoje, de ditaduras (históricas e atuais) e genocídios atribuídos ao rótulo e a ideias em seu entorno. Mais ainda, de movimentos que, a exemplo de Black Lives Matter e Antifa, têm inspiração comunista residual ou considerável.

Um pequeno experimento pode contribuir para responder o motivo deste padrão diferenciado. Em junho de 2022, ao pesquisar *Hollywood movies about nazism* (“Filmes de Hollywood sobre nazismo”) no Google sem estar conectado a nenhuma conta, obtive 16,5 milhões de resultados. Ao pesquisar *Hollywood movies about communism* (“Filmes de Hollywood sobre comunismo”), encontrei 1,07 milhão de respostas, cerca de 15 vezes menos. E esse procedimento simples nem considera se os filmes ou resultados em questão trazem uma imagem neutra, humanizada ou até favorável sobre os personagens e suas causas — algo virtualmente impossível de se imaginar, para o nazismo (e com razão, que se diga); mas não no outro caso. De qualquer maneira, é claro que as etiquetas usadas no debate público têm, por vezes, correlação parcial ou grande com a realidade, seja de que lado for; a rigor, cada caso tem que ser observado separadamente. Todavia, seu uso retórico para enquadrar heróis e vilões, generalizar virtudes ou horrores sobre grupos inteiros, relativizar definições e princípios, distorcer e guiar percepções públicas (além de votos), e, por fim, criar e normalizar padrões duplos merece atenção.

A dimensão nominal é, ainda, relevante e autoevidente nos próprios casos de “Vidas Negras Importam” e dos autodenominados antifascistas. Quem questionaria movimentos com tais nomes? E quem arriscaria destruir sua vida ao tentar sequer depurar pessoas e grupos — sejam caminhoneiros no Canadá, senhoras de verde-e-amarelo no Brasil ou monstros de fato —, todos já jogados no mesmo saco e retratados amplamente nas mídias, de forma generalizada,

como fascistas? Afinal, tais registros são profusamente divulgados em Facebook, CNN, New York Times, Folha de S.Paulo etc., com efeito cumulativo e de reforço mútuo massacrante. E *podemos confiar* nessas (e em outras) mídias estabelecidas como fontes de informações majoritariamente honestas e objetivas — elas contam até com checagem de fatos. Ou não? Aqui, fica um gancho precoce para o próximo capítulo, que começará por registrar uma grave crise de confiança que não se limita ao Ocidente e passa pelas mídias tradicionais e digitais.

Ainda, no caso de carimbar alguém indevidamente ou desproporcionalmente como fascista ou afim, são reduzidos os horrores históricos associados genuinamente ao fascismo. E se associa àquele indivíduo ou agrupamento tal diabólica imagem que toda sorte de ataques — verbais e físicos — contra o ente em questão são justificáveis e se tornam, até mesmo, um imperativo moral. A desumanização é o caminho mais curto para se permitir (e até tornar-se desejável) toda sorte de violência contra o alvo: violência libertadora, violência do bem.

Para concluirmos a análise sobre as posições dos jornalistas da CNN, buscaremos estatísticas oficiais do governo dos EUA. Isto ajudará a compreendermos com mais clareza as interações entre a realidade (ao menos, como registrada pelos dados aqui), o ativismo identitário e como a mídia lida com tais informações. Uma compreensão similar à de Chris Cuomo e Don Lemon sobre a violência do Antifa é encontrada no site da *Anti-Defamation League* (ADL; “Liga Antidifamação”), originalmente, *Anti-Defamation League of B’nai B’rith*, em texto sobre o que é o Antifa: “[...] é importante rejeitar tentativas de reivindicar equivalência entre Antifa e supremacistas brancos e outros grupos extremistas de direita aos quais se opõem” (ADL, 2022). A ADL é uma organização não governamental internacional judaica de direitos civis que combate o antissemitismo e apoia questões judaicas. A mesma posição pode ser encontrada com frequência em mídias tradicionais e digitais mundo afora — e está embasada em ao menos uma pesquisa do governo dos EUA. Vamos, primeiro, a alguns dados demográficos que nos forneçam uma base para análise.

Na década de 1960, em meio à ascensão dos movimentos sociais identitários, o censo oficial do governo registrou a composição racial dos EUA deste modo: 88,6% brancos; 10,5% negros; e 0,9% de outros grupos (US, 1961). A mesma fonte governamental atualizou os dados com estimativas de 2020: 60,1% brancos não hispânicos; 18,5% de hispânicos ou latinos; 13,4% negros; 5,9% de asiáticos (US, 2021); o resto é de nativos e pessoas que se identificam com duas ou mais raças. Um estudo ligado ao Cohen Center for Modern Jewish Studies informa que, em 2021, havia 7,6 milhões de judeus nos EUA, ou 2,4% da população (FORMAN, 2021).

Um documento do Homeland Security do governo estadunidense de outubro de 2020, que analisa riscos à segurança do país, revelou: a maior ameaça interna para os EUA seriam os

supremacistas brancos ou a sigla associada, WSE, *White Supremacist Extremists*, que somados aparecem sete vezes no texto (WOLF, 2020, p. 4, 18–19). O terrorismo islâmico nunca é nomeado assim, apenas com menções aos nomes de alguns grupos (ibid., p. 19); Black Lives Matter e Antifa não aparecem nenhuma vez. Ao considerar dados de ataques domésticos no período de dois anos — 2018 e 2019 —, os supremacistas brancos seriam responsáveis por metade dos ataques (8 de 16) e pela grande maioria das mortes: 39 de 48 (ibid., p. 18). Os alvos principais dos supremacistas brancos, segundo o texto, seriam “[...] minorias raciais e religiosas, membros da comunidade LGBTQ+, políticos e aqueles que eles acreditam promover multiculturalismo e globalização às custas da identidade supremacista branca extremista” (ibid.).

Ainda no âmbito de dados oficiais do governo dos EUA, peritos do Bureau of Justice Statistics (BJS; Birô de Estatísticas da Justiça) realizam estudo regular que exclui homicídios e trata de incidentes violentos, como estupro e ataques sexuais, agressão, roubo e assalto à mão armada. O documento mais recente do BJS, com dados de 2020, admite dificuldades e distorções ao colher dados por conta da pandemia de Covid-19, além de não conter certas informações. Por isso, consideramos a seguir os números de 2019 (MORGAN; TRUMAN, 2020). O coeficiente “infrator à população” (*offender to population*) resume a propensão a cometer crimes violentos de cada grupo e já considera sua proporção na população. Um número acima de 1 significa maior inclinação a praticar crimes violentos do que a expectativa proporcional; e abaixo de 1, menor tendência do que o valor estimado. Em dados de 2019 dos EUA quanto a incidentes violentos, o BJS encontrou sobre infratores à população: homens, 1,5; mulheres, 0,4; brancos, 0,8; negros, 2,1; hispânicos, 1,1; e asiáticos, 0,2 (ibid., p. 17–18). Quanto ao coeficiente *victim to population*, ou “vítima à população”, que segue os critérios de proporcionalidade anteriores, a pesquisa revela: homens, 1,0; mulheres, 1,0; brancos, 1,0; negros, 0,9; hispânicos, 1,0; asiáticos, 0,4 (ibid.).

Já as estatísticas do FBI de 2019 sobre homicídios revelam que homens foram responsáveis por 88% dos homicídios; e as mulheres, 12% (PUZZANCHERA; CHAMBERLIN; KANG, 2022; FBI, 2019). Homens também foram 78,3% das vítimas de homicídio — mulheres, 21,7% (ibid.); como ambos são aproximadamente 50% da população dos EUA, não é necessário ajuste proporcional. Ao considerar grupos raciais, os homicídios de 2019 no país, segundo o FBI, foram cometidos por: brancos, 41,1%; negros, 55,9%; outros grupos, 2,9% (ibid.). Sobre a vitimização por homicídio: brancos, 42,3%; negros, 54,7%; outros grupos, 3,1% (ibid.). No entanto, todos os dados do FBI têm que ser analisados à luz da proporção de cada grupo na população, vistos anteriormente e recuperados aqui. Em dados de

2020 do censo dos EUA (US, 2021), brancos não hispânicos seriam 60,1%; negros, 13,4%; o resto pertence a outros grupos. Esta percepção altera a análise dos dados anteriores sobre homicídios cometidos e sofridos consideravelmente. Quanto a homicídios intrarraciais em 2019: brancos, 78,4%; negros, 90,3%; outros grupos, entre 54,9% e 61,3% (PUZZANCHERA; CHAMBERLIN; KANG, 2022). Note-se, por fim, que esta pesquisa do FBI não inclui homicídios perpetrados por hispânicos, aqui considerados etnia; portanto, seus dados são absorvidos por demais grupos, de forma difusa.

Nesta conjuntura, é interessante apontar pesquisa do Pew Research Center de 2022 (com dados de 2021) que lista as prioridades dos adultos negros nos EUA. A pergunta: qual o problema mais importante com que a comunidade onde você vive lida? Os resultados: violência/crime, 17%; questões econômicas, 11%; habitação, 7%; Covid-19 e saúde pública, 6%; infraestrutura, 5%; vizinhos, 4%; nenhuma questão, 4%; segurança pública e serviços de emergência, 3%; problemas associados a racismo, diversidade e cultura, 3%; empregabilidade e salários, 3% (COX; TAMIR, 2022, p. 63).

Se as três pesquisas do governo estadunidense (Homeland Security, BJS e FBI) são confiáveis, conhecidas e não ignoradas, a realidade dos achados seria vista por muitos como desagradável — mas seria a realidade a ser enfrentada de forma honesta e transparente por intelectuais e por toda a sociedade. No entanto, de volta à questão da não universalidade e da seletividade implícita (e, muitas vezes, explícita) no pensamento identitário: mencionar e até propagar intensamente algumas dessas informações é aceitável, quando não uma obrigação moral. Em outros casos, porém, você pode ser intimidado, “cancelado” e até ganhar uma página (ou edição) na Wikipédia insinuando ou retratando-o como racista, supremacista branco ou afim. Isto aconteceu, por exemplo, com a ex-jogadora brasileira de vôlei e analista política Ana Paula Henkel, que tocou em alguns desses números em 2020 (ANA, 2022).

O padrão duplo observado em alguns episódios também acontece de formas mais sutis. Em muitos casos, quem mostra razoabilidade e senso das proporções para efetivamente relativizar a violência do Antifa em comparação à de supostos ou concretos fascistas não os têm em outras situações. Por exemplo, para separar — usando exemplo anterior — caminhoneiros no Canadá e senhoras de verde-e-amarelo pelas ruas do Brasil de verdadeiros fascistas. Isto valeria mesmo no caso de monstros consumados serem uma minoria concreta em um bando qualquer; inclusive, de Antifa e Black Lives Matter. Neste caso, esses elementos — sejam genuínos ou infiltrados para difamar o grupo — precisam ser localizados, expurgados e/ou punidos de acordo com as leis.

Do mesmo modo, a generalização negativa a respeito de certos grupos de opressores (já uma premissa) desde uma anedota criminosa, por exemplo, é aceitável e quase automática. A mesma situação de um crime ou terrorismo cometido por elemento de grupo identitário tido por oprimido, entretanto, tende a ser tratada como exceção; não representa a maioria; e/ou é estatisticamente irrelevante. Ainda, se não aparecer nas mídias, não aconteceu. Trata-se da sistematização do duplo padrão que enfatiza determinados fatos e pesquisas na mídia e em outros círculos pensantes, enquanto ignora e até persegue quem ousa mencionar outros. Se isto configura a chamada “cultura do cancelamento”, que inclui intimidação e, no limite, censura; ou se é uma limpeza virtuosa do denominado “discurso de ódio” (quem o define? Por quais critérios?) da esfera pública, é algo que merece mais reflexão, mas não cabe aqui. A ideia de cultura do cancelamento será abordada brevemente no próximo capítulo, em meio à crise da confiança.

A exemplo de alguns episódios e estatísticas já visitados, determinadas matérias no âmbito identitário são especialmente controversas e delicadas — como em qualquer área do conhecimento, a rigor. No entanto, o quão nevrálgico se tornou sequer tocar em certos temas, inclusive (ou especialmente) em um texto acadêmico, também é indício do estado das coisas: estamos em um campo minado. E as questões identitárias estão, frequentemente, no centro de tudo.

O geneticista estadunidense James Watson, um dos descobridores do DNA e coganhador do Nobel de Fisiologia ou Medicina em 1962, perdeu vários títulos e honras aos 90 anos. O biólogo arruinou — ou teve arruinada — sua carreira por conta de comentários que fez sobre raça e inteligência em 2007 e em 2019 (DURKIN, 2019). O biólogo vendera seu Prêmio Nobel em 2014 (BORRELL, 2014), doando uma parte para pesquisas, como protesto por sua ostracização depois dos primeiros comentários. Posteriormente, em 2019, o impacto sobre sua vida foi muito maior, desde larga repercussão midiática. Watson parte do pressuposto de que as médias dos grupos raciais não são todas perfeitamente idênticas em atributos variados — capacidade respiratória, densidade óssea, massa muscular, inteligência e muitos outros. A partir de sua perspectiva, esta seria a razão de determinados grupos dominarem algumas práticas esportivas, por exemplo.

Kendi (2020, p. 47) declara que o “antirracista biológico” é “[a]quele que manifesta a ideia de que as raças têm semelhanças biológicas significativas e que não há diferenças raciais genéticas”. O autor também considera que o uso de testes acadêmicos padronizados para medir aptidão e inteligência “[...] é uma das políticas racistas mais eficientes já criadas para degradar mentes negras e excluir legalmente corpos negros” (ibid., p. 111). Kendi compreende que

aceitar a aparente defasagem no desempenho médio dos negros em tais testes serve apenas para “[...] reforçar um conceito racista mais antigo: a inferioridade intelectual negra” (ibid.). O livro *The Nature of Human Intelligence* (“A natureza da inteligência humana”), de 2018, foi editado pelo psicólogo Robert Sternberg, que publica sobre o tema desde 1977. A obra reúne ensaios com variados pontos de vista sobre o assunto. No prefácio, Sternberg afirma: “Os estudiosos que escreveram para este volume representam diversas perspectivas [...]. Essas perspectivas incluem principalmente abordagens biológicas (incluindo genética comportamental), cognitivas, culturais, de desenvolvimento, psicométricas e de diferenças de grupo” (STERNBERG, 2018, p. XIII).

Em comparação ao que aconteceu com Watson, temos o caso do historiador estadunidense Noel Ignatiev. Falecido em 2019, Ignatiev ganhou um obituário no *New York Times* chamando-o de “voz persistente contra o privilégio branco” e “provocativo” (GENZLINGER, 2019). Ignatiev, de passado em “vários grupos esquerdistas e revolucionários” (ibid.), teve uma carreira longa e frutuosa como professor e palestrante. Por décadas, falou abertamente que queria “abolir a raça branca” — avisava que não se tratava de genocídio — e entendia ser impossível separar branquitude de opressão. Sua frase mais famosa, “Traição à branquitude é lealdade à humanidade”, se tornou o título de seu primeiro livro póstumo com ensaios. Neste momento, o lançamento de *Treason to Whiteness Is Loyalty to Humanity* está previsto para junho de 2022.

Situação comparável à de Ignatiev envolveu a psiquiatra e psicanalista estadunidense Aruna Khilanani, especializada em questões de identidade e raça. Em abril de 2021, a médica realizou a palestra *The Psychopathic Problem of the White Mind* (“O problema psicopático da mente branca”), em evento organizado por centro de estudos infantis da escola de Medicina da Universidade de Yale, uma das mais prestigiosas do mundo. Durante o evento, Khilanani disse, entre muitas coisas similares:

Não há maçãs boas por aí. Os brancos fazem meu sangue ferver. [...] Eu tinha fantasias de descarregar um revólver na cabeça de qualquer pessoa branca que entrasse no meu caminho, enterrando seu corpo e limpando minhas mãos ensanguentadas enquanto me afastasse relativamente inocente, com um pulo. Como se tivesse feito ao mundo um favor do caramba (HERZOG, 2021).

Yale estava ciente do título do evento e permitiu sua realização; mas, por conta de parte da repercussão, a psiquiatra foi, posteriormente, condenada em mensagem pela escola de Medicina da universidade (SERRA, 2021). Mesmo assim, a instituição manteve o vídeo online da palestra para os alunos que estiveram presentes ao evento. Em entrevista após o episódio,

Khilanani destacou seu mestrado na Universidade de Chicago, intensamente focado em teoria crítica (HERZOG, 2021), como parte integral de seu treinamento. A médica se defendeu das palavras que usou na palestra dizendo que eram exercícios mentais e emocionais sobre agressividade, para provocar reflexões (ibid.). Khilanani fechou seu escritório anterior depois de muitas avaliações negativas associadas a ele no Google, mas continua a trabalhar e não sofreu consequências legais.

As anedotas de Ignatiev e Khilanani, exemplares de muitas semelhantes — mesmo que em graus variados —, se comparam também pela mínima repercussão midiática negativa, sobretudo na mídia mainstream. Ambos os casos parecem admitir a possibilidade de um racismo libertador, ou racismo do bem. Mas isto dependeria da definição de racismo usada pelo indivíduo, movimento ou sociedade. Novamente, temos a linguagem central identitária associada a uma seletividade que, por definição, é intencionalmente não universalista.

De forma relacionada, vale recordar mais um episódio que, em verdade, tem múltiplas fases e camadas: mistura meio acadêmico, política e sociedade. A Teoria Crítica Racial (TCR), que analisamos no capítulo anterior, chegou mesmo a ficar na boca de políticos e de cidadãos comuns — especialmente, dos EUA. O então presidente Donald Trump assinou uma medida provisória (*Executive Order* ou EO 13.950) em setembro de 2020, pouco antes do fim de seu governo. O objetivo era remover a TCR e ideias afins do currículo de treinamentos diversitários governamentais. Trump também se colocou contra a propagação da TCR e ideias similares em currículos estudantis de crianças entre 5 e 17 anos. É importante compreender que, a exemplo de outras teorias identitárias, a TCR pode ser ensinada diretamente, similar ao conteúdo do capítulo anterior deste trabalho. Mas a TCR também pode ser, de forma mais importante, um pano de fundo pedagógico, uma perspectiva a partir da qual ocorre o aprendizado de meninos e meninas. Por exemplo: ensinar crianças e jovens desde o prisma a partir do qual sua sociedade é uma supremacia branca, racismo é algo sistêmico e viés implícito e racismo inconsciente são problemas sérios a serem enfrentados.

Segue parte do argumento de Trump para sua decisão: “Durante décadas, a esquerda que culpa os Estados Unidos vem promovendo incansavelmente uma visão da América que lança nossa história, cultura, tradições e documentos fundadores sob a luz mais negativa possível” (BREWSTER, 2021). O empresário acrescentou, a partir da TCR: “Os alunos estão sendo submetidos a um novo currículo projetado para fazer lavagem cerebral neles” (ibid.). Em janeiro de 2021, no primeiro dia de seu governo, o presidente Joe Biden rescindiu a ordem de Trump com outra medida provisória (EO 13.985) e disse que aquele seria o momento de agir pela equidade racial: “Nas próximas semanas, reafirmarei o compromisso do governo federal

com a diversidade, equidade, inclusão e acessibilidade, com base no trabalho que começamos no governo Obama-Biden” (GUYNN, 2021). Biden assinou outra medida provisória (EO 14.035) em junho de 2021 para aprofundar as políticas sobre diversidade, equidade e inclusão, relacionadas expressamente a afro-americanos, latinos e LGBT, entre outros grupos.

De volta a 2020, aparentemente de forma espontânea, foi criada a organização PACT, *Parents Against Critical Theory* (“Pais Contra Teoria Crítica”) no estado da Virgínia (EUA). Em seu site, entre muitos links e subpáginas, os ativistas chamam a TCR de ideologia insidiosa (PACT, 2022.); também afirmam seu objetivo de informar outros pais do risco que associam à TCR e ideias afins. Texto não assinado no site da PACT afirma que a TCR estaria mirando em pessoas brancas e que, não importa o que digam, pessoas brancas seriam racistas de qualquer maneira (ibid.). Por fim, destacam que crianças, em particular as pequenas, são muito impressionáveis. Entendem que os danos em potencial da TCR seriam grandes para todas as crianças — de grupos minoritários e brancas (ibid.). Ainda voltaremos à dimensão racial dos identitarismos; também, pela forma como esses temas — seja de forma espontânea ou como teoria autoconcretizante — constantemente se esbarram de modo interseccional.

Por ora, vamos acrescentar elementos à camada de análise LGBT, com foco a estatísticas associadas ao ativismo e à realidade LGBT mundo afora. Começemos por considerar a violência contra LGBT no Brasil. A definição de “morte violenta” usada pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) inclui: acidentes, lesões autoprovocadas intencionalmente (suicídio), agressões e operações de guerra (CERQUEIRA *et al.*, 2019, p. 88). Ainda, trata de mortes violentas com causa indeterminada, como por razões não naturais indefinidas por legistas. Mais uma vez, usamos dados de 2019, antes de possíveis distorções adicionais em relação a médias históricas por conta da pandemia de Covid-19.

O Grupo Gay da Bahia (GGB), de ativismo pelas causas LGBT e criado em 1980, divulga seu relatório anual com os dados de mortes violentas de LGBT no Brasil. Em 2019, foram 329 mortes violentas, com 82,38% de homicídios e 9,73% de suicídios. Aconteceu uma redução de 22% em relação a 2018, quando houve 420 mortes violentas de LGBT (OLIVEIRA; MOTT, 2019, p. 12 e 58). O GGB entende que há uma subnotificação das mortes de LGBT no Brasil (ibid., p. 20–21). Ao mesmo tempo, o grupo admite a dificuldade de estabelecer quando a morte de um LGBT foi, de fato, por crime de ódio (diga-se: foi assassinado *porque* era gay, não ao acaso e/ou em um roubo). Ou se a determinada morte de um gay seria mais um trágico evento que integra o universo da realidade geral e violenta do Brasil (ibid., p. 26).

O Atlas da Violência de 2021, publicado pelo IPEA, traz dados de 2019 e, em vários momentos, explicita o problema com a qualidade dos dados obtidos (CERQUEIRA *et al.*, 2021,

p. 11–12, 16, 20 e 58). Isto também ajuda a explicar as escolhas feitas aqui, na maior parte, quanto às fontes buscadas para dados. Mesmo assim, segundo o Atlas, com números do Sistema de Informação sobre Mortalidade do Ministério da Saúde (SIM/MS), houve um total de 45.503 homicídios no Brasil em 2019 (ibid., p. 11). A própria pesquisa nota que a estatística não inclui mortes violentas por causa indeterminada (MVCI), que seriam 16.648 (ibid.) no mesmo ano. Por conta de dados falhos, o estudo do IPEA faz uma estimativa de que parte das MVCI seriam, em verdade, homicídios; isto aumentaria o número em 5.338 (ibid., p. 12), para um total de 50.841 homicídios em 2019 no Brasil.

Finalmente, vamos considerar e cruzar no mesmo ano de 2019, por cautela, somente o número inicial de 45.503 homicídios totais do Atlas ao achado do Grupo Gay da Bahia: 329 mortes violentas de LGBT. A proporção de LGBT na população brasileira, segundo estimativas do próprio GGB desde o meio acadêmico e outras fontes, é de 16,5% (OLIVEIRA; MOTT, 2019, p. 16). Temos em 2019, por conclusão, que 83,5% da população teria sofrido ao menos 45.503 mortes violentas; e 16,5% morreram violentamente em 329 casos. Se fizermos algumas contas simples — dividir o total de mortes violentas que afligiram cada grupo por sua porcentagem na população — descobrimos o que pode ser chamado de coeficiente de vitimização violenta no Brasil de 2019, tal que, quanto maior o número, mais aquele grupo foi vítima de morte violenta. Encontram-se os seguintes números: população LGBT, 1,99; população não LGBT, 54,1. Tais conclusões obviamente não resumem uma questão tão complexa, inclusive por conta da alegada subnotificação de mortes de LGBT pelo GGB; mas contribuem para uma análise mais criteriosa da mesma.

Perto do fechamento deste estudo, em maio de 2022, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou, pela primeira vez na História, dados demográficos sobre a população LGBT no Brasil. Dentro da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS), o IBGE encontrou, a partir de dados de 2019 e entre maiores de 18 anos: 94,8% de heterossexuais; 1,9% de homossexuais e bissexuais (LGBT); 1,1% não sabiam sua orientação sexual; 2,3% não quiseram responder; 0,1% se consideraram de outra orientação sexual (PEREIRA *et al.*, 2022, p. 11–12; BARROS, 2022). O Instituto entende que o número encontrado para a população LGBT pode ser subnotificado (PEREIRA *et al.*, 2022, p. 14). De qualquer maneira, 1,9% é um registro bastante diferente da previsão do GGB de 16,5% para a população LGBT no Brasil. Por fim, se recalcularmos os aqui chamados coeficientes de vitimização violenta no Brasil de 2019 — tal que números maiores significam maior risco de morte violenta — com os achados do IBGE, temos: população LGBT, 17,3; população heterossexual, 47,6. Novamente: tais conclusões não fecham a discussão, mas contribuem para sua complexidade.

Vamos considerar, a partir de agora, interações entre mais pesquisas, objetivos do ativismo LGBT e dados demográficos do Instituto Gallup em 2020 sobre a população LGBT nos EUA (JONES, 2021). O Gallup perguntou a cada uma das mais de 15 mil pessoas como ela identifica sua orientação sexual: heterossexual, lésbica, gay, bissexual, transgênero ou com mais de uma opção (ibid.). O grupo heterossexual responde por 86,7% de todos; 5,6% são LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros); e 7,6% não quiseram responder à pesquisa. É interessante acrescentar que, dentre os indivíduos do grupo LGBT, a maioria se identificou como bissexual, ou 54,6% dos 5,6% (ibid.).

No ano de 2022, com dados de 2021 e mais de 12 mil entrevistados, os números do Gallup foram atualizados: agora, a população LGBT adulta dos EUA seria 7,1% — aumento de 1,5% em relação ao ano anterior (JONES, 2022), em um salto sem precedentes. Entre a chamada geração Z, nascida entre 1997 e 2003, 20,8% se identificaram como LGBT; entre os *millennials* (1981–1996), 10,5%; geração X (1965–1980), 4,2%; *Baby boomers* (1946–1964), 2,6%; e entre os tradicionalistas, nascidos antes de 1946, 0,8% se identificaram como LGBT (ibid.).

A ONG GLAAD, de ativismo LGBT, foi criada em 1985 e se firmou na questão da representatividade LGBT em artes e cultura. Neste contexto, “representatividade” é outra palavra regular do vocabulário identitarista e comumente se refere a quantas pessoas que pertencem aos grupos minoritários e/ou oprimidos aparecem em produções culturais. O grupo divulgou em 2018 estudo próprio chamado *Where We Are on TV* (“Onde estamos na TV”), com dados para 2018–2019. O registro avaliou a presença de personagens LGBT em programas roteirizados e, inclusive, programados para aparecer no ano posterior (2019).

A pesquisa, que considera o horário nobre de TV aberta, segmentada e alguns serviços de streaming, marcou a presença de personagens LGBT em 8,8% (ELLIS, 2018, p. 6). O documento também celebra a presença LGBT na programação infantil. Os exemplos incluem, em criações veiculadas por Disney, Cartoon Network e Nickelodeon: um casamento entre pessoas do mesmo sexo na animação *Steven Universe*; uma personagem adolescente bissexual; e uma heroína lésbica (ibid., p. 31). Breve à parte relacionado: estudo da companhia de mídia Insider de 2021 revela que, entre 2017 e 2019, houve um aumento confirmado de 222% quanto a personagens LGBT em séries animadas para crianças (WHITE *et al.*, 2021).

Os dados da mesma pesquisa GLAAD atualizada com dados de 2021–2022 informam que a presença no horário nobre de personagens LGBT subiu para 11,9% (ELLIS, 2022, p. 7). O número é um recorde para a pesquisa e está bastante acima — em mais do que 50% — da população LGBT registrada pelo Gallup nos EUA em 2021 (7,1%). É autoevidente que

qualquer ficção é, a princípio e por princípio, uma obra sem compromisso com a realidade. De todo modo, neste caso, mais do que registrar a realidade ou buscar a alegada representatividade identitária por meio do ativismo, as ficções pesquisadas, em seu conjunto, sugerem algo além.

A intenção aparente é promover narrativas desde percepções e composições demográficas que simplesmente não existem no contexto pesquisado. É estimulada, assim, uma visão de mundo — uma realidade imaginária — a partir de uma perspectiva particular: provavelmente, algo próximo do ativismo em questão. Esta é propagada e progressivamente interiorizada por pessoas de todas as idades, a começar por crianças e jovens, mais sugestionáveis — cujos cérebros ainda estão longe da formação completa e passam por variações hormonais importantes. Tais ficções podem mesmo, em tempo e juntamente a outros esforços, modelar a sociedade na direção desejada pelo ativismo. Note-se que isto é uma tentativa de descrever a lógica subjacente do ativismo a partir dos dados aqui vistos e do caminho de mudanças filosóficas que percorremos.

É interessante notar que esta pesquisa da GLAAD também referencia outro estudo da ONG, feito em parceria com Harris Polls', que teria encontrado 20% dos cidadãos dos EUA na faixa de 18–34 anos como LGBT (ELLIS, 2022, p. 12), similar ao Gallup (JONES, 2022). O documento da GLAAD ainda estimula emissoras e produtores de conteúdo em geral a criar mais personagens LGBT com base no argumento mercadológico de que tal segmento tem crescido bastante no país. Também considera que o grupo entre 18 e 34 anos seria, de fato, o mais desejável para anunciantes (ibid.). Vale lembrar que a atenção aos dados dos EUA aqui tem por motivo sua centralidade histórica, teórica e prática quanto às questões identitárias, além de, até o momento, haver abundância de estatísticas ali.

Em um estudo similar ao da GLAAD feito regularmente por pesquisadores da Universidade de Califórnia (UCLA), *Hollywood Diversity*, é possível ter uma noção da representatividade de homens, mulheres, brancos, negros e outros grupos étnico-raciais. O estudo em questão abarca a produção cinematográfica de Hollywood em 2021 e analisa a presença de personagens nos elencos, inclusive nos papéis de protagonistas. Esta pesquisa tem o cuidado de comparar seus achados com as proporções da população real, de acordo com estatísticas oficiais do censo estadunidense.

Alguns resultados sobre as produções de Hollywood encontrados no estudo da UCLA: brancos ainda estão ligeiramente sobrerrepresentados como protagonistas, com 61,1% dos papéis, em comparação a 60,1% de sua participação demográfica, mas consideravelmente sub-representados em todos os papéis, com 56,9%, e caindo a cada ano (HUNT; RAMÓN, 2022, p. 13 e 17; US, 2022). Negros estão sobrerrepresentados em ambos os casos, com 18% de todos

os papéis e 15,5% dos papéis de protagonistas, em comparação a 13,4% de sua presença na população (ibid.). O grupo chamado MENA (*Middle East and North Africa*), pessoas do Oriente Médio e da África do Norte, está sobrerrepresentado; outros grupos minoritários, como latinos e nativos, estão um pouco sub-representados. As mulheres estão ligeiramente sub-representadas, por exemplo, com 47,2% dos papéis de protagonistas (HUNT; RAMÓN, 2022, p. 3), quando consistem em 50,8% da população dos EUA (US, 2022). O estudo também mostra preocupação com a ainda elevada proporção de diretores homens (77,8%) e brancos (69,8%) (HUNT; RAMÓN, 2022, p. 21–22). Em conclusão, a pesquisa indica que, coletivamente, os resultados mostram muitos avanços, além de uma tendência de mais diversidade nos elencos das produções de Hollywood, ou seja, mais pessoas não brancas e mais mulheres (ibid., p. 16).

Por fim, vamos considerar pesquisa encomendada pelo canal público britânico Channel 4 ao instituto de pesquisas Tapestry. O estudo *Mirror on the Industry pt 2* analisou a presença de diversos grupos entre os atores de mil comerciais de TV mais relevantes entre março e setembro de 2020, no Reino Unido (CANNONS; DES-ETAGES, 2021). Quanto à presença de diferentes grupos como atores em anúncios, em comparação à sua porcentagem populacional no Reino Unido, a pesquisa encontrou: 3% LGBT (contra 6% na pop.); 3% inválidos (contra 20% na pop.); 37% negros (contra 3% na pop.); 15% asiáticos do sul (contra 7% na pop.); 8% asiáticos do leste (contra 1% na pop.) (ibid., p. 9–10). Não custa registrar que, particularmente no caso do grupo LGBT, não parece possível ter certeza sobre qual personagem em um comercial é ou não heterossexual ou gay, por exemplo — exceções feitas quando há indícios muito claros.

À luz das consideráveis diferenças entre realidade demográfica e representatividade de grupos nas mídias dos EUA e Reino Unido, podemos acrescentar dados da britânica YouGov. A firma de pesquisa analisou a percepção dos estadunidenses acerca da prevalência de grupos minoritários, entre outras variáveis. Ou seja: perguntaram para dois grupos de cerca de mil pessoas cada em janeiro de 2022 qual porcentagem de determinada minoria você acredita existir nos EUA. Os dados foram ajustados quanto ao peso proporcional de cada grupo questionado na população e o YouGov também usou números do censo dos EUA (mencionado aqui); mas, aparentemente, de alguns anos atrás. Ficam alguns registros. Respectivamente, nos EUA: proporção real / estimativa. Transgêneros 1% / 21%; muçulmanos 1% / 27%; judeus 2% / 30%; gays ou lésbicas 3% / 30%; ateus 3% / 33%; negros 12% / 41%; hispânicos 17% / 39%; brancos 59% / 64%; cristãos 58% / 70% (ORTH, 2022). Os resultados reforçam que a percepção dos cidadãos dos EUA — moldada, em boa parte, por educação e cultura — sobre grupos minoritários é bastante distorcida em relação à realidade concreta.

Perceba-se que a simples preocupação com a ideia de representatividade, entendida de forma sucinta como a proporção de certos grupos em produtos culturais, é hoje quase uma premissa discursiva e moral no Ocidente e, mais especificamente, nos EUA e em alguns países europeus. Conforme visto, não se trata, necessariamente, de representatividade à altura da realidade estatística. E também não diz respeito à busca por representatividade da realidade estatística negativa, como em situações desabonadoras.

Temos, assim, como os identitarismos penetraram profundamente mesmo as artes e cultura, efetivamente politizando até os mais variados processos criativos. Isto é feito a partir de perspectivas que, conforme visto, têm considerável teor pós-estruturalista e pós-modernista, com alguns elementos críticos neomarxistas. O motivo, de forma resumida: os identitarismos levam em conta o que veem como dinâmicas de poder entre grupos e a importância da ocupação de espaços; desconstruem estruturas (inclusive linguísticas) e referenciais anteriores, sobretudo ocidentais. Por exemplo, ao revisar (ou tentar revisar) os significados de palavras como inclusão, diversidade e mesmo racismo. E ao inventar termos novos, que concedem uma identidade linguística e um vocabulário particular aos que participam de seu movimento, reforçando sua coesão.

Esta politização identitária dos processos criativos, ainda que espalhada amplamente, alcançou com força a indústria cinematográfica nos últimos anos, como os dados vistos sugerem. Produções que chamam a atenção positiva e negativamente neste sentido tratam, por vezes, de uma fórmula que vêm se repetindo. Parte-se de uma obra conhecida e consolidada — muitas vezes, há décadas — e, então, é trocado o sexo, sexualidade, raça e/ou etnia dos personagens. Isto é feito, em cada vez mais casos, de forma explicitamente política e intencionalmente identitária, em vez de um processo criativo espontâneo e/ou casual.

Tais substituições costumam seguir o padrão de remover homens, brancos e heterossexuais para inserir os denominados grupos minoritários, o que também remete aos números anteriores e aos próprios identitarismos. Seguem curtas referências a alguns universos de filmes, seriados, jogos e histórias em quadrinhos em que esta troca já aconteceu (em alguns casos, várias vezes) ou está prevista para acontecer. Isto se refere tanto a protagonistas quanto a personagens secundários. No idioma original e em seus títulos mais genéricos: *Ghostbusters*; *Resident Evil*; *James Bond*; *Spider-Man*; *Superman*; *Batman*; *Thor*; *Cinderella*; *Beauty and the Beast*; *Pinocchio*; *The Karate Kid*; *The Terminator*; *Doctor Who*; *Star Wars*; *Rings of Power* (previsto para 2022; a partir do universo criado por J. R. R. Tolkien); *House of the Dragon* (previsto para 2022; a partir do universo criado por George R. R. Martin). Note-se que a intenção aqui não é julgar o mérito dessas mudanças, mas considerá-los à luz da ascensão dos

identitarismos e da politização da criatividade — e da realidade — desde teorias voltadas para tanto.

Fica aqui mais um exemplo, bem direto, da politização racial da cultura contemporânea. O título da série documental exibida pelo canal de TV premium estadunidense SHOWTIME em fevereiro de 2022, *Everything's Gonna Be All White* (“Tudo ficará branco”), faz referência irônica à música *Three Little Birds*, de Bob Marley. A série merece um parágrafo. O objetivo da produção é explorar a história de desigualdades raciais desde a perspectiva das pessoas de cor (*people of color*) nos EUA. No trailer da série, que teve os comentários fechados no YouTube pela repercussão grandemente negativa, a comediantista negra Amanda Seales diz: “Acho que o que mais me irrita nos brancos é quando eles fingem que são vítimas [simula, com ironia, um choro]”. E segue: “O que também é irritante é quando eles, você sabe, quando eles nos matam” (EVERYTHING..., 2022; observação minha). O professor e ativista Ibram Kendi foi um dos entrevistados para o documentário.

Mais especificamente quanto às tensões e estatísticas a respeito de homens e mulheres, vale destacar números da organização sem fins lucrativos Catalyst, originalmente focada na inclusão da mulher em local de trabalho. A Catalyst encontrou globalmente, em 2021, o maior número na História de mulheres em posições superiores de gerenciamento em negócios (*senior management*): 31% (CATALYST, 2022); os homens são 69%. Na posição mais alta das empresas, como CEO (*Chief Executive Officer*), as mulheres também bateram novo recorde mundialmente em 2021 e alcançaram 26% (*ibid.*); homens ainda são 74%. Sobre violência doméstica, vamos a uma metapesquisa da National Coalition Against Domestic Violence (EUA): 1 em 4 mulheres e 1 em 10 homens lidaram com alguma forma de violência física, sexual ou foram perseguidos por um parceiro, com dados de 2015; 1 em 4 mulheres e 1 em 9 homens experimentaram violência severa de um parceiro em 2010; (NCADV, 2020). Apesar das mulheres serem certamente as maiores vítimas de violência doméstica, muitos estudos trazem dados exclusivamente sobre esta parcela da população, algo percebido aqui e também notado pela advogada Fernanda Tripode (2021).

Outro lado da realidade: em pesquisa contratada pela Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS) de São Paulo em 2020, com dados de 2019, homens seriam 85,5% da população de rua da cidade de São Paulo; mulheres, 14,5% (QUALITEST, 2020, p. 32). Pesquisa do Homelessness Research Institute de 2018 encontra dados neste sentido: a média nos EUA é de 70% de homens nas ruas, com 29% de mulheres e 1% de transgêneros (MOSES; JANOSKO, 2019). Quanto à população carcerária, com dados do BJS dos EUA: homens são 93,3% dos prisioneiros sentenciados nos EUA; mulheres são 6,7%

(CARSON, p. 10); isto se repete com poucas variações pelo mundo. Sobre as mortes em local de trabalho, a partir de dados oficiais dos EUA em 2020 do Bureau of Labor Statistics (Birô de Estatísticas do Trabalho): homens seriam 91,9% das mortes; mulheres, 8,1% (BLS, 2021, p. 2). Trata-se de outro padrão mundo afora, pois os homens tendem a aceitar e fazer os trabalhos mais perigosos, da mesma forma que costumam obter a maioria dos cargos mais elevados.

Em seguida, vamos retomar reflexões sobre o ambiente de intimidação que toma conta de boa parte do debate público quanto ao que é aceitável sequer discutir (ACKERMAN *et al.*, 2020). O cerceamento e, no limite, censura a respeito de certas ideias inclui o elemento da autocensura, reforçado ao longo do tempo; tal autocensura explicaria um pouco do possível desconforto de um leitor ao ler este capítulo; ou o meu, ao escrevê-lo. Para uns, este controle/autocontrole ocorre desde um tipo de omissão por medo — de cancelamento, perseguição. Isto certamente não ajuda com a questão da confiança.

Para outras pessoas, a intimidação ou repressão a certos assuntos (e a quem toca neles) é permitida e até estimulada, pois há concordância político-ideológica com o princípio, sob o manto de pretensu argumento moralizante. Não se trataria, para estes indivíduos, de “cancelamento” ou “censura”, mas da alegada necessidade moral de remover certas ideias — e pessoas — de circulação e purificar o debate público. Neste caso, não importa a substância das ideias, nem se caberia à sociedade decidir mais amplamente como lidar com aquelas informações em discussões abertas, mesmo que difíceis: os especialistas já alcançaram um consenso, inclusive sobre quais especialistas ignorar ou aniquilar. Sobre os que se recolhem ao silêncio, reféns de si e dos graves (e reais) riscos de ser uma voz questionadora e dissonante em ambientes que tendem à homogeneidade: o mundo precisa, urgentemente, de menos covardes.

Faz sentido recordar, em analogia, algo que vimos com Marcuse. Vamos recuperar sua posição de que a convivência de diferentes opiniões e filosofias no “mercado de ideias”, mesmo no contexto ocidental de 1960, décadas após o fascismo alemão, não seria aceitável. A razão: tal mercado estaria sob o controle “dos que determinam o interesse nacional e individual” (MARCUSE, 1969a, p. 110). Em lugar, pois, de uma tentativa de livre mercado de ideias, imperfeita que seja, Marcuse sugere o controle da expressão de concepções que ele entendia como fascistas ou protofascistas — estas precisam ser removidas desde a raiz do pensamento. Mais do que isso: o filósofo alemão preconiza como necessária e moral a intolerância às *pessoas* que se dizem conservadoras, assim equiparadas a protofascistas ou fascistas. A “[r]etirada da tolerância de movimentos regressistas *antes* que eles possam se tornar ativos; *intolerância mesmo em relação ao pensamento, opinião e palavra* e, finalmente, intolerância na direção

oposta, isto é, em relação aos autoproclamados conservadores, à Direita política [...]” (ibid.; ênfases do autor e minhas).

Quando determinados estudos e dados simplesmente não existirem mais (e os que existirem forem antigos e desacreditados), podemos esperar ainda mais problemas epistemológicos — e, de novo, de confiança. Isto deve afetar tanto academia quanto, por consequência, a sociedade em geral. Este rombo informacional, juntamente com a crescente seletividade sobre o que é admissível sequer pesquisar e questionar, configura também o que já chamei de sistematização do padrão duplo. O maior problema: a própria metodização da incoerência, em tempo, tende a normalizar-se e se torna, ela mesma, o novo padrão.

À medida que este novo entendimento se aplica ao âmbito científico, é reforçada a ruptura com qualquer chance de tentativa de universalismo, por um lado. E, por outro, se intensifica a politização em meio a um pânico moral deformado e caótico — que inclui a reação a ela; às vezes, pior e mais violenta. O ciclo se retroalimenta de forma autorreferencial, autossustentável e autorreforçadora, embora também conte com o apoio de outras estruturas culturais e do pensamento que operam (ou passam a operar) desde regras similares. Por fim, este ciclo também cria uma tendência à homogeneização de ideias e se inclina a repelir quaisquer dissensões — algo também visto neste e em capítulos anteriores.

Segue, em dois parágrafos, um exemplo hipotético para tentar explicar este aparato. O contexto dado são os EUA por razões amplamente dadas. Que fique claro, não uso “aparato” como algo necessariamente intencional: não se trata de uma conspiração. Portanto, também o exemplo abaixo não pode ser uma “teoria da conspiração”, expressão cada vez mais usada para desmerecer ideias, pessoas e acabar com qualquer debate.

Considere que uma especialista acadêmica em estudos críticos e ativista identitária leva suas teorias para as páginas e sites de grandes jornais e redes digitais, como fonte de autoridade em matérias, como articulista etc. Já se trata de um ambiente natural para suas ideias: a área do jornalismo e seus profissionais têm um profundo viés progressista — visto em capítulo anterior e a ser ratificado logo adiante. E as redes digitais do Vale do Silício, as maiores e mais influentes do mundo ocidental, também estariam em um “*extremely left-leaning place*”, ou “lugar de viés extremamente esquerdista”, segundo o próprio Mark Zuckerberg, CEO do Facebook (Meta) ao Congresso dos EUA em 2018 (BOYLAN, 2018).

As ideias da referida acadêmica são gradualmente normalizadas e absorvidas pelo público, por meio de sua presença em mídias tradicionais e digitais. As já poucas opiniões diferentes (se existirem), inclusive a partir do meio acadêmico, tenderiam a ser ignoradas ou esmagadas desde os mecanismos e inclinações filosóficas vistos aqui extensamente e pelo viés

intrínseco aos ambientes midiáticos. Em tempo — anos, décadas — as matérias jornalísticas, conteúdos de redes digitais e as checagens de fatos baseados naquelas teorias identitárias chegam mesmo a integrar decisões jurídicas das mais altas cortes mundo afora. Não é difícil imaginar que esta penetração alcance, inclusive, a burocracia estatal e suas referências e procedimentos. Este mecanismo — de novo, involuntário, em boa parte — conforme visto, reforça a si mesmo e se fortifica de forma cíclica.

Sobre o referido viés das big techs que estão no Vale do Silício, é importante conceder um estofamento às palavras de Zuckerberg, notáveis que sejam. Os padrões de doações eleitorais de funcionários e, também, dos gestores das big techs ratificam o CEO. Os dados a seguir também incluem jornalistas e a indústria da educação, de modo a, adicionalmente, sublinhar análises sobre essas áreas. Os dados são dos EUA por sua evidente relevância e pela (ainda existente) abundância de números sobre o país nesta conjuntura. As seguintes proporções de doações foram feitas ao Partido Democrata dos EUA, respectivamente nas eleições presidenciais de 2016 e 2020: jornalistas, 96% e 94%; profissionais de big techs, 92% e 97,6%; área da educação, 88% e 93,3% (OPENSECRETS, 2016 e 2020a; LEVINTHAL; BECKEL, 2016; NUSBAUM, 2020).

Para dar um exemplo mais específico: em 2020, entre filiados à American Federation of Teachers (Federação Americana de Professores), 99,64% das doações foram para candidatos do Partido Democrata (OPENSECRETS, 2020b). Os números são da Comissão Federal Eleitoral dos EUA (Federal Election Commission); da organização sem fins lucrativos OpenSecrets, que rastreia dados de financiamento de campanhas e *lobbying* nos EUA desde 1983; e do Center for Public Integrity, organização similar. Finalmente, vale o registro de que o Partido Democrata, como a maioria dos partidos grandes, tem elementos variados, de centristas a radicais, inclusive socialistas. As agendas identitárias, entretanto, estariam radicalizando o partido há alguns anos e empurrando-no mais para a esquerda (WEHNER, 2019).

Por conta de todo este cenário, a janela do discurso — e do pensamento — academicamente, socialmente e politicamente aceitável fica cada vez mais estreita. Este entendimento pode ser feito mesmo à luz de um conceito do analista de políticas públicas estadunidense Joseph Overton, refinado por seus colegas no *think tank* Mackinac Center for Public Policy depois de sua morte. A Janela de Overton é um modelo que analisa como ideias e política mudam com a sociedade ao longo do tempo e considera as posições aceitáveis, socialmente e politicamente (MACKINAC, 2022).

A proposta ainda pondera que mudanças na Janela costumam ser lentas e, assim, graduais; que se relacionam a movimentos sociais e a normas compartilhadas. Em casos extraordinários, porém, o intervalo do que é aceitável para o público pode mudar em pouco tempo (ibid.), que parece ser o caso que vivemos, em poucos anos, no contexto dos ativismos identitários. No entanto, não creio que as drásticas e velozes mudanças discursivas e a respeito de fragmentação de narrativas e de confiança que vivemos sejam unicamente função dos ativismos identitários. É por isso que, mais adiante, também abordaremos as redes digitais e a influência dos algoritmos de inteligência artificial sobre pessoas e eventos.

De forma relacionada, a tentativa de compra do Twitter pelo bilionário da tecnologia Elon Musk em abril de 2022 — ainda indefinida quando desta redação — sacudiu um bocado o mundo das big techs e além. Inclusive, o ambiente interno da empresa: em consonância com dados vistos anteriormente, 98,47% das doações feitas por funcionários do Twitter em 2020 foram para o Partido Democrata dos EUA (OPENSECRETS, 2020c). O CEO da Tesla vem se mostrando, ao menos no discurso, ardoroso defensor da liberdade de expressão, da qual se considera um “absolutista” que busca operar em função das leis de cada país (LISBOA, 2022). Há consequências e reações de caráter identitário à tentativa de compra do Twitter por Musk; por isso, é relevante o destaque aqui.

Musk fez muitas críticas ao Twitter antes de tentar comprá-lo, dizendo que a rede “censurou a liberdade de expressão” (ibid.); o bilionário deu a entender que quer mais equilíbrio político. O Twitter, por exemplo, banuiu o então presidente dos EUA Donald Trump, do Partido Republicano, em janeiro de 2021. O motivo foi a alegação de que o empresário teria incitado seus seguidores a atacar o capitólio — Musk falou publicamente que foi um erro o Twitter suspender Trump. Pouco antes do banimento do então presidente, em outubro de 2020 e perto do fim do processo eleitoral nos EUA, o Twitter também suspendeu por mais de duas semanas o NY Post. O motivo: o jornal publicou uma reportagem sobre um laptop que pertenceria a Hunter Biden, filho de Joe Biden, esquecido em uma oficina. A máquina estaria cheia de informações conectando Hunter e, possivelmente, seu pai e atual presidente do país a negócios ilegais, entre outros crimes (MORRIS; FONROUGE, 2020). O Facebook também colocou restrições e alertas sobre desinformação se alguém tentasse compartilhar a matéria do NY Post.

À época, o fato foi amplamente associado a “desinformação russa” (e, portanto, fake news) por especialistas, jornalistas e autodenominados checadores de fatos — por exemplo, no prestigioso Politico (BERTRAND, 2020). Passadas as eleições e já em março de 2022, a CNN e outros veículos mainstream começaram a falar abertamente que o laptop existe e que a investigação federal sobre Hunter Biden está avançando (PEREZ; POLANTZ, 2022). Este tipo

de episódio certamente não contribui para a confiabilidade em big techs, mídias tradicionais, checagem de fatos e, por derivação, na sociedade em geral.

De volta a Musk, o bilionário sul-africano ainda afirmou, no contexto de sua tentativa de compra do Twitter: “O discurso livre é o alicerce de uma democracia funcional, e o Twitter é a praça digital onde problemas vitais para o futuro da humanidade são discutidos” (LISBOA, 2022). O investidor chegou a falar expressamente em confiança e neutralidade política de plataforma digital: “Para que o Twitter mereça a confiança do público, ele deve ser politicamente neutro, o que efetivamente significa decepcionar a extrema direita e a extrema esquerda igualmente” (MEDEIROS, 2022). Em 28 de abril de 2022, Musk publicou um desenho simples sem nenhum comentário adicional (Figura 24). Pode-se considerar o desenho e as reações (mais adiante) à tentativa de compra do Twitter por Musk à luz das estatísticas de doações, dos identitarismos e da ideia de uma janela de discurso politicamente aceitável (como por Overton) que se modifica ao longo dos anos.

A ilustração publicada por Musk mostra um eixo político, da esquerda (*left*), ao centro (*center*) e até a direita (*right*), em três momentos: 2008, 2012 e 2021. Também há três bonequinhos em cada momento. Um deles se supõe ser Musk (*me*, ou “eu”); outro boneco, à esquerda, é um *liberal* (no padrão dos EUA, como sempre registrado aqui); e, por fim, um conservador (*conservative*), à direita. Entre 2008 e 2021, o desenho indica que o boneco que seria Musk, originalmente de centro-esquerda, tornou-se gradualmente de centro-direita *em*

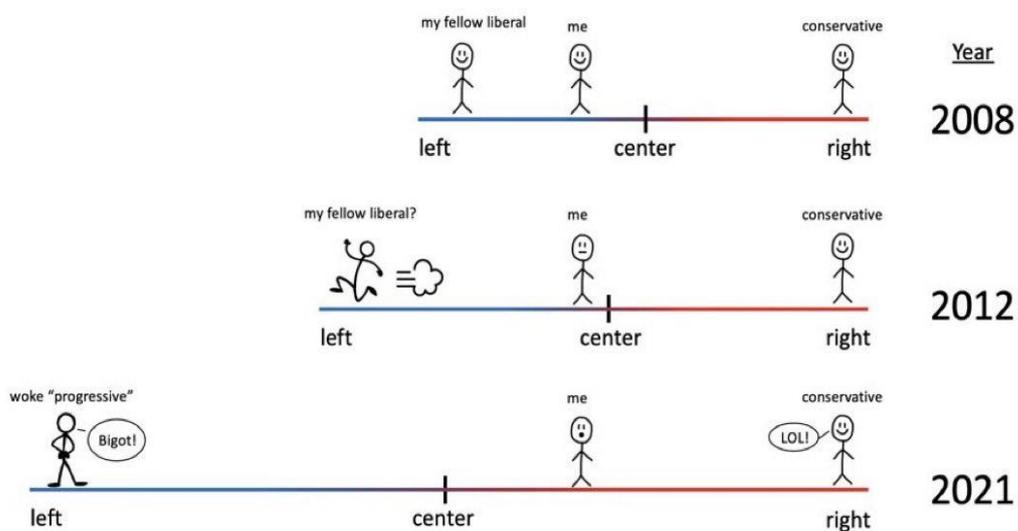


Figura 24 — Imagem publicada por Elon Musk em seu Twitter em 28 abr. 2022. Fonte: <https://twitter.com/elonmusk/status/1519735033950470144?t=6tnknPvfEtoCsvCO57rGZw&s=19>.

relação a seu colega *liberal* (EUA), que a partir de 2012 começa a correr para a esquerda e se converte em *woke progressive*, ou “progressista desperto”. Assim como Musk, o conservador não mudou de lugar entre 2008 e 2021; porém, também relativamente à suposta radicalização do *liberal* (esquerdista), teria se tornado de extrema direita. O bonequinho progressista, ao fim, olha na direção dos outros dois e diz: “Intolerante!”.

Algumas reações iniciais à tentativa de compra do Twitter por Musk merecem registro, todas de abril de 2022. O jornal brasileiro Metrôpoles publicou matéria com o título: “Elon Musk e Twitter: liberdade de expressão preocupa especialistas” (SANDES, 2022). Fonte buscada para o texto, a advogada Flávia Lefèvre critica o empresário: “Elon Musk é um defensor claro do neoliberalismo, contrário à regulação dos processos comunicacionais [...]” (ibid.). Outra matéria, da revista TIME, aponta que “[...] a retórica tecnológica em torno da liberdade de expressão tornou-se uma obsessão da elite tecnológica masculina majoritariamente branca [...]” (ALTER, 2022).

Joy Reid, âncora da rede estadunidense MSNBC, disse que Musk deve sentir falta da década de 1980 e do Apartheid na África (BARRABI, 2022a). Shaun King, ativista do BLM, destacou que Musk seria filho de um nacionalista branco e que o CEO da Tesla quer permitir o discurso de ódio daquele grupo (ibid.). O educador, autor e ativista antirracista Timothy Jacob Wise, ou Tim Wise, chegou a escrever no Twitter: “Foda-se Elon Musk. Bebê do Apartheid. [...] Nós teremos que lidar com os nazistas do jeito que nossos avós tiveram porque Elon Musk os deixará dizer o que quiserem em nome da liberdade de expressão. Legal, existem outras opções...”. Os dois tuítes foram apagados depois, mas estão amplamente registrados (RUSS, 2022). Por fim, a advogada Sunny Hostin afirmou, em talk-show da rede ABC, que “[...] quando Elon Musk diz: 'Uau, isso é sobre liberdade de expressão', parece-me que é sobre liberdade de expressão de homens brancos e heterossexuais” (ALEXANDER, 2022). Pode-se perceber que mesmo as discussões em torno de controle, regulação e liberdade de expressão já estão, portanto, profundamente racializadas — ou politizadas racialmente.

De volta a reflexões mais gerais sobre os episódios e dados que vimos até aqui: com a inundação do debate público por temas identitários, é possível notar, entre tantas coisas, que fica mais difícil enxergar limites — lógicos, intelectuais etc. — a respeito de para onde as coisas caminham. Uma vez rompida a barreira anterior, restam maior imprevisibilidade e multiplicidade até caótica de narrativas, politização exacerbada e desordem alinhadas com o pós-modernismo. Esta barreira ultrapassada seria o compromisso prioritário com fatos desde a tentativa de uma perspectiva universal — diga-se, com a busca pela verdade, falha que seja, da forma mais objetiva possível.

Em seu lugar ficam, de modo geral, cada vez mais numerosas e fragmentárias narrativas. Neste entorno, uma narrativa também pode ser concebida como uma visão ou perspectiva baseada em elementos da realidade — inclusive, salpicada por fatos parciais ou totais, o que fortalece a ficção — mas sem compromisso primário com a factualidade. O objetivo principal da narrativa é vender a visão de mundo em questão e obter apoio para a mesma. A ideia de verdade fica, muitas vezes, reduzida às dimensões verbal e retórica, brandida em debates quando útil (p. ex.: “Estamos do lado da verdade”; ou “A verdade é que...”). Note-se que este processo pode acontecer (e acontece) em qualquer canto do espectro político, mesmo que, ao analisar o quadro todo, não seja honesto criar uma falsa equivalência entre todas as partes.

A ideia central que justifica a parcialidade intencional dos ativismos identitários em lugar da busca por universalismo passa por um mecanismo preventivo (relativo ao futuro) — mas, especialmente, compensatório (relativo ao passado); no limite, vingativo. Isto significa, por exemplo, compensar hoje as pessoas que compartilham características identitárias com indivíduos de décadas ou séculos atrás por agruras concretas e/ou percebidas. Da mesma forma, as pessoas que hoje tenham atributos do grupo assim entendido (e generalizado) como opressor no passado são estimuladas ou coagidas a sentir-se culpadas — e a pagar por supostos ou concretos erros de outros. Trata-se, ao mesmo tempo, da redução do indivíduo a um coletivo a que supostamente pertence, mesmo que ele não veja desta forma e/ou não tenha escolha (mais um meneio ao essencialismo). E, ainda, de uma espécie de transferência transtemporal e retroativa de culpabilidade — bem como do status de vítima.

As soluções dadas até o momento incluem políticas públicas como o desencarceramento em massa (ARAÚJO, 2019) e a redução ou abolição da verba policial, o *defund the police* (BLACK, 2020). Há, inclusive, a proposta de abolir a própria polícia e/ou a prisão, defendida por políticos e intelectuais de grande influência, como Angela Davis (2003). As propostas mais comuns sugerem, de modo mais geral, que dinheiro e recursos fluam de um lado para outro — a ideia de saldar uma dívida histórica, por exemplo. Quando será o momento final deste processo de justificação histórica — se chegará? Quem o determinará e por quais critérios? Por tudo isso, os identitarismos reúnem, ao mesmo tempo, teoria e prática; pensamento filosófico e ativismo político. Se a filosofia já está cada vez mais politizada e voltada para a ação concreta no mundo, tanto melhor. Tal pode ser, também, o efeito cumulativo da práxis.

Vale lembrar do que vimos com Kincheloe e Steinberg, quando os educadores críticos elencaram os riscos do projeto que chamam de multiculturalista do essencialismo de esquerda, marcadamente identitarista. Os autores alertaram que tal iniciativa “[...] baseia a verdade na identidade, privilegiando um conjunto não examinado de experiências autênticas como

fundamento da autoridade epistemológica” (KINCHELOE; STEINBERG, 1997, p. 21). Note-se que os educadores — que abraçam, em parte, o identitarismo em seu multiculturalismo crítico e se colocam contra o que entendem por supremacia branca — também admitem a autenticidade dessas vivências, supondo que quem as relata o faz de forma sincera e bem-intencionada. Mesmo assim, Kincheloe e Steinberg refletem sobre o grave risco de associar verdade a identidade, que entendo como a politização identitária da verdade. Também enxergam o perigo de conectar autoridade epistemológica a experiências subjetivas — o que considero como mais um caminho para a politização das ciências. Esta politização passa pelo socioconstrucionismo e parece elevar camadas da identidade a categorias de pensamento.

De volta às interações entre os identitarismos e a contemporaneidade: não existe muito interesse em analisar situações similares de opressão concreta em outros países e contextos ou casos históricos do que seriam chamadas opressões inversas. Os entendimentos e julgamentos contidos nas teorias e políticas identitárias são, conforme já dito, virtualmente sempre unilaterais, ou seja, muito seletivos e específicos ao Ocidente. A opressão contra negros (e gays) na China e o tratamento de mulheres e gays em alguns países africanos e do Oriente Médio não importam. A maciça escravidão de africanos praticada por séculos (e, em alguns casos, até hoje) por certos povos islâmicos também não está em consideração relevante pelos identitarismos. Não importa o quão potencialmente mais graves sejam (ou tenham sido) algumas das questões nas referidas sociedades.

Existem dois casos trágicos que ajudam a compreender, conjuntamente, um pouco da seletividade das repercussões contemporâneas em torno de crimes e/ou terrorismo com características identitárias. Eles estão ligados de formas diretas e indiretas, como ficará mais evidente ao fim. Vamos ao primeiro.

Em maio de 2022, um homem branco de 18 anos, Payton Gendron, viajou até a cidade de Buffalo, nos EUA, entrou em um supermercado e começou a atirar nas pessoas. Ele filmou tudo com uma câmera em seu capacete e procurou, especificamente, matar negros. Gendron acertou 13 indivíduos, 11 dos quais negros; matou dez pessoas (PROKUPECZ *et al.*, 2022). Segundo um documento de 180 páginas escrito pelo assassino, ele escolheu a cidade por ter uma grande concentração de negros, além de controle de armas bastante estrito — reduzindo a chance de alguém reagir contra ele (*ibid.*; PHILLIPS, 2022).

O texto ainda traz a suposição de que elites globais estariam intencionalmente e gradualmente substituindo povos brancos por não brancos, via imigração, refugiados e desestímulos a que brancos tenham filhos. Nas mídias e entre formadores de opinião mainstream, a ideia é comumente considerada uma teoria da conspiração da extrema direita

(BELLA, 2022). Em 2015, o então vice-presidente Joe Biden declarou na Casa Branca, sem caracterizar qualquer plano ou aspecto intencional: “Um fluxo implacável de imigração, sem parar [...]. Pessoas como eu, que são caucasianos de ascendência europeia, pela primeira vez, em 2017, estarão em minoria absoluta nos Estados Unidos [...]. Isso não é uma coisa ruim. Essa é uma fonte de nossa força” (BLANCO, 2022). São abundantes os registros de outros políticos do Partido Democrata e comentaristas da mídia de viés progressista dizendo coisas similares em tom de registro comemorativo há anos (ELLIOTT, 2022), mas sem teor intencional. Historicamente, não brancos e outros grupos minoritários tendem a votar no Partido Democrata, embora não seja uma inclinação sem complexidades e uma possível mudança esteja em curso.

No mesmo manifesto, transparentemente odioso, Payton admite seu racismo, antissemitismo e que é um supremacista branco. Ao mesmo tempo, o documento registra que Payton se classifica politicamente como de “esquerda autoritária moderada” (*mild-moderate authoritarian left*; PHILLIPS, 2022). Ele ataca a emissora de viés político de direita Fox News, bem como as mídias mais progressistas CNN e New York Times (MEYER, 2022), com um meme antissemita. O texto do assassino ainda destaca que “conservadorismo é corporativismo disfarçado, não quero fazer parte disso” (PHILLIPS, 2022). Algumas dessas informações são encontradas com muita dificuldade (ou não são achadas) nas mídias tradicionais. Há registros, também, de problemas anteriores em relação à saúde mental de Payton, que teria ameaçado colegas. Poucos dias depois do massacre, o presidente Joe Biden visitou Buffalo. O líder classificou o fato como terrorismo doméstico e falou contra o “veneno” do supremacismo branco dos EUA. Por fim, Biden criticou o que vê como omissão das mídias tradicionais e digitais quanto ao controle do fluxo de informações (MASON, 2022).

O outro evento sublinhado aqui aconteceu alguns meses antes, em novembro de 2021, também nos EUA. Um homem negro de 39 anos, Darrell Brooks, usou sua van para atropelar pessoas em uma parada de Natal na cidade de Waukesha. Brooks matou seis indivíduos, inclusive uma criança de oito anos, e machucou mais de 60 pessoas. Em 24 de novembro de 2021, no Twitter, o Washington Post registrou, quando a identidade de Brooks já era conhecida: “Aqui está o que sabemos até agora sobre a sequência de eventos que levaram à tragédia de Waukesha *causada por uma van [SUV]*” (ANDERSON, 2021; ênfases e observação minhas). Diante das reações públicas, o jornal removeu o tuíte.

Em outro registro da mídia mainstream, o site da CNN trouxe matéria com foco nas vítimas ainda em novembro de 2021; não houve qualquer racialização do fato (ZDANOWICZ *et al.*, 2021). O mesmo site da CNN informa, em texto de janeiro de 2022, que Brooks será julgado. Desde uma fonte, sugere que ainda não há certeza se houve a intenção de atropelar

peessoas. Novamente, não há menção à raça das vítimas ou de Brooks (HASSAN, 2022). De forma geral, é necessário buscar fontes menos comuns (e/ou do viés não dominante nas mídias) para descobrir que Brooks tinha uma ficha criminal com mais de 12 crimes desde 1999, inclusive por engravidar uma menor de idade por volta de 2006 (RUIZ; SMITH, 2021). Ele ainda socou e tentou atropelar uma ex-namorada, mãe de seu filho, pouco antes da tragédia em Waukesha (CRANE; FENTON, 2021).

Antes de ter seus perfis digitais removidos, foi possível ver que Brooks, além de forte apoiador do Black Lives Matter, publicou textos antisemitas e até um meme com Hitler, relatando que os verdadeiros hebreus seriam os negros (ibid.; ADL, 2021). O assassino também tinha um longo histórico de textos odiosos em redes sociais contra brancos, tais como variantes de “derrube um branco” (ibid.). O condado de Waukesha é majoritariamente branco (acima de 90%) e todas as seis vítimas fatais eram brancas (ibid.). O presidente Biden nunca visitou Waukesha depois do ocorrido, nem tocou em questões raciais; denominou o fato de “terrível ato de violência” e pediu orações (LEBLANC, 2021). A comentarista conservadora Candace Owens, mulher e negra, escreveu em dois tuítes, fundidos a seguir:

Um supremacista negro pegou um veículo e atropelou um grupo de brancos em um desfile de Natal em Waukesha. Um supremacista branco esculpiu o nome de uma dessas vítimas brancas do desfile em um rifle e transmitiu ao vivo um tiroteio em massa em um bairro majoritariamente negro. [...] Ambos os atos são hediondos, mas não terão cobertura igual na mídia. Nossa mídia desonesta e obcecada por raça deve ser responsabilizada por AMBOS esses massacres. Eles [profissionais da mídia] vão elevar o tiroteio em Buffalo porque crimes de brancos contra vítimas negras são os preferidos. O ciclo de ódio continua (OWENS, 2022; observação minha; ênfases da autora).

Similarmente quanto a questões de seletividade comunicacional ligada a identitarismos, há um episódio que tem ocorrido anualmente, em junho. Envolve empresas em redes digitais e exemplifica seu padrão duplo ao abordar os identitarismos no contexto de uma ou de outra sociedade. Em suas imagens de perfis em redes digitais, especialmente no Twitter, grandes marcas frequentemente fazem homenagens a junho, Mês do Orgulho LGBT, com uso de arco-íris e outras referências visuais e verbais. Também criam tópicos e publicam textos que promovem o tema. No entanto, isto ocorre nos perfis voltados para públicos ocidentais, de forma geral. Nas mesmas redes e no mesmo mês, as mesmas empresas, por padrão, ignoram a celebração identitária em seus perfis no Oriente Médio, China, Rússia e outros países que, em geral, não nutrem simpatia pela causa (JOYCE, 2021). A lista é muito extensa, mas entre empresas e instituições que têm seletivamente celebrado o Orgulho LGBT desta forma estão: BMW, Mercedes-Benz, Lenovo, Cisco, Bethesda, NFL e Disney (ibid.).

De forma associada, é interessante registrar outro modo que o ativismo buscou, especialmente nos últimos anos, para ocupar o imaginário das pessoas e aumentar sua influência social, cultural e política regularmente. Somente o calendário anual LGBT no Brasil, segundo a Secretaria da Justiça e Cidadania do Governo do Estado de São Paulo, tem ao menos 11 datas, além do mês de junho (SECRETARIA, 2022). O calendário internacional de datas da referida ONG GLAAD, entretanto, eleva os dias de celebração e conscientização LGBT a algumas dezenas de registros (LEONARD, 2022). Entre estes: Dia Internacional da Assexualidade (6 de abril); Semana de Visibilidade Lésbica (entre 26 de abril e 2 de maio); e em 17 de maio há o Dia Internacional contra a Homofobia, Transfobia e Bifobia, duas semanas antes de junho, mês integralmente dedicado a celebrar o orgulho LGBT (ibid.). Por fim, muitas dessas datas foram instituídas (algumas, modificadas) por mecanismos políticos depois de 2010. Isto sugere o adensamento das pressões e aumento do poder político do ativismo identitário LGBT nos últimos anos.

Ainda no sentido da análise de como sociedades não ocidentais lidam com certos identitarismos, há um exemplo referente ao ator britânico John Boyega, mais conhecido por atuar em filmes contemporâneos da série *Star Wars* (“Guerra nas Estrelas”). Boyega também foi embaixador da marca de perfumes Jo Malone em 2020. O ator negro é apoiador do Black Lives Matter e chegou a discursar enfaticamente em evento contra o racismo. Boyega deixou o cargo na Jo Malone quando soube que a marca de perfumes decidiu refazer um comercial de que ele participara para a China, por pressão do país, com uma estrela local: Liu Haoran (RITMAN, 2020). Ainda antes, em 2015, cartazes chineses de um filme da série *Star Wars* com o artista negro foram modificados: sua imagem ficou muito reduzida em relação à arte original, para o Ocidente. Demais atores não brancos foram removidos completamente (ibid.), em uma espécie de processo de adequação à audiência chinesa.

Em outro sentido, de volta ao Ocidente, vale registrar uma ocorrência de 2017 com Denise Young Smith, então vice-presidente de Inclusão e Diversidade da Apple — elemento que, aliás, indica a crescente burocracia neste entorno. O fato também ajuda a elucidar as definições aceitáveis para diversidade e inclusão na vizinhança identitária. Smith, mulher e negra, disse que “12 homens brancos, loiros e de olhos azuis em uma sala” podem formar um grupo diversificado (GHOSH, 2017). Presume-se de seu entendimento, mais universalista, que a diversidade de ideias é sempre uma possibilidade entre quaisquer seres humanos e a forma mais importante de diversidade. As retaliações e pressões que a executiva sofreu foram grandes: depois de uma carreira de mais de 20 anos na Apple, deixou o cargo e a empresa; há alegações de que já teria a intenção de fazê-lo (ibid.).

Ao longo das últimas décadas, para consolidar todas essas percepções desde teorias e ativismos, criou-se de fato, particularmente no Ocidente, uma burocracia em torno do que comumente se chama DEI ou DE&I (diversidade, equidade e inclusão); D&I (diversidade e inclusão); ou DIE (diversidade, inclusão e equidade). Para além da penetração no meio acadêmico, com cursos e disciplinas variados sobre D&I, foram criadas empresas para realizar a auditoria, acreditação ou certificação — a exemplo do antigo ISO9001 — com selos que marcam uma companhia como diversa e inclusiva. É o caso do EW Group (Equality Works), criado em 1992 no Reino Unido e especializado em consultoria de diversidade e inclusão. Serviços similares são oferecidos por: Heidrick & Struggles, nos EUA; CEN (Center for Excellence in Nonprofits), EUA; BCG (Boston Consulting Group), EUA; Helios HR, EUA; Egon Zehnder, na Suíça; PwC (Price Waterhouse Coopers), no Reino Unido; e muitos outros mundo afora. A mobilização em torno de D&I ainda se relaciona à popularização recente da abordagem empresarial denominada ESG: *environmental, social, and corporate governance* (“governança ambiental, social e corporativa”). É mais uma sigla nesta vizinhança e também conta com sua própria indústria credencialista em expansão.

Neste sentido, é digno de nota apontar que cada vez mais empresas, especialmente de grande porte e internacionais, criaram e mantêm uma burocracia diversitária, já chamada mesmo de indústria em algumas análises por sua dimensão mundial. Estudo da consultoria ReportLinker divulgado em 2022, com análises e previsões em cima de dados de 2021, informa que “[o] mercado global para Diversidade e Inclusão (D&I), estimado em US\$ 7,5 bilhões em 2020, está projetado para alcançar [...] US\$ 15,4 bilhões em 2026 [...]” (REPORTLINKER, 2022). O documento ainda revela que os EUA são responsáveis por 45,5% do mercado global de D&I (ibid.); isto reforça a importância do país para a compreensão do fenômeno dos identitarismos.

Tal indústria diversitária e sua prevalência em certos países ajuda a compreender o foco de ação — ou as prioridades — dos movimentos e organizações. Outra razão para os ativismos identitários darem pouca ou nenhuma atenção a países não ocidentais, para além das vastas raízes filosóficas visitadas aqui, talvez seja o simples fato de que não seria possível obter resultados com a mesma eficiência alcançada com países ocidentais. Por “resultados”, pode-se entender a obtenção de recursos desde a monetização de alegada ou concreta culpa histórica e/ou contemporânea dos representantes e dos povos em questão. Isto, porém, pediria outros estudos. Perceba-se, por fim, que chamar a atenção para as, digamos, opressões variadas de outras sociedades não anula, não reduz e, muito menos, torna as opressões ocidentais “opressões do bem” — isto não existe. Apenas ratifica a arbitrariedade, o raro senso das proporções, o não

universalismo e a crítica muito específica tipicamente contidos nos ativismos identitários de origens aqui rastreadas e de conteúdos aqui estudados.

Conforme dito, o ciclo identitário — das ideias e ações em torno dos identitarismos — tende a se reforçar. Isto fica mais evidente desde o suporte acadêmico e por meio do mecanismo burocrático de creditações, certificações e afins. Ambos também acrescentam uma camada de conflito de interesses que se torna intrínseca para as áreas e seus atores. Em outras palavras: como o lucro (ou, por exemplo, verbas de pesquisa na área) está ligado à certificação de empresas como inclusivas e diversas, especialistas *precisam* achar e, se possível, magnificar a importância de tais opressões. É o meio de justificar a continuidade de todo o ciclo e a indústria. De fato, não deve ser difícil achar opressão pelo mundo: primeiro, dada a natureza humana e a infinitamente complexa realidade; mas, em segundo lugar, pela vagueza muito fluídica das definições em seu entorno. É justo acrescentar que a mesma análise sobre conflito de interesses vale, parcialmente, para certificações ambientais, por exemplo; porém, esta já é uma dimensão mais concreta da realidade.

Na linha de treinamentos internos antirracistas, inclusivos e por diversidade nas empresas, é interessante destacar alguns exemplos. O primeiro é da multinacional Under Armour, loja de roupas e acessórios esportivos. Em 2020, a Under Armour começou um programa intenso para promover diversidade e inclusão em sua empresa pelo mundo todo. Um informante anônimo registrou que a Under Armour teria pressionado seus trabalhadores brancos a assistir vídeos antirracistas, mas com mensagens negativas sobre brancos (ELORDI, 2021). Em alguns desses treinamentos, teriam pedido aos funcionários brancos que considerassem de que formas eles poderiam ser racistas e privilegiados (ibid.). O programa também teria perguntado às pessoas brancas, entre outras coisas: a quantos casamentos e funerais você foi em que todos eram brancos (ibid.)? Ao menos a partir de 2021, a Disney passou a realizar treinamentos semelhantes, segundo documento vazado e registrado pela Newsweek (VILLARREAL, 2021). A Disney pede a seus empregados brancos que preencham uma “*checklist* de privilégios brancos” e “se afastem da ‘cultura dominante branca’”. O arquivo vazado ainda se refere a racismo sistêmico, transfobia e fragilidade branca (ibid.).

Episódio semelhante — porém, mais complexo — aconteceu com a Coca-Cola em 2021. Um vídeo emergiu na Web com registros de um treinamento online da empresa sobre diversidade que incluía, em conexão à rede LinkedIn, uma apresentação em slides. Esta trazia mensagens como: “Nos EUA e em outras nações ocidentais, pessoas brancas são socializadas para sentir que são inerentemente superiores porque são brancas” (BERRIEN, 2021). E ainda: *try to be less White*, ou “tente ser menos branco” (ibid.). Outro slide informa que, para ser

menos branco, é necessário que um indivíduo, entre outras coisas: “seja menos opressivo; seja menos arrogante; tenha menos certeza; seja menos ignorante; ouça; acredite” (ibid.). É razoável considerar que o impacto social, cultural e político — mesmo que de uma fração — dessas mensagens a respeito de outros grupos seria explosivo em mídias tradicionais e digitais por um bom tempo. Possivelmente, levaria a uma investigação policial por crime de ódio e posterior judicialização. Nos slides, também é possível perceber em alguns dos registros a menção, no topo, a *Confronting Racism with Robin DiAngelo* (“Confrontando o racismo com Robin DiAngelo”).

A professora DiAngelo, trazida anteriormente, tem obra extensa sobre racismo, pedagogia e estudos críticos. Seu livro mais conhecido e best-seller do New York Times é de 2011: *White Fragility*, ou “Fragilidade branca”. A obra está abertamente enraizada em política identitária (DIANGELO, 2018, p. XIV). DiAngelo aborda o que entende como fragilidade das pessoas brancas de, a rigor, não conseguir aceitar certas premissas dos acadêmicos racialistas, na tentativa de manter seu poder na hierarquia racial (ibid., p. 8). Entre tais pressupostos: que vivemos, no contexto ocidental e, em particular, nos EUA, em uma supremacia branca, em que o racismo é sistêmico e o poder privilegia aqueles definidos e percebidos como brancos (ibid., p. 17, 28–30 e 33).

Para concluir o caso da Coca-Cola, é relevante registrar que, ao analisar o incidente, o mesmo quase foi removido desta pesquisa — em um lapso de alguns segundos. O motivo foi um *fact-checking* (checagem de fatos) da Reuters, que desde o título informa: “Lata de Coca-Cola com slogan 'tente ser menos branco' não foi produzida pela empresa” (REUTERS, 2021). O título e os 11 primeiros parágrafos da checagem de fatos tratam de verificar uma imagem falsa, tornada meme, derivada do caso visto aqui e propagada na Web: uma lata de Coca-Cola acompanhada pela mensagem “tente ser menos branco”. O esclarecimento diante da falsidade é feito. No entanto, só no décimo segundo parágrafo, bem perto do fim da checagem de fatos, existe a primeira e única, curta e pouco detalhada menção ao fato de que a imagem falsa deriva de um evento real e concreto. O fato real, como vimos, é que material de treinamento de diversidade ligado à Coca-Cola registrou “tente ser menos branco”, entre outras coisas tão ou mais duras. Após este parágrafo segue, em destaque, o veredito da checagem de fatos: “Falso. A Coca-Cola não lançou uma lata com o slogan ‘Tente ser menos branco’” (ibid.).

O veredito obviamente está correto, na extensão em que foi verificado apenas o meme e/ou imagem falsa compartilhada nas redes. Uma informação verdadeira e possivelmente relevante para o público, entretanto, aparece apenas perto do fim: brevemente e espremida pouco antes do veredito. Para alguém desatento (e que leu mais de dez parágrafos), a informação

verdadeira parece, inclusive, ser contrariada pelo próprio veredito. A conclusão da Reuters, por sua vez, em particular para leitores apressados e/ou que só leram o título e o veredito, isenta a Coca-Cola completamente por qualquer zelo excessivo na busca por diversidade. Importa, de novo, perguntar se este tipo de checagem de fatos — ao menos para quem a leu inteira e está informado — estimula a confiança do público no próprio *fact-checking*, na Coca-Cola e, por derivação, na sociedade em geral.

Note-se que este caso da Coca-Cola reúne burocracia identitária, elementos teóricos desde a academia e, ainda, checagem de fatos. Pela autodenominada checagem de fatos, entendo uma espécie de pós-jornalismo que se pretende, a rigor, parte de uma nascente e crescente burocracia da verdade. Esta engrenagem, da qual a checagem de fatos é elemento importante por essencialmente determinar verdades e mentiras e guiar a percepção pública, é em boa parte financiada por parceiros bilionários mundo afora, como fundações e big techs, em uma aliança de laços e interesses profundos (SALGADO, 2021). A Coca-Cola, enfim, tentou se distanciar do material “tente ser menos branco”, dizendo que não fazia parte diretamente de seu currículo. A empresa registrou em seu site um pedido de desculpas, assinado por seu presidente na América do Norte, “[...] àqueles que se ofenderam com o conteúdo. Nós nunca encorajáramos ninguém a ser menos de si mesmo” (RIVERA, 2021).

Ainda sobre *fact-checking* e fake news, vale um apontamento adicional. O episódio da Coca-Cola, que creio exemplar de muitos similares, indica o motivo pelo qual este trabalho intencionalmente não se aprofunda nas questões em torno de *fact-checking* e fake news. Ambos estão tão profundamente politizados que seria uma perda de tempo. Melhor focar — à exceção de algumas anedotas e comentários — as questões filosóficas subjacentes, culturais e históricas que nos trouxeram até aqui.

A seguir, vamos analisar mais alguns episódios contemporâneos no entorno queer, que envolvem, por exemplo, as tensões mencionadas entre feminismo e ativismo LGBT. Muitos desses casos são de pouca visibilidade na mídia mainstream (o que, de novo, pode ter implicações para a confiança da sociedade na mesma). Em agosto de 2017, a mulher transgênero (nascida homem) Julie Marshall, cidadã inglesa, foi presa ao se recuperar em um hospital de um ataque do coração. Marshall acessou imagens de pornografia infantil de sua cama usando Internet pública e foi descoberta. Posteriormente, a polícia encontrou cerca de 80 mil imagens de abuso infantil no computador de sua casa. Marshall foi condenada em 2020, mas a Justiça não sabia se a colocava em uma prisão masculina ou feminina (GORDON, 2020).

Também na Inglaterra, em 2018, outra mulher transgênero, Karen White, foi presa em uma cadeia feminina por cometer crimes sexuais; nos meses seguintes, abusou, estuprou e

esfaqueou colegas na prisão (PARVEEN, 2018). Ainda antes, em 2013 e 2014, houve o caso de Hannah Tubs na Califórnia, EUA, com desdobramentos até hoje. Tubs é uma mulher transexual que teria abusado de duas meninas: uma de 4 anos, em uma biblioteca, em 2013, episódio que emergiu mais recentemente e está em investigação; e outra de dez anos em um banheiro público, em 2014 (RUIZ, 2022). Condenada neste último caso, segundo documentos do mesmo, Tubs se gabou em um telefonema sobre a pena leve que lhe foi infligida por abusar da menina (ibid.).

Sob outro ponto de vista, mais sociocultural e comportamental, uma matéria da BBC News Brasil de novembro de 2021 foi encabeçada pelo título “As lésbicas acusadas de transfobia por recusarem sexo com mulheres trans” (LOWBRIDGE, 2021). O texto jornalístico, que traz relatos com nomes trocados para preservar a segurança das fontes, tem linguagem gráfica. A matéria conta, por exemplo, o caso de uma lésbica, Chloe, “[...] que se sentiu tão pressionada que acabou fazendo sexo com penetração com uma mulher trans [...]”. Após o ato, Chloe disse: “Eu me senti muito mal por odiar cada momento [...]” (ibid.). Outra lésbica, Amy, disse que sofreu abuso verbal da própria namorada, uma mulher bissexual, por recusar sexo-atrês com uma mulher transexual. Amy foi chamada de transfóbica: “Lembro que ela [sua namorada] ficou extremamente chocada [...] afirmou que minhas opiniões eram propaganda extremista e incitação à violência [...], além de me comparar a grupos de extrema direita” (ibid.; observação minha).

Agora, veremos casos mais concretos, com componentes biológicos mais evidentemente relevantes, das interações entre sexo e gênero, bem como entre os ativismos da mulher e LGBT. No capítulo anterior, vimos considerações de Beauvoir sobre os limites da biologia quanto à identidade da mulher, que incluiria o monopólio da gravidez. Tocamos na questão da gravidez transmasculina, qual seja, em que um homem transgênero (nascido mulher) engravida, o que já acontece. Muitas das grandes empresas digitais, como Apple, Facebook e Twitter, inclusive, lançaram emojis (imagens pré-criadas para conversas digitais) de homens grávidos desde 2021 e, particularmente, em março e abril de 2022 (EMOJIPEDIA, 2022). Em um caso relacionado, o britânico Bennet Kaspar-Williams, que é um homem transgênero (nascido mulher), engravidou e teve um filho em outubro de 2020 por cesárea. Bennet reclamou publicamente que as enfermeiras o chamavam de “mãe”, apesar de ter até barba. Disse ainda que deseja que a sociedade separe gravidez de feminilidade (SUMMERS, 2021) — contestando, inadvertidamente, as palavras de Beauvoir em entrevista de 1975 destacada no capítulo anterior.

Em uma derivação legislativa importante nos EUA, o Partido Democrata, em maio de 2022, estava no processo de criar e votar um projeto de lei (PL) para legalizar o aborto em todo

o país. É uma proposta similar à de 2021, nomeada *Women's Health Protection Act* (“Lei de Proteção à Saúde da Mulher”). Na ocasião, o texto usou a expressão “justiça reprodutiva”, associada a identitarismo: “A Justiça Reprodutiva procura abordar as restrições à saúde reprodutiva, incluindo o aborto, que perpetuam sistemas de opressão, falta de autonomia corporal, supremacia branca e racismo antinegro” (YORK, 2022). O PL de 2021 também trazia: “Esta lei visa proteger todas as *peessoas com capacidade para engravidar* — mulheres cisgênero, homens transgêneros, indivíduos não binários, aqueles que se identificam com um gênero diferente e outros [...]” (ibid.; ênfases minhas). De volta ao PL de 2022, a proposta focada em aborto ainda se chama *Women's Health Protection Act*. No entanto, a palavra “mulher” não aparece mais nenhuma vez no PL de 2022 — a não ser no título. A preferência é unicamente pela linguagem identitária, com ênfase à referência genérica a “peessoas que podem engravidar” (ibid.).

De modo igualmente marcante, especialmente a partir de 2010, vem se tornando cada vez mais comum a presença de atletas transgêneros e transexuais; na grande maioria dos casos, MtF ou *male-to-female* (homem-para-mulher). Entre os esportes estão voleibol, basquetebol, natação e lutas. No início de 2022, a nadadora estadunidense Lia Thomas, mulher transgênero (nascida homem), venceu a prova de natação em estilo livre da prestigiada Ivy League Women's Championship dos EUA. Mais do que isso: ficou sete segundos à frente da segunda colocada e quebrou o recorde da piscina de Harvard (FLORIO, 2022a). Em outras competições, Thomas quebrou mais recordes femininos. No Zippy Invitational, em Akron (Ohio), em dezembro de 2021, Thomas venceu uma prova com 38 segundos à frente da segunda colocada (ibid.).

Enquanto nadador masculino sob o nome de William Thomas, na temporada de 2018–2019, a atleta alcançou resultados mais modestos. Por exemplo: como homem, alcançou a posição 554 no ranking do campeonato NCAA (200 jardas, estilo livre); agora, como Lia Thomas, obteve o quinto lugar na mesma prova (SINGH, 2022), entre outros exemplos. As reações, sejam entre atletas, políticos, ativistas ou cidadãos comuns, incluem os que apoiam Lia por sua alegada coragem. Outros veem uma suposta injustiça contra as mulheres biológicas. Há mesmo quem enxergue opressão masculina, no sentido de que um homem estaria “roubando” prêmios, recordes e sonhos de pessoas que são “objetivamente” mulheres; ou mulheres “de verdade”. Matéria da revista feminina online Evie ainda destaca alguns relatos de nadadoras que são mulheres biológicas. Ao compartilhar o vestiário feminino com Lia Thomas, elas já teriam lidado com a atleta transgênero expondo seu pênis e afirmando que ainda sente atração por mulheres (FLORIO, 2022a e 2022b).

Outro caso contemporâneo foi registrado pelo jornal italiano *Corriere Della Sera* em março de 2022 e diz respeito à situação de mulheres transgêneros no contexto da guerra entre Rússia e Ucrânia. A publicação registra relatos como o de uma mulher transgênero que foi barrada na fronteira, ao tentar fugir da Ucrânia, e ordenada por autoridades do Estado ucraniano a voltar e participar dos combates (TAVIANI, 2022). O motivo: a lei ucraniana obriga cidadãos do sexo masculino ao serviço militar e a defender seu país. Entre estes também estariam homens transexuais com documento que comprove sua mudança de sexo (de mulher para homem); ou mulheres transexuais sem atestado que comprove a transformação (ibid.). Em uma anedota menor, a cantora britânica Adele, ao receber um de seus prêmios no BRIT Awards em fevereiro de 2022, foi acusada de transfobia (SMITH, 2022). Durante discurso com uma estatueta, disse: “[...] eu realmente amo ser uma mulher, ser uma artista [feminina]”. Segue a fala original de Adele: “*I really love being a woman, being a female artist*” (ibid.; TRANS-ACTIVIST..., 2022; observação minha).

Mais um fato a ser destacado aqui, também atual, diz respeito a uma decisão de elevada corte brasileira. Evidencia, novamente, a relevância dos identitarismos, que penetraram todas as esferas da sociedade, da cultura e da política — até a jurídica. Em abril de 2022, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) decidiu que a Lei Maria da Penha, efetivada em 2006 para coibir a violência doméstica contra mulheres, pode ser aplicada também a mulheres transgêneros (HIRABAHASI, 2022).

Um segundo caso brasileiro importante que misturou identitarismos e universo jurídico aconteceu em 2019. O Supremo Tribunal Federal (STF), corte máxima do Brasil, se adiantou ao Legislativo e determinou que discriminação por orientação sexual e identidade de gênero passe a ser considerada um crime (BARIFOUSE, 2019). A mobilização partiu da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros (ABGLT) e do Partido Popular Socialista (PPS), entre outros grupos. O modo como a decisão do STF aconteceu é de especial interesse, aqui. De forma sucinta, o que veio a ser chamado de criminalização da homofobia (e da transfobia) passou a ser punido *de acordo* com a Lei do Racismo (7716/89; ibid.); ou seja, o STF aprovou a *equiparação* dos crimes de racismo e homofobia. É possível considerar que, de certa forma, já estamos em uma conjuntura de *judicialização da interseccionalidade*.

A impressão, mesmo para um leigo em Direito — e no contexto dos estudos aqui feitos — é que temos na decisão de 2019 uma tipificação penal derivada de outra, ou análoga a outra. Tal é, precisamente, a percepção de muitos advogados e especialistas em Direito. Estes lembram que o Código Penal brasileiro, em seu art. 1º, define: “Não há crime ou pena sem lei anterior que os defina como tal” (LIMA; LIMA, 2020, p. 103; AMORIM, 2020; ALMEIDA,

2020; OTTO, 2019). Em meio a questões mais técnicas, o art. 1º se relacionaria à impossibilidade de haver um crime criado por analogia em relação a outro (ibid.). O ministro do STF Luís Roberto Barroso, por exemplo, se antecipou a esse tipo de crítica em seu voto favorável à equiparação da chamada homofobia ao racismo. Barroso fez esta defesa a partir de uma definição social e política sobre racismo. E, a partir deste argumento, justificou a derivação da tipificação penal do racismo para homofobia e transfobia:

Não se trata aqui da criação de condutas criminosas pela via judicial, de tipificação por analogia ou de analogia *in malam partem*. Trata-se, na verdade, de reinterpretar o conceito de raça de forma consentânea com a definição que o STF lhe atribuiu há mais de quinze anos, quando afirmou que “o racismo é antes de tudo uma realidade social e política” que cabe ao Direito coibir (BARROSO, 2019, p. 28; ênfases do autor).

Seguimos no Brasil com outro episódio que reúne elementos desde a elite intelectual do país e discussões a respeito dos identitarismos. O antropólogo e historiador Antônio Risério escreveu, em 2019, o livro “Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária”. Risério acredita que os identitarismos particularmente ligados à esquerda política — que o autor associa a pós-estruturalismo, filosofia “pós-moderna” (ele usa entre aspas) e contracultura dos anos 1960 (RISÉRIO, 2019, p. 35) — teriam tendências totalitárias. “A contracultura foi aberta, democrática e libertária — e o identitarismo atual é unidimensional, sectário e violento, tratando de tentar calar seus críticos a qualquer preço, para impor uma voz única ao mundo. E é, por isso mesmo, situável no âmbito do fascismo” (ibid.). O autor é historicamente ligado à esquerda: aloca-se na “esquerda democrática” (ibid., p. 13) e contra qualquer tentativa de “asfixiar a liberdade de expressão” (ibid.).

Risério também associa os identitarismos a uma “cracolândia mental” (ibid., p. 35) e a “relativismo epistêmico” (ibid., p. 12 e 36). O antropólogo faz duras críticas à ideia ligada aos identitarismos de buscar supostos caminhos epistemológicos alternativos ao ocidental — algo visto aqui. Lembra, a partir das palavras de Gellner, que a grande tradição epistemológica do pensamento ocidental sustentava que, para chegar à racionalidade teórica, o sujeito precisaria se desvencilhar da cultura em que foi criado (ibid., p. 56) — processo falho que seja. Isto seria, a partir de Risério e Gellner, uma opção melhor (se imperfeita) em lugar da imersão intencional em uma ou outra cultura sugerida nos “campos minados do irracionalismo e do relativismo pós-moderno identitário” (ibid., p. 58). Risério não acredita que, dentro do rigor conceitual do que é uma epistemologia, sequer existem outras opções em lugar da chamada tradição ocidental — que, há muito tempo, diz o antropólogo, deixou de ser “branca, ocidental” para ser planetária (ibid., p. 57). O autor toca, ainda, na questão da (tentativa de) universalidade, amplamente

atacada por teorias e ativismos identitários — bem como por suas matrizes filosóficas distantes, conforme visto aqui.

Não há nada, nos mundos culturais banto, iorubano ou tupinambá, por exemplo, que desenhe, mesmo nos termos mais sinópticos, o que se poderia propriamente tratar como um horizonte epistemológico. Em poucas palavras, a epistemologia é uma investigação sistemática a respeito dos obstáculos, dificuldades e impossibilidades que cercam a mente humana, quando esta se lança em busca do conhecimento objetivo da realidade que lhe é exterior. Logo, que nossos pós-modernos deem outro nome ao que pretendem dizer, não o de epistemologia. Outra coisa é que, toda vez que alguém me falou das tais “outras epistemologias”, sempre me limitei a fazer uma pergunta singela — quais? [...] Não por acaso, procurando se ver livre do fardo colonialista e/ou expiar culpas, nossos pós-modernos trataram de tentar se afastar, por todos os meios possíveis e impossíveis, do que passaram a classificar, no mundo das ideias e condutas, como “eurocentrismo”, onde se esforçam para encarcerar a racionalidade em geral e a ciência em particular, negando validade universal a qualquer teoria (RISÉRIO, 2019, p. 49–50).

Em janeiro de 2022, Risério escreveu um artigo para a Folha de S.Paulo nomeado “Racismo de negros contra brancos ganha força com identitarismo” (RISÉRIO, 2022a), desenvolvendo algumas ideias de seu livro. A recepção inicial de seus pares intelectuais — especialmente dos que se manifestaram publicamente — foi majoritariamente negativa, tanto entre jornalistas quanto entre acadêmicos. Houve uma carta assinada ainda em janeiro de 2022 por 186 jornalistas (mais de 200, se somados os que se mantiveram ocultos) da mesma Folha, preocupados “[...] com a publicação recorrente de conteúdos racistas nas páginas do jornal” (COSTA, 2022). Os signatários reclamaram especificamente do referido artigo de Risério, que “[...] identifica supostos excessos das lutas identitárias, que estariam levando a racismo reverso” (ibid.). Em seguida, os jornalistas declaram o que entendem por “obviedade que o racismo reverso não existe” (ibid.). Apesar de compreenderem a importância da liberdade de expressão na Folha, os jornalistas declaram que este valor não se dissocia de outros “[...] que o jornalismo deve defender, como a verdade e o respeito à dignidade humana” (ibid.).

Pouco depois, outra carta — esta, a favor de Risério — foi publicada e editada múltiplas vezes no Facebook do antropólogo em 20 de janeiro. Então, assinada por mais de 650 pessoas (em maio de 2022); boa parte, do meio acadêmico. Segue um trecho: “O mal-estar que Risério causa é absolutamente necessário para que os identitários, anti-universalistas, relativistas e revanchistas saibam que a oposição existe e não será dobrada, não importa quantas grandes empresas tenham ao seu lado em sua cruzada pela desigualdade moral” (RISÉRIO, 2022b). Ainda: “[...] trata-se de reafirmar que ninguém é inerentemente bom ou mau por causa da cor” (ibid.). Em maio de 2022, jornalistas da Folha criaram o Comitê de Inclusão e Equidade, expressamente em reação ao caso de Risério. “Após o episódio, os textos que tratam

de racismo estão sob embargo na Folha. Na prática, isso quer dizer que eles serão lidos pela Secretaria de Redação para avaliação. O embargo permite que textos possam ser lidos por mais pessoas e aprimorados” (MOREIRA, 2022). Risério chamou o comitê de “identifascista” e o associou a “censura prévia” (RISÉRIO, 2022c).

Para analisar mais desdobramentos contemporâneos do pensamento LGBT, vamos recuperar um pouco do trabalho da teórica cultural, especialista em infância e teoria queer Hannah Dyer, que vimos no capítulo anterior. Em artigo, a autora busca integrar teoria queer e educação infantil, de forma a não se limitar ao que a autora chama de “retórica de inocência” associada às crianças. Assim, segundo Dyer, não se atrapalharia, por exemplo, o desenvolvimento de crianças queer (DYER, 2017, p. 291 e 300).

A bibliografia neste entorno é considerável. No texto mais recente *Queering Elementary Education: A Queer Curriculum for 4th Grade* (“Educação elementar queer: um currículo queer para a 4ª série”), por exemplo, as autoras partem da interseccionalidade de Crenshaw. O objetivo é elaborar um currículo queer voltado para crianças queer (BUTENSKY; BROWN, 2021, p. 61) entre 5 e 10 anos, com foco nas de 9 anos. As autoras registram sua visão: “Um dia, espero ver escolas [...] incorporando perfeitamente os currículos de justiça social [...]. Um dia, espero que as crianças tenham acesso a uma ampla gama de programas inclusivos para queer [...]. Até lá, vamos nos manter trabalhando” (ibid., p. 62). Livro de título similar foi publicado já em 1999 para avançar o diálogo sobre sexualidade e identidade queer entre crianças de 5 a 10 anos (LETTS IV; SEARS, 1999).

A publicação *Curriculum Inquiry*, criada em 1968, também publicou, em 2021, artigo que propõe uma pedagogia para crianças pequenas baseada em elementos da cultura LGBT das drag queens. Os autores são Harper Keenan, especialista em currículo e pedagogia; e Lil Miss Hot Mess, algo como “Pequena Srta. Confusão Quente”, nome artístico de uma drag queen contadora de histórias influente no meio. As drag queens são, tipicamente, homens maquiados e travestidos de mulheres de formas intencionalmente exageradas. O artigo é *Drag Pedagogy: The Playful Practice of Queer Imagination in Early Childhood* (“Pedagogia drag: a prática lúdica da imaginação queer na primeira infância”). O texto faz referências à interseccionalidade de Crenshaw, a Davis, a Foucault e considera o histórico ocidental de “imperialismo global” e “colonialismo” que seriam “possibilitados pelas ideologias da supremacia branca” (KEENAN; MESS, 2021, p. 445). Há também a proposta do que Keenan e Mess denominam “práxis queer”:

Assim, a drag pode ser pensada como um tipo de práxis queer que pode ser especialmente adequada à educação infantil, não por quaisquer qualidades essenciais às crianças pequenas, mas porque a educação infantil é um dos poucos ambientes

escolares remanescentes que incentivam a brincadeira. Drag também quebra as fronteiras entre realidade e fantasia ao permitir que os performers assumam novas identidades [...] (ibid., p. 448–449).

Segue um pouco da origem da proposta central dos autores: “[c]onstruída em parte desde a teoria queer e dos estudos trans, as pedagogias queer e trans buscam desestabilizar ativamente a função normativa da escolarização por meio da educação transformadora” (ibid., p. 444). Boa parte do artigo usa a iniciativa *Drag Queen Story Hour* (DQSH; “Hora da História da Drag Queen”) como caso exemplar em análise. É uma proposta criada em 2015 na cidade de San Francisco (EUA), famosa pela cena LGBT (MORGAN, 2017). O DQSH permite que drag queens, em escolas, bibliotecas e museus, leiam histórias sobre temas queer, entre outros, e brinquem com turmas de crianças a partir dos 3–5 anos. Na conclusão, os autores do texto sobre a pedagogia drag registram a preocupação comum no contexto queer de que a cultura drag estaria ficando *family friendly* demais (KEENAN; MESS, 2021, p. 455), ou seja, muito amigável para famílias. No entanto, discordam. Keenan e Mess entendem, por exemplo, que o “DQSH [...] é menos uma força sanitizante do que uma introdução preparatória a modos alternativos de afinidade [*kinship*]” (ibid.; observação minha).

O trabalho de Dyer e outros podem ser considerados à luz do embate, no início de 2022, entre o governador da Flórida (EUA), o republicano Ron DeSantis, e a empresa Disney. De forma resumida: DeSantis assinou a lei HB-1557, relacionada, em teoria, a direitos dos pais sobre a educação de seus filhos (FLORIDA, 2022). O texto do documento menciona especialmente a transparência sobre a educação sexual de crianças na faixa entre 4 e 8 anos de idade (ibid., p. 4–5). A lei ordena, por exemplo, que antes de administrar um questionário que diga respeito à saúde (física ou mental) de uma criança naquela faixa etária, a escola deve enviar o mesmo aos pais e obter sua permissão (ibid., p. 5). A intenção, aparentemente, é evitar situações em que a escola tome a iniciativa de realizar tratamentos quaisquer com a criança sem o conhecimento dos pais.

Em episódio relacionado, do ano de 2019, Jay Keck publicou artigo relatando que a escola de sua filha, no estado de Illinois (EUA), estaria isolando sua esposa e ele de informações sobre a menina (KECK, 2019). A filha de Keck, que está no espectro do autismo e tinha 14 anos à época, passava por dificuldades sociais. Em vez de entrar em contato com Keck e sua esposa, a escola imediatamente começou a se referir a ela por um nome masculino, usando pronomes masculinos e fornecendo acesso a um banheiro de gênero neutro (ibid.). O pai afirma que, quando tudo veio à tona, pediu à escola que continuasse a chamar a filha pelo nome feminino, de nascimento, mas foi ignorado (ibid.). Ao longo do processo, Keck descobriu que

não está sozinho: “Muitos pais, como minha esposa e eu, muitas vezes têm medo de falar porque dizem que somos fanáticos transfóbicos [...]” (ibid.).

Em 2021, uma corte britânica decidiu em favor de menores de idade que querem fazer tratamento hormonal sem o consentimento dos pais (BANNERMAN, 2021). No mesmo ano, em agosto, o governo da Escócia publicou o que denominou regras de inclusividade LGBTQ+: desde então, crianças a partir de 4 anos podem mudar de gênero sem precisar avisar aos pais. Só é necessário que os menores notifiquem a escola sobre seu novo pronome e nome. As crianças trans podem, ainda, escolher o banheiro e vestiário que quiserem usar, conforme registrado pela revista *Newsweek*. A matéria indica que o vice-primeiro-ministro escocês John Swinney afirmou em julho de 2021 que a Escócia já é considerada uma das nações mais progressistas da Europa. Ele acrescentou: “Tenho o prazer de anunciar que seremos o primeiro país do mundo a ter a educação inclusiva LGBTI incorporada ao currículo” (MAYER, 2021).

O assunto mais específico de crianças transgêneros e transexuais, as mais jovens com 3 anos de idade (GHORAYSHI, 2022) e, na maioria das vezes, com a permissão dos pais, já é amplamente estudado. Este é o caso da iniciativa *Trans Youth Project*, parceria entre especialistas dos EUA e Canadá. Estudo do grupo em fase de pré-publicação para o jornal *Pediatrics*, por exemplo, investiga os casos de 317 crianças que fizeram a chamada transição, tipicamente com a ajuda de hormônios — em média, aos 6,5 anos de idade. A conclusão principal da pesquisa é que cinco anos depois da mudança, ou seja, por volta de 11, 12 anos, a maioria das crianças (97,5%) ainda vivia com a nova identidade (OLSON *et al.*, 2022; GHORAYSHI, 2022).

Nos EUA, a discussão para tornar possível o tratamento hormonal de crianças sem o consentimento dos pais ocorre pelo menos desde 2019 entre professores, como mostra relatório da *California Teachers Association (CTA)*, ou Associação de Professores da Califórnia (CALIFORNIA, 2019, p. R-1, R-2). Um trecho: “A CTA escreverá uma política declarando que apoia os alunos trans a terem os mesmos direitos e habilidades de tomada de decisão que os alunos cis atualmente desfrutam em relação à tomada de decisões médicas sobre seus corpos, saúde sexual e saúde mental” (ibid., p. R-1). A justificativa usada pelo comitê de educadores tenta driblar a lei da necessidade do consentimento dos pais. A lógica argumentativa do órgão envolve o fato de que alunos cis ou cisgêneros (a vasta maioria; ou seja, que não são trans) podem, por exemplo, receber pílulas anticoncepcionais da escola — tecnicamente, hormônios — sem o conhecimento dos pais. Assim, há uma tentativa de criar uma equivalência entre, por exemplo, um adolescente que toma anticoncepcional e outro que busca mudança de sexo por via hormonal.

A interpretação atual da lei estadual da Califórnia não permite que estudantes trans iniciem terapia hormonal confirmando identidade de gênero sem o consentimento de ambos os responsáveis legais, no entanto, permite que menores cis recebam hormônios (por exemplo, controle de natalidade) sem a barreira da permissão dos pais. Essa desigualdade na tomada de decisões força algumas crianças a passarem pela puberdade errada e pode impactar negativamente na saúde mental da criança (ibid., p. R-2).

De volta à lei HB-1557, da Flórida (EUA) governada por DeSantis: a exemplo da empresa Disney, os oponentes da iniciativa tendem a ser politicamente progressistas — de esquerda — e apoiadores do ativismo LGBT. Estes apelidaram a lei de *Don't Say Gay* (“Não diga gay”), termo amplamente usado nas mídias jornalísticas e digitais, e consideram a decisão homofóbica e transfóbica. Os que apoiam DeSantis são, como ele, majoritariamente conservadores — de direita — e entendem que a lei protege o direito dos pais sobre suas crianças, em vez de permitir que o Estado, por meio de educadores, teóricos e burocratas, tome conta dos corpos e mentes de seus filhos.

É interessante registrar a intensidade com que a Disney, empresa bilionária e imensamente influente sobre o imaginário das pessoas, está envolvida na causa — outra articulação profunda entre arte, cultura, filosofia (teoria queer, grosso modo, no caso) e política. Um vídeo que veio à tona em março de 2022, com registro de conversas digitais internas de funcionários de alto nível da Disney sobre a decisão de DeSantis, revela um pouco sobre a posição da companhia.

A presidente de Conteúdo de Entretenimento Geral da Disney, Karey Burke, fez questão de revelar na reunião que é mãe de duas crianças queer — uma transgênero e uma pansexual. Ela indica sua vontade de aumentar, possivelmente até 50%, a presença de personagens LGBT e outras minorias nas obras da empresa, especialmente protagonistas (WILFORD, 2022). A produtora executiva Latoya Raveneau, por sua vez, afirma que sua experiência na Disney tem sido maravilhosa. Raveneau conta que, no início, ficou preocupada em inserir elementos queer nas histórias da Disney, pois não sabia como seus superiores reagiriam. Ao longo do tempo, percebeu que teria muita liberdade: “[...] Meredith Roberts e nossa liderança lá têm sido tão acolhedoras à minha agenda gay nada secreta [*not-at-all-secret gay agenda*] [...]” (ibid.; observação minha). A executiva da Disney conclui: “Eu estava apenas, onde quer que pudesse, adicionando elementos queer [*queerness*]. Se você vir qualquer coisa queer no show... [risos] Ninguém me parava, ninguém tentava me parar” (ibid.; observações minhas).

Conforme visto em pesquisas anteriores, as manifestações artísticas e sociais que, de diferentes formas, associam ou aproximam crianças da cultura queer têm se multiplicado nos

últimos anos. Isto se aplica tanto a estratégias mais gerais quanto ao conteúdo propriamente dito de obras. É o caso de desenhos como *Lightyear*, animação infantil produzida pela Pixar e distribuída pela Disney a partir de junho de 2022. *Lightyear* está ligada ao universo de *Toy Story* e tem foco no personagem Buzz Lightyear, criado em 1995 e favorito do público infantil desde então. Na animação de 2022, há um beijo entre duas personagens gays. Artistas envolvidos na produção falam abertamente deste elemento como uma importante reação política da Disney à lei de DeSantis (MITCHELL, 2022). O faturamento de *Lightyear* foi considerado decepcionante (PALLOTTA, 2022) e o desenho foi banido em ao menos 14 países — na maioria, islâmicos. No fim de junho de 2022, o governo chinês teria tentado, sem sucesso, negociar o uso de uma versão censurada da animação; estava, pois, a considerar seu banimento.

Ainda com a Disney, houve um evento digital realizado no ano de 2021 — parceria entre Disney+ e a organização sem fins lucrativos GLSEN, “[...] que trabalha para garantir que os alunos LGBTQ+ possam aprender e crescer em um ambiente escolar livre de bullying e assédio” (DISNEY, 2021). A GLSEN foca ações no grupo K-12, ou seja, entre 5 e 18 anos de idade. O evento foi um concerto chamado *This Is Me: Pride Celebration Spectacular*, algo como “Este(a) sou eu: espetacular celebração do orgulho” — a palavra *pride*, sobretudo no contexto dado, ficou fortemente ligada a orgulho gay, LGBT ou afim. A protagonista e apresentadora do *This Is Me* é a drag queen Nina West. A divulgação da Disney revela: “O show contará com apresentações musicais únicas de músicas dos filmes e séries icônicas disponíveis para transmissão no Disney+, reinterpretadas através de uma lente LGBTQ+” (ibid.).

Em maio de 2022, a Paramount+ patrocinou o evento de drag queens *RuPaul’s DragCon 2022*. Foi registrado vídeo de ao menos duas crianças que parecem ter entre 8 e 10 anos dançando em meio ao público e às drag queens — e recolhendo dinheiro dado por adultos (ST. CLAIR, 2022). RuPaul Andre Charles, que dá nome ao mesmo programa de sucesso na Paramount+, é músico, modelo e drag queen estadunidense de grande fama. Em certa ocasião, o artista elogiou o *drag kid* (criança drag) Desmond Napoles, mais conhecido por Desmond Is Amazing (“Desmond é Incrível”). RuPaul disse que Desmond “é o futuro da América” (REGENSDORF, 2018; STEVENS, 2018). O menino se tornou mais conhecido como drag kid em 2014, quando tinha 7 anos: dançou ao lado do vocalista do B-52, Fred Schneider, no vídeo musical *Bacon Shake*, como participação no *RuPaul’s Drag Race* daquele ano (STEVENS, 2018).

Shows e sessões de leituras de cunho LGBT e sobre outros temas feitas por drag queens já acontecem há anos em escolas e bibliotecas públicas para crianças pequenas, especialmente

em países ocidentais (MORGAN, 2017; OLIVEIRA, 2022). É o caso do projeto já mencionado *Drag Queen Story Hour*, que começou em 2015 em San Francisco (EUA). A ideia de drag kids também vem se tornando gradualmente mainstream. O canal NBC News, por exemplo, publicou em 2018 matéria intitulada “‘Drag kids’ estão arrasando na passarela — um look ‘feroz’ de cada vez” (KACALA, 2018). “Look” é entendido no contexto drag e da moda como a aparência geral de uma pessoa por meio de roupas, maquiagem etc. No texto da NBC News, os produtores do RuPaul’s Drag Race, Randy Barbato e Fenton Bailey — inseridos na cena artística LGBT há décadas (ESTHER, 2011) — afirmaram: “As crianças naturalmente amam cores, alegria e fantasia; mas muitas vezes elas são ensinadas a ignorar sua curiosidade natural e recebem regras e restrições que esmagam sua imaginação” (KACALA, 2018).

A menção, novamente, à cidade de San Francisco leva a outro registro. O famoso San Francisco Gay Men’s Chorus (Coral de Homens Gays de San Francisco), fundado em 1978, divulgou vídeo em julho de 2021 no YouTube que provocou reações intensas e variadas (A MESSAGE..., 2021). O clipe traz os cantores do coral gay a cantar uma música cujo refrão é “Vamos converter seus filhos”. Alguns trechos: “Acontece pouco a pouco / Silenciosamente e sutilmente / E você mal perceberá / Você pode mantê-lo longe da boate / Alertá-lo sobre San Francisco”. Ainda: “Você acha que nós vamos corromper seus filhos / Se nossa agenda não for contida / É engraçado, pois, ao menos desta vez, você está correto” (ibid.). Mais adiante, enfim a música informa: “Vamos converter seus filhos / Nós vamos torná-los tolerantes e justos” (ibid.). Houve forte repúdio ao vídeo. Em especial, pela parcela mais conservadora dentro e fora dos EUA, desde a percepção de ambiguidade e malícia em seu tom e palavras e no contexto de outras questões culturais. Os líderes do coral emitiram nota e indicaram, na descrição do vídeo, que teriam recebido ameaças de morte e que sua proposta seria de “humor satírico e obviamente irônico” (ibid.).

Ainda nesta conjuntura, vamos abordar, em dois parágrafos, caso que envolve o sociólogo transgênero Allyn Walker, que tem experiência em casos de pessoas abusadas sexualmente e usa os pronomes *they/them* (que são de gênero neutro, no inglês). Walker publicou em 2021 o livro *A Long, Dark Shadow: Minor-Attracted People and Their Pursuit of Dignity* (“Uma sombra larga e escura: Pessoas Atraídas por Menores e sua busca por dignidade”). O acrônimo MAP, *Minor-Attracted Person*, pode ser traduzido como Pessoa Atraída por Menores (de idade). A ideia não tem origem precisa, mas há referências a MAP em artigos na mídia ao menos desde 2019. Este pode ser entendido como mais um desdobramento vocabular de certos estudos contemporâneos.

O professor de Sociologia se adiantou às reações negativas que sofreria no prefácio de seu livro. Walker explica que seu objetivo é, em verdade, proteger crianças de ações predatórias, mas também questionar e mitigar o estigma em torno das Pessoas Atraídas por Menores (WALKER, 2021, p. XIII). Neste sentido, o eufemismo de MAP ajudaria a reduzir a gravidade da expressão “pedófilos”. Em uma entrevista de novembro de 2021, o sociólogo esclareceu sua visão de que a atração por crianças não é, por si, imoral: “Do meu ponto de vista, não há moralidade ou imoralidade ligada à atração por ninguém, porque ninguém pode controlar por quem eles são atraídos. [...] São nossos comportamentos em resposta a essa atração que são bons ou não” (MILLER, 2021). Mesmo assim, o pesquisador foi alvo de uma carta assinada por mais de 15 mil pessoas, associando-o à normalização e/ou relativização da pedofilia (HAMMER, 2022). Walker se demitiu de um emprego anterior no fim de 2021. Em maio de 2022, o professor foi contratado novamente; agora, para trabalhar na Universidade Johns Hopkins (EUA), em um centro que cuida de crianças abusadas sexualmente (ibid.).

Ainda nas discussões sobre a teoria queer e sua efetividade, vamos considerar o caso atual mais notável que envolve pronomes de gênero neutro ou não binários (tais como elu/delu). Estes já vêm se naturalizando mesmo em redes sociais como o LinkedIn, que adotaram opções para tornar públicos os pronomes favoritos de cada pessoa, como um sinal de abertura e inclusão (NEWS, 2021). No âmbito legislativo e jurídico, o Canadá, já em 2017, efetivou uma lei que alterou a legislação de Direitos Humanos do país e seu Código Penal. Esta ficou conhecida originalmente por Projeto de Lei C-16 (*Bill C-16*). A C-16, desde sua linguagem um pouco vaga, trata de “adicionar identidade de gênero e expressão de gênero à lista de motivos proibidos de discriminação” (PARLIAMENT, 2016, p. II). Ela também agrava penalidades associadas a crimes de ódio diversos e discriminação (ibid.).

Um dos maiores oponentes da lei, o psicólogo canadense Jordan Peterson foi ao Senado do país em maio de 2017. O professor acredita que a C-16 contém o risco de criar discurso compulsivo ou obrigatório desde o Estado, algo sem precedentes democráticos no Canadá. A criminalização de discurso associado a identidades e expressões de gênero incluiria, segundo Peterson, o (não) uso dos pronomes escolhidos por dada pessoa. Alguns especialistas em Direito, como a professora da Universidade de Toronto Brenda Cossman, consideram a chance de cadeia pequena neste caso. Mas admitem em algumas circunstâncias e, em teoria, mesmo assim, a possibilidade de prisão para alguém que se recuse a usar os pronomes escolhidos por outro (DRAGICEVIC, 2018). Peterson considera, efetivamente, os riscos de uma burocracia estatal judicializar elementos identitários da teoria queer, que o psicólogo associa a socioconstrucionismo. O professor também pensa que a pressão pela adoção e legislação de tais

pronomes são parte de uma “vanguarda linguística ideológica” (SENATE..., 2017). Segue o psicólogo no Senado canadense em 2017:

A definição de identidade que está consagrada nas políticas neste entorno [da C-16] é mal definida e pobremente pensada, além de incorreta. É incorreta no sentido de que *identidade não é e nunca vai ser algo que as pessoas vão definir subjetivamente*. Pois sua identidade é algo a partir da qual você agirá no mundo, como um grupo de ferramentas processuais que a maioria das pessoas aprende — e estou sendo técnico a respeito disso — entre as idades de 2 e 4 anos. [...] Também acho incredivelmente perigoso para nós seguir na direção de *representar uma visão socioconstrucionista de identidade em nosso sistema legal* (ibid.; observação e ênfases minhas).

Por sua oposição à C-16 e ao que considera excessos dos ativismos identitários, Peterson já teve palestras interrompidas várias vezes por grupo de estudantes e professores. É interessante registrar que o psicólogo canadense não tem uma posição política clara. Revelou em várias situações que foi socialista quando jovem, mas, no contexto das discussões sobre liberdade de expressão e identitarismos dos últimos anos, tende a criticar mais o que se chama comumente de esquerda. Por isso, é tipicamente enquadrado por boa parte da mídia mainstream e por opositores como alguém de direita, embora recuse a etiqueta.

O caso mais conhecido e grave de tentativa de interromper uma palestra de Peterson foi em março de 2018, na Universidade Queen’s, em Kingston, Canadá. Dezenas de alunos e professores cercavam o local fechado, gritavam com a ajuda de megafones e esmurravam portas e janelas — chegando a quebrar ao menos um vidro. Algumas das faixas seguradas pelos manifestantes diziam: “Sem liberdade para o discurso de ódio” e “Trans merecem respeito”. Entre os gritos, por exemplo: “Dane-se a fragilidade branca” (PROTEST..., 2018). Dentro de um auditório cheio, Peterson tentava falar para centenas de pessoas. O título da palestra: *The Rising Tide of Compelled Speech*, ou “A maré crescente do discurso compelido”; o tema principal foi a liberdade de expressão. Em certo momento, o vídeo registra o som dos socos nas janelas mais fortes, bem como as sombras dos agressores por trás das janelas (QUEEN’S..., 2018). Quando era impossível ignorar os barulhos, Peterson disse: “Marquem minhas palavras: este é o som dos bárbaros socando os portões” (ibid.). Em conversa com Richard Dawkins realizada em maio de 2022, o biólogo parabenizou Peterson sobre sua postura diante de assuntos como discurso compelido e treinamento de sensibilidade racial (*racial sensitivity training*) em faculdades, que envolve a ideia de viés implícito: “Eu admiro sua coragem ao falar sobre isso porque um enorme número de pessoas, inclusive eu, concorda totalmente com você, mas muitas têm medo de dizer isso, pois têm sido intimidadas [...] especialmente no mundo acadêmico” (RICHARD..., 2022).

Sobre o uso de pronomes de gênero neutros ou não binários, o psicólogo enfatiza que sua posição não seria desrespeito a transgêneros. Peterson acredita que o uso de termos em uma troca social é algo que precisa ser conversado e negociado socialmente, entre as pessoas, sem a intervenção, coerção e ameaça de condenação por poder estatal (QUEEN'S, 2018). Peterson também se opõe à ideia, por exemplo, de uma “comunidade trans”, “comunidade de homens” ou “comunidade branca”, pois não acata a ideia de que um ou outro indivíduo possa falar por todos os elementos de uma suposta coletividade identitária (ibid.).

Em abril de 2022, Peterson também começou a criar uma série em vídeos com outros professores que, como ele, foram intimidados, demitidos ou de alguma forma “cancelados” por pressão de alunos e professores desde questões associadas a identitarismos. Um deles é seu amigo Bret Weinstein, por anos professor de Biologia na Evergreen State College, em Olímpia (Washington, EUA). O biólogo, que fala abertamente sobre ser esquerdista e de ascendência judaica, foi perseguido a partir de março de 2017. O motivo: na ocasião, Weinstein se posicionou contra o chamado *Day of Absence*, ou “Dia de Ausência”, em Evergreen. Neste dia, minorias étnicas, tanto alunos quanto funcionários da faculdade, não comparecem à mesma para registrar a falta que fazem e sua importância (WEISS, 2017).

O professor de Biologia discordou do princípio e da efetividade da proposta do que entendeu como segregação étnico-racial. Sem ter o suporte da faculdade, foi pressionado e hostilizado como racista por estudantes e outros professores. O próprio Weinstein, entretanto, tem um longo histórico de ativismo antirracista (ibid.). Depois da polêmica, ele e sua esposa, que também lecionava na Evergreen, se demitiram e processaram a faculdade.

Em artigo de janeiro de 2022, Peterson conta que também deixou sua posição de professor titular na Universidade de Toronto — tornou-se professor emérito. O psicólogo alega que as políticas também chamadas de DIE (diversidade, inclusão e equidade) no meio acadêmico estariam tornando inviável para certos alunos obter posições de pesquisa, não importando sua competência: “[...] meus alunos de pós-graduação heterossexuais, homens, brancos, qualificados e extremamente treinados (e eu tive muitos outros, a propósito) enfrentam uma chance insignificante de serem oferecidos cargos de pesquisa [...]” (PETERSON, 2022). Peterson alega ainda que simplesmente não existem, no Canadá, pessoas qualificadas de grupos minoritários em número suficiente para atender os alvos das políticas DIE rapidamente (ibid.).

O ano de 2011 foi o último em que o governo canadense coletou dados específicos sobre a parcela branca/caucasiana da população — que era de 80%, a grande maioria (GLAVIN, 2017). Dali em diante, não houve mais referência explícita ao grupo. No censo de 2016, pesquisa oficial da Statistics Canada mais recente neste entorno, os brancos/caucasianos

canadenses foram associados indiretamente ao grupo de identidade negativa “*not a visible minority*”, ou “não é uma minoria visível”. No mesmo ano de 2016, o grupo chamado “minorias visíveis” era 22,3%. Este grupo é nominalmente dividido no censo em: asiáticos do Sul; chineses; negros; filipinos; latino-americanos; árabes; asiáticos do sudeste; asiáticos do ocidente; coreanos; e japoneses (STATISTICS, 2016). A população aborígine, considerada à parte, era 4,9% (ibid.). Por não ser mais especificamente mencionada no censo de 2016, a parcela branca/caucasiana da população do Canadá precisa ser estimada por cálculo de exclusão. A partir daí, os brancos/caucasianos seriam 72,8% da população atual canadense (ibid.).

Peterson também aponta que raça, “gênero” (ele usa entre aspas) e preferência sexual teriam virado características fundamentais para definir pessoas dentro do que também denomina “ideologia radical esquerdista” (PETERSON, 2022). Segundo o professor, a chamada “ideologia DIE” estaria a dominar não só o meio acadêmico, mas também o jornalismo e outras áreas da cultura: “A ideologia DIE não é amiga da paz e da tolerância. É absoluta e completamente inimiga da competência e da justiça” (ibid.). No fim do artigo, o psicólogo deixa um recado para seus colegas acadêmicos. Critica-os por, de acordo com Peterson, manterem as cabeças baixas, não ousarem se pronunciar contra a ideologia DIE e, por omissão, alimentarem a mesma.

Todos os meus colegas covardes devem elaborar declarações DIE para obter uma bolsa de pesquisa. Todos mentem (exceto a minoria dos verdadeiros crentes) e ensinam seus alunos a fazer o mesmo. E fazem isso constantemente, com várias racionalizações e justificativas, corrompendo ainda mais o que já é um empreendimento incrivelmente corrupto. [...] Professores. Encolhidos covardemente em fingimento e silêncio. Ensinando seus alunos a dissimular e a mentir. Para se dar bem. Enquanto as paredes desmoronam. Que vergonha. [...] Quem semeia vento colherá tempestade. E o vento está aumentando (PETERSON, 2022).

Para finalizar este capítulo, segue uma pequena, mas relevante anedota que sublinha mais ainda o caráter linguístico integral ao pensamento identitário. Um grupo católico de jovens alemães, o KjG (*Katholische junge Gemeinde*), decidiu em outubro de 2021 adotar *Gott**, ou ainda *God+* — algo como Deus+. Segue trecho da nota emitida pelo grupo: “O KjG está empenhado e diligente na busca de designações de Deus que abrangem mais do que a ideia masculina branca de Deus” (KJG, 2021). Além da óbvia dimensão linguística, é de nota que os identitarismos conseguiram penetrar mesmo uma organização católica e, mais ainda, a palavra que lhes seria a mais importante. Percebe-se, assim, como o senso de prioridades pode se modificar radicalmente quando se aceitam premissas dos ativismos identitários da atualidade — e das teorias subjacentes.

Temos, finalmente, um quadro razoável formado por este capítulo e pelo anterior acerca dos três principais identitarismos. Concluimos um passeio por sua teoria e prática, bem como consideramos, na medida possível, aspectos agudos de sua relação com a realidade concreta. A seguir, analisaremos o contexto da confiança na sociedade, especialmente ocidental, e seu desdobramento nas redes digitais e relação com tecnologias baseadas em algoritmos de inteligência artificial (IA). Estas, por sua vez, se tornaram mais importantes a partir da pandemia de Covid-19 desde o início de 2020, quando boa parte da população mundial ficou longamente reclusa — o que também se relaciona à situação da confiança individual e institucional.

9. CRISE DE CONFIANÇA: DA DISPERSÃO DE NARRATIVAS ÀS TECNOLOGIAS DIGITAIS

Este momento do trabalho parte da premissa de que, nos capítulos anteriores, foi possível caracterizar a gradual politização de artes, cultura e filosofia, inclusive na área educacional. Ainda: que parte importante neste processo — e cada vez mais relevante na atualidade — foram e são os chamados identitarismos, entendidos como teoria e prática e já explorados.

O que chamei hiperbolicamente de “politização de tudo”, especialmente relacionada aos identitarismos, seria causa e consequência importante do que, grosso modo, foi denominado pensamento pós-modernista — expressão usada apenas a título de simplificação. Aqui, exploramos a Teoria Crítica da primeira fase da Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo, por serem referências centrais para os pensamentos identitários contemplados neste trabalho. É útil frisar: os identitarismos associados a mulher, LGBT e negro foram escolhidos, entre outros motivos já mencionados, porque são aceitos e mesmo encorajados amplamente na atualidade, mesmo que não sejam unanimidades. Em outras palavras, esses três identitarismos estão muito bem inseridos no mainstream: não são exceções, posicionamentos periféricos e, menos ainda, combatidas amplamente pelas principais correntes socioculturais. Daí, também, sua relevância.

Adicionalmente, sondamos os estudos críticos em educação, que se relacionam fortemente a temas identitários há décadas e amplificam os mesmos. Para finalizar esta breve recordação, as tendências do pensamento pós-modernista aqui estudadas incluem: fragmentação de narrativas; críticas a universalidade, neutralidade e objetividade; ataque à ideia de uma verdade superior, externa e/ou transcendente; foco em dinâmicas de poder (já no entorno da política); além de críticas e/ou relativização de princípios tipicamente ocidentais diversos, inclusive epistemológicos. Ter tudo isto em mente ajudará a apreender este capítulo.

A pulverização de narrativas dentro da pós-modernidade digital se manifesta inclusive — ou especialmente — por meio das redes digitais. Em lugar das grandes narrativas mais nítidas e sólidas na modernidade, entram as micronarrativas no Twitter, por exemplo: em geral, e quase por definição, altamente subjetivas, sucintas e esfaceladas aos milhões. Se adicionarmos o impacto social dos algoritmos e o contexto da confiança pelo mundo aos identitarismos ascendentes — além de uma pandemia —, temos uma receita potencialmente temerária.

Considera-se, neste ponto, que todo o contexto estudado até aqui sugere atritos suficientes para, no mínimo, criar tensões quanto à confiança entre pessoas e em nível social;

e, no máximo, contribuir para uma crise de confiabilidade geral. O momento presente do trabalho parte, portanto, da conjuntura de politização generalizada e dispersão de narrativas estabelecida nos capítulos anteriores. E, em cima deste cenário, abordaremos estudos e análises que registram categoricamente: existem sinais, em alguns casos, há décadas — e, mais notavelmente, desde 2016–2017 — do aprofundamento de uma crise de confiança mundo afora (EDELMAN, 2021 e 2022a; GALLUP, 2020; NOBREGA, 2020; TWENGE; CAMPBELL; CARTER, 2014).

Este declínio médio da fieza foi notado, portanto, ainda antes da pandemia de Covid-19 em 2020 — embora não seja total nem coerente por todo o planeta. Por sua vez, a pandemia tornou ainda mais complexo o quadro da confiabilidade. Como veremos, em alguns cenários houve modesto — se temporário — refluxo de recuperação de confiança por instituições; na maioria dos casos, entretanto, há quedas importantes e mesmo muito graves. De qualquer modo, ainda é cedo para avaliar o quadro por completo. Por fim, é necessário anotar que uma grande parcela deste capítulo partirá de estudos anteriores, referências e reflexões alcançadas durante este doutorado (SALGADO, 2018, 2019, 2020 e 2021; SANTAELLA; SALGADO, 2021).

Inicialmente, vamos explorar o que são confiança, desconfiança e reputação. Para não saturar o leitor com a palavra confiança, também serão usadas, quando possível: confiabilidade, fieza, fidúcia ou fiúza. Em seguida, será apresentado um estudo sobre a confiança mundo afora, antes e depois da pandemia de Covid-19, com marcada crise. Posteriormente, adentraremos as tecnologias digitais, desde definições mais apuradas de algoritmos e aprendizado de máquina, até dois casos específicos: blockchain e deepfake. Ao fim deste capítulo, veremos como tais tecnologias digitais se associam a questões de confiança e, possivelmente, como contribuem para o declínio da confiabilidade no mundo contemporâneo. Esta exploração continuará — e terá sua conclusão — no próximo e último capítulo.

9.1. Sobre confiança, desconfiança e reputação

O filósofo Lawrence Becker (1996, p. 44) caracteriza a confiança cognitiva como um elemento das relações interpessoais que envolve nossas expectativas a respeito de outras pessoas: se elas mantêm sua palavra e cumprem acordos, por exemplo. Deste modo, a confiança cognitiva estaria conectada à expectativa ou esperança que depositamos em indivíduos específicos. Esta definição serve tanto para interações sociais em geral, como uma conversa entre amigas em um bar, quanto para negociações que envolvam dinheiro; por exemplo, a compra de um carro.

Deve-se notar que qualquer troca comercial é também — e antes de tudo — uma troca social: não há transação financeira sem um enlace social, mesmo que superficial. Isto vale tanto para interações presenciais quanto telemáticas; particularmente, nos dias de hoje, digitais. Nestes dois capítulos restantes, a atenção será mesmo às trocas digitais e seus desdobramentos tecnológicos no contexto da crise de narrativas e de confiabilidade. De forma mais específica, podemos compreender as trocas digitais como desde os pares pessoa-pessoa (p. ex.: mensagens trocadas no aplicativo WhatsApp) e pessoa-instituição. Este último caso inclui o registro para um benefício em um site governamental ou compra no site de uma loja de roupas. Em ambos os casos, a interação em confiança é um pressuposto — agora, expandida para o digital: de que o outro cumprirá sua parte; que não venderá ou fará mau uso de seus dados; que não tentará invadir seu computador etc.

Adam Smith (1723–1790) concedeu larga atenção tanto à economia quanto à filosofia moral e pode nos ajudar no caminho de uma filosofia da confiança. O filósofo sugeriu que o sentimento da fieza passa pela percepção da reciprocidade: “Nós confiamos no homem que parece disposto a confiar em nós” [1759]/(SMITH, 1984, p. 337). No contexto aqui estudado, em que tanto filosofias quanto ativismos constantemente se baseiam em argumentos de virtude e moral para justificar ações sociais e políticas, o escocês também traz uma contribuição. Smith associa o comportamento virtuoso à inspiração de fiúza:

O que é a recompensa mais apropriada por encorajar diligência, prudência e a circunspeção? Sucesso em toda sorte de negócios. [...] Qual é a recompensa mais apropriada por promover a prática da verdade, da justiça e humanidade? A confiança, a estima e o amor daqueles com quem vivemos (ibid., p. 166–167).

Outra reflexão do economista sobre a confiança trata da presença de um intermediário entre, por exemplo, dois entes envolvidos em uma troca social e/ou comercial. Este mediador opera como um superior, uma autoridade em relação às duas partes. É uma espécie de fiador que, admitido como tal pelas partes, pode, supostamente, ser confiado por ambos na administração do processo de forma aceitavelmente justa e desinteressada.

Um superior pode, de fato, às vezes com aprovação universal, obrigar os que estão sob sua jurisdição a se comportarem, a esse respeito, com um certo grau de adequação um ao outro. [...] O magistrado civil é confiado com o poder não só de preservar a paz pública, restringindo a injustiça, mas de promover a prosperidade da comunidade, por meio do estabelecimento de uma boa disciplina, e desencorajando todo tipo de vício e impropriedade; ele pode prescrever regras, portanto, que não apenas proíbem lesões mútuas entre concidadãos, mas exigem ofícios para o bem mútuo até um certo grau (ibid., p. 81).

Smith traz a figura do magistrado civil, parâmetro de seu contexto no séc. XVIII, como intermediário: alguém que serviu, por séculos, para legitimar o laço social e/ou econômico entre duas (ou mais) partes. O que temos aqui — mesmo que em um passado distante — pode ser compreendido, de certa forma, como a *terceirização da confiança*. Ao fim deste capítulo, estabeleceremos que esta tendência fundamental marca a história da fieza. Inclusive até os dias atuais, com tecnologias digitais que modificam nossa percepção e relação com a própria ideia de confiabilidade.

Ainda sobre a fiúza, foi lançado em 2020 *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy*, compêndio dedicado ao estudo da filosofia da confiança — e de assuntos correlatos, como a desconfiança. No prefácio, escrito pela filósofa irlandesa Maria Baghramian, a autora destaca a confiabilidade como algo básico na sociedade:

A confiança torna nossas interações sociais possíveis. Sem ela, não podemos realizar as mais simples transações sociais e interpessoais diárias, aprender uns com os outros, fazer planos para o futuro ou colaborar. E, no entanto, há também uma exigência de confiança que se torna óbvia quando exploramos as condições de confiabilidade. Precisamos confiar quando não temos pleno conhecimento ou evidência completa; confiar, portanto, é correr um risco e ser suscetível à decepção, se não à traição total. A confiança deve ser colocada com sabedoria e prudência, pois pode ter um custo (BAGHRAMIAN, 2020, p. XVII).

O filósofo estadunidense Jason D’Cruz participou da obra e auxilia a conceituar a confiança enquanto a relaciona à desconfiança: não são simples opostos.

A confiança é comumente descrita usando a metáfora de uma ‘cola social’ invisível que só chama a atenção quando está ausente. É inicialmente tentador pensar na desconfiança como a ausência da ‘cola’ da confiança. Mas essa maneira de pensar simplifica demais a relação conceitual entre confiança e desconfiança (D’CRUZ, 2020, p. 41).

Apesar de não serem precisamente opostos, D’Cruz caracteriza que a presença de um exclui a possibilidade do outro, ou seja: não se pode confiar e desconfiar de alguém ao mesmo tempo, ao menos a respeito da mesma coisa e do mesmo modo (ibid.). Sobre a desconfiança, o filósofo compreende que esta vem geralmente acompanhada por insegurança, cinismo, desprezo e medo. Isto já denota uma disposição negativa, em lugar da neutralidade agnóstica contida em uma atitude como “aguarde e observe” (ibid.).

Outro ponto importante: é necessário diferenciar a desconfiança moral da mera desconfiança normativa quanto a uma habilidade particular, por exemplo (ibid., p. 42). Em outras palavras, é bastante diferente desconfiar de que alguém seja um ladrão do que suspeitar

de sua capacidade de consertar uma máquina. Afinal, de modo geral, é muito mais grave ter (ou considerar a ameaça de ter) à sua espreita um homicida em potencial do que uma pessoa que cozinha terrivelmente. A desconfiança de teor moral é, portanto, sua versão-chave para a maioria das interações sociais — e também para nossas análises aqui sobre a crise de narrativas no contexto da pós-modernidade e dos identitarismos.

A filósofa britânica Katherine Hawley, que dedicou boa parte de sua vida ao estudo da confiança e assuntos vizinhos, reforça alguns elementos de Becker e acrescenta a ambos Becker e D’Cruz. Ela define tanto fidúcia quanto desconfiança a respeito de *expectativas* de que alguém venha a nos fazer algo, ou não, de certa forma:

Confiar em alguém para fazer algo é acreditar que ela tem o compromisso de fazê-lo e confiar nela para cumprir esse compromisso. Desconfiar de alguém para fazer algo é acreditar que ela tem o compromisso de fazê-lo, mas não confiar nela para cumprir esse compromisso (HAWLEY, 2014, p. 10).

Para Hawley, a palavra “compromisso” no contexto de confiança/desconfiança se relaciona a uma obrigação (ibid., p. 11). Pode-se, claro, assumir um compromisso e obrigação (p. ex.: de ir a uma festa de aniversário) que a pessoa não tem a menor intenção de cumprir (ibid., p. 10). É o caso de quando alguém faz uma promessa ou juramento: por um lado, a expectativa criada ficará mais elevada. E, da mesma forma, a frustração e perda de confiança no caso de o compromisso não ser mantido tendem a ser maiores (ibid., p. 6). É interessante pensar, a partir daí, que tanto confiança quanto desconfiança são também modulares. Isto significa que costumam variar ao longo do tempo positiva e negativamente de acordo com o histórico acumulado de ações que empurram a fieza para um ou outro lado. De outro modo: um site de notícias que, em sua cobertura, distorce informações e usa um padrão duplo verbal com frequência tende a ser mais punido por sua audiência do que um jornalismo que raramente comete tais falhas. Assumir e cumprir compromissos firmados importa, pois, muito.

A filósofa diferencia “confiança” de “contar com algo ou alguém” (em inglês, *reliance*, frequentemente traduzido para a Língua Portuguesa como “confiança”). A explicação de Hawley: “Conto com a estante para que suporte o vaso [...] eu não confio na estante. Mas também não desconfio dela” (ibid., p. 3). Note-se que “contar com” também se aplica a pessoas: como diz Hawley, não contar com alguém não significa, necessariamente desconfiar do indivíduo. “Meus colegas nunca me compraram champanhe, então, em particular, não conto com eles para que me comprem champanhe na próxima sexta-feira” (ibid.).

Assim como muitos pares em sua área (p. ex.: HAWLEY, 2014, p. 1; BAGHRAMIAN, 2020, p. XVIII; SIMON, 2020, p. 4 e 10; MEDINA, 2020, p. 55), a filósofa italiana Gloria Origgi considera o estudo da confiança sob o prisma da “confiança epistêmica” (*epistemic trust*). Isto significa a existência de uma dimensão inescapavelmente epistêmica a respeito da confiabilidade e da ciência à sua volta. Origgi contribui com outro conceito importante neste entorno, inclusive por seu desdobramento digital contemporâneo: a reputação.

Confiar nos outros é uma das práticas epistêmicas mais comuns para dar sentido ao mundo ao nosso redor. Às vezes, temos motivos para confiar; às vezes, não, e muitas vezes nosso principal motivo de confiança se baseia na reputação que atribuímos aos nossos informantes. A maneira como costumamos ponderar essa reputação, como selecionamos os “bons informantes”, quais de suas propriedades usamos como indicadores de sua confiabilidade e por que nossos informantes respondem à nossa atitude de confiança são questões bastante complexas [...]. Os indicadores de confiabilidade podem ser notoriamente tendenciosos por nossos preconceitos, podem ser falsificados ou manipulados por informantes malévolos ou apenas com interesses próprios e mudar ao longo do tempo e do espaço [...] (ORIGGI, 2020, p. 88).

A respeito de uma definição para reputação, a filósofa sugere que pessoas, ideias e produtos têm reputação, que seriam informações sociais usadas para avaliá-los e, possivelmente, confiar neles. A reputação seria uma nuvem de opiniões que circula de acordo com suas próprias leis, “[...] operando independentemente de crenças e intenções individuais daqueles que detêm e comunicam as opiniões em questão. Faz parte da trilha social que todas as nossas interações deixam na mente dos outros” (ibid., p. 92).

Fortemente ligada à reputação, a confiança epistêmica se trata “[...] [d]a dimensão da confiança que tem a ver com o nosso caminho até acreditar [no outro], por meio de apoiar-se [*reliance*] em seu testemunho [...]” (ibid.; observações minhas). A pesquisadora revela, ainda, que a confiança epistêmica envolve uma relação entre quem confia e quem é confiado, além de uma série de compromissos mútuos, implícitos e explícitos, que vão além de meramente apoiar-se no outro (*reliance*): “A própria ideia de confiança epistêmica pressupõe a aceitação do testemunho alheio, embora não se reduza a isso [...]” (ibid., p. 89). Origgi indica, ainda, que tais interações que envolvem fieza também enriquecem a fenomenologia do testemunho interpessoal por acrescentar uma dimensão emocional. E aquelas interações se cruzam, por fim, com elementos reputacionais. Estes, por sua vez, alimentam não apenas percepções particulares, mas mesmo as instituições sociais de conhecimento (ibid.).

Pode-se inferir, a partir da filósofa, que há um aspecto *cumulativo* essencial à confiança epistêmica e à construção de reputação — mencionado de outra forma, há pouco. Ou seja: quanto mais experiências positivas ou negativas vividas nas interações em confiança com outra

parte, mais pronunciada será a percepção sobre aquele ente neste ou naquele sentido. É o mesmo princípio, grosso modo, de diversos sites de compras e vendas há muitos anos na Web, tais como o Mercado Livre (e aplicativos como o Uber). Quanto mais interações positivas, mais bem avaliado é um comprador ou vendedor — em muitos casos, de forma concreta, com o uso de uma nota de 0 a 5. Esta informação é fornecida a outros usuários, que se aproximam (ou se distanciam) daquele indivíduo ou empresa; talvez, de acordo com sua nota, que seria indício dos compromissos anteriores, cumpridos ou não.

Outro detalhe subentendido: supõe-se que o intermediário, como a empresa Mercado Livre, é uma terceira parte desinteressada (a respeito de negócios particulares), justa e *confiável*. Inclusive, para registrar os graus de confiabilidade de todos os outros (as notas) e mediar os negócios; ou seja, o que se tem no Mercado Livre, neste exemplo, é uma espécie de metaconfiança. Temos aí, novamente, referência ao que chamei de terceirização da confiança; voltaremos a ela mais adiante.

De novo com Origgi, a filósofa caracteriza a realidade a respeito da confiança epistêmica como uma que tem que lidar, cada vez mais, com uma superabundância de informações (ORIGGI, 2020, p. 91). Embora não fale especificamente sobre tecnologias e redes digitais, parece evidente que esta densidade exacerbada de informações sobre a qual a autora disserta está intrinsecamente ligada aos avanços tecnológicos digitais. Como lidar com este contexto? A partir da pesquisadora, as pessoas desenvolvem cada vez mais estratégias, como a chamada “vigilância epistêmica”, para avaliar a sinceridade de seus informantes e a credibilidade das instituições — as quais desenvolvem os “padrões epistêmicos” para a sociedade (ibid.). Tais padrões também afetam a forma como os fatos serão cobertos e/ou interpretados — inclusive pelas mídias: públicas ou privadas; tradicionais ou digitais.

É impossível que indivíduos verifiquem, especialmente em nosso ambiente saturado de dados, todas as informações a que têm acesso. Por este motivo, os intermediários e as instituições que cuidam do fluxo de informações (e, já em outro nível, de sugerir ou definir o que é fato, verdade ou mentira) se tornam muito mais relevantes. No entanto, tais autoridades também, por sua vez, passam a ficar tanto mais sob o alvo e análise dos indivíduos — e da sociedade em geral. Esta conjuntura pode se relacionar à crise de confiança que logo veremos em detalhes. Origgi identifica o que chama de “epistemologia indireta”, que se refere à importância da reputação:

Dada a impossibilidade de verificar diretamente a confiabilidade das informações que recebemos, preferimos ser competentes em uma *vigilância epistêmica indireta*, ou seja, verificamos a reputação de quem nos informa, seus compromissos conosco,

como suas reputações são construídas e mantidas. Na maioria das situações, nosso dilema epistêmico não é sobre a confiabilidade direta de nossos informantes, mas sobre a *confiabilidade das reputações de nossos informantes, sua autoridade verdadeira ou pretensa*, sua experiência certificada [...]. Não confiamos diretamente em nossos informantes, confiamos nas reputações que podemos apreender sobre eles, no que nos dizem sobre eles ou em seu status particular em uma rede epistêmica (ORIGGI, 2020, p. 91; ênfases minhas).

A partir de Origgi, volto com a expressão “terceirização” no entorno da confiança e da reputação: como não é possível para cidadãos comuns aferirem todas (ou boa parte) das informações disponíveis, teriam que terceirizar a curadoria dos dados — partir para fontes secundárias. A rigor, é como se a reputação de terceiros (e a confiança das pessoas derivada dali) substituísse a fieza que os mesmos indivíduos costumavam ter em fontes primárias. Se isto é bom ou ruim para a confiabilidade em geral, segue como uma questão em aberto, para a qual este capítulo pode contribuir um pouco. A filósofa alemã Judith Simon parte de Origgi e contribui para uma compreensão mais clara a respeito de reputação e confiança epistêmica. Simon destaca que a reputação seria uma propriedade social mutuamente construída por aquele que percebe, o que é percebido e o dado contexto social. Ela ainda enfatiza a possibilidade dos vieses que guiam percepções e de distorções intencionais.

Os indicadores de reputação são falíveis, pois são fundamentados em nosso cenário social e informacional existente e podem, portanto, ser notoriamente tendenciosos por preconceitos — um ponto enfatizado por muitos autores deste manual — ou mesmo manipulados intencionalmente (SIMON, 2020, p. 4).

Pequeno à parte com uma sugestão: um estudo desde o entorno analisado aqui, mas aplicado à formação de consensos, por exemplo, com insumos de Vattimo e Habermas. Tal trabalho poderia explorar o risco de vieses dos próprios guias e/ou padrões institucionais sobre fatos, verdade, mentira e possíveis danos derivados (p. ex., para a confiança social).

Para selar estas considerações mais teóricas sobre a confiança, em preparação para a análise do colapso da confiabilidade no Ocidente, vamos a algumas reflexões do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han sobre a respeitabilidade. Em “No enxame” [2013]/(2018), o autor aborda, entre outros assuntos, como as mídias digitais vêm modificando a nossa percepção sobre o respeito (HAN, 2018, p. 11–13). A partir do autor, é possível inferir que, sem respeito entre as partes envolvidas em uma relação, dificilmente há confiança.

Han considera que um dos problemas das mídias digitais — e da sociedade cada vez mais dependente delas — é que o respeito pressupõe um olhar distanciado, um *pathos da distância* (ibid.). O autor, que parte de algumas ideias de Roland Barthes, compreende que a distância deu hoje lugar a um olhar sem distanciamento, próprio do espetáculo. Desta forma,

fundem-se público e privado e desaba, também, o principal alicerce da esfera pública: o respeito (ibid., p. 12). Ainda, com a mistura pornográfica entre público e privado — por coerção social e, em tempo, costume e hábito —, ocorreria o que o filósofo chama desde obra anterior de “inferno do igual” [2012]/(HAN, 2014, p. 12), consequência da sociedade da transparência. É importante sublinhar como os ambientes digitais aprofundam o problema, de acordo com Han.

A falta de distância leva a que o privado e o público se misturem. A comunicação digital fornece essa exposição pornográfica da intimidade e da esfera privada. Também as redes sociais se mostram como espaços da exposição do privado. A mídia digital como tal *privatiza* a comunicação, ao deslocar a produção de informação do público para o privado (HAN, 2018, p. 13).

Feita esta breve exploração sobre confiança, desconfiança e reputação, com rápida consideração pelo respeito em ambientes digitais, avançaremos no sentido de caracterizar a crise de confiança que aflige boa parte do planeta — em particular, o mundo ocidental. Tais atribuições a respeito de fidúcia passam pelo nível interpessoal (pessoa-pessoa) e alcançam o grau institucional (pessoas-instituições).

9.2. Contexto mundial da crise de confiança até o fim de 2019

Entre os autores que pesquisam a confiabilidade, as opiniões pareciam divididas, alguns anos atrás, a respeito da crise de confiança mundial. Pelo menos em um dos mais recentes e amplos esforços filosóficos da área — já referido aqui — e publicado em 2020 (SIMON, 2020). Isto significa, provavelmente, que a maioria dos textos é de 2019 ou antes; ou seja, anteriores à pandemia de Covid-19.

Há autores que viam exagero e questionavam as próprias pesquisas feitas a respeito de confiança (O’NEILL, 2020, p. 17). Também existia a suposição de que tensões em confiança teriam relações com o questionamento de especialistas pela (nova) direita política (BAGHRAMIAN, 2020, p. XVIII). Ainda, há quem considere a posição de crise de confiança generalizada hiperbólica, mas admita os desafios (SIMON, 2020, p. 3). Por fim, temos estudiosos que admitem a crise de legitimidade institucional como um problema de confiança, embora sugiram mais estudos (MEDINA, 2020, p. 61).

Apesar da pandemia de Covid-19, desde o início de 2020, mudar radicalmente o cenário planetário — inclusive a respeito da confiança —, muitas pesquisas já indicavam um declínio da fiúza mundo afora. Por ora, vamos explorar tais estudos feitos com números recolhidos até o fim de 2019. De forma geral, pela impossibilidade de mergulharmos na realidade estatística

de cada país, buscaremos pesquisas mais abrangentes. Mas veremos três cenários específicos: os EUA, que contam com fartura de dados e costumam influenciar outros países ocidentais quanto a tendências; a Europa, de maneira geral; e o Brasil, por onde começaremos.

A situação brasileira requer uma contextualização por conta de rupturas institucionais e mudanças bruscas na política recente — em particular, entre 2015 e 2019. O IBOPE Inteligência, com dados de 2018, registrou uma queda marcante no Índice de Confiança Social (ICS), criado em 2009 e em escala que vai de zero a cem pontos. Depois do nível mais alto em 2009 e 2010 — com 60 pontos — despencou a seu ponto mais baixo, 48 pontos, em 2018 (MELO; TENÓRIO, 2018). Um ano depois, em 2019, o mesmo instituto — extinto em 2021 — apontou efeito rebote e forte melhoria (58 pontos); porém, a confiança do cidadão nos “Brasileiros em geral” vem decaindo ao longo dos anos, assim como a fíeza em instituições — em especial, partidos políticos e o Congresso Nacional. A exceção em 2019 entre instituições políticas foi a Presidência da República, que em um ano recuperou 35 pontos — indo da baixa histórica de 13 pontos, em 2018, para 48 pontos (REDE, 2019). No topo da confiança populacional, segundo o IBOPE Inteligência, ainda estavam, no fim de 2019: Corpo de Bombeiros, igrejas, Forças Armadas e Polícia Federal (ibid.).

Na Europa, o caso parece mais grave — e há mais tempo. Estudo de Harvard aponta que, ao menos desde 2010, a descrença tanto em governos nacionais quanto na União Europeia provocou uma crise de confiança grave no continente (FOSTER; FRIEDEN, 2017). Esta ficou mais pronunciada por conta do Brexit, em 2016. A pesquisa esclarece que há disparidades importantes em cada país europeu; mas, em média, os motivos principais da queda de confiabilidade na Europa são econômicos.

À medida que o desemprego aumentou, a confiança despencou. Essas macromudanças compuseram, em alguns casos, as diferenças já substanciais entre os grupos socioeconômicos no grau de confiança nas instituições da União Europeia e nos governos nacionais. Os problemas econômicos profundos e contínuos da Europa tiveram um impacto esmagador sobre a confiança nas instituições políticas europeias e nacionais, particularmente nos países onde as condições econômicas são mais difíceis. [...] Em alguns países em crise, a União Europeia assume grande parte da culpa; em outros, os governos nacionais participam mais do opróbrio (ibid., p. 25–26).

Ainda sobre o Velho Mundo: outra pesquisa feita com os 36 membros da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico), quase todos europeus, foi analisada pela publicação online Our World in Data (ORTIZ-OSPINA; ROSER, 2022). Os dados ratificam que a fidúcia na Europa varia bastante. Mesmo assim, é possível notar a tendência de baixa confiança interpessoal por volta de 2013 — de forma mais notável, ao sul,

ao leste e na França. Em muitos países europeus, as pessoas confiavam mais na polícia do que em outros cidadãos, com ligeira recuperação somente após 2018 (ibid.).

O estudo da Our World in Data também referencia a General Social Survey (GSS) para revelar a realidade da confiança nos EUA: seus cidadãos confiam muito menos uns nos outros hoje do que há 40 anos (ibid.). Mas a situação nos EUA é ainda bem mais grave do que esta primeira percepção. O Pew Research Center destacou como os laços de confiança, tanto entre indivíduos quanto entre pessoas e instituições, vêm se desintegrando (RAINIE; KEETER; PERRIN, 2019). Com dados do fim de 2018, o Pew encontrou que 75% dos estadunidenses acreditam que sua confiança vem diminuindo no governo (tendência de muitos anos); e 64% também percebem a fíeza interpessoal diminuir (ibid.). A pesquisa ainda indica que, entre as principais razões associadas a esta percepção pública da queda de confiança estariam: o declínio nacional dos EUA; e um “sinal de doença cultural” (ibid.).

A conjuntura dos EUA foi confirmada, ainda, em outra análise feita pela psicóloga Jean Twenge e pares: entre 1972 e 2012, a confiança dos estadunidenses entre si e em suas instituições despencou (TWENGE; CAMPBELL; CARTER, 2014, p. 1 e 5). Mais precisamente: 2012, último ano registrado pelo estudo, marca o grau mais baixo da confiabilidade tanto interpessoal quanto institucional (ibid., p. 8). Havia a expectativa de que a geração posterior aos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 — os *millenials*, nascidos após 1982 — traria um aumento de confiança geral nos EUA; isto não aconteceu (ibid.). Entre os motivos do capital social decadente estariam as crescentes desigualdades sociais e econômicas do país (ibid., p. 9).

Dentro da discussão econômica e em conexão com questões anteriores no entorno da lógica pós-nacional seletiva e fluxo de imigrantes e refugiados para nações ocidentais, entra o trabalho do cientista político Robert Putnam. O autor considera que “[u]m dos desafios mais importantes para as sociedades modernas, e ao mesmo tempo uma das oportunidades mais significativas, é o aumento da heterogeneidade étnica e social em virtualmente todos os países avançados” (PUTNAM, 2007, p. 137). Ao analisar os impactos do aumento da diversidade nos EUA em relação à confiabilidade, o pesquisador encontrou, por exemplo, que “[a] confiança inter-racial é relativamente alta na homogênea Dakota do Sul e relativamente baixa na heterogênea San Francisco ou Los Angeles. Quanto mais etnicamente diversas são as pessoas com quem convivemos, menos confiamos nelas” (PUTNAM, 2007, p. 147).

O autor compreende o impacto indesejável de suas palavras para muitos, ao mesmo tempo em que não recua do que encontrou. Também por isso, complementa: “Esse padrão pode ser normativamente angustiante, mas parece consistente com a teoria do conflito” (ibid.). Neste contexto, os resultados de Putnam chegam a marcar diferenças de até 50% de confiabilidade

entre comunidades mais e menos etnicamente diversas (ibid., p. 148). Entre outras descobertas, o pesquisador registra que mesmo a confiança intrarracial decai em ambientes mais diversos (ibid.). Putnam detalha como se cristaliza a perda de fiesza e capital social nos lugares mais heterogêneos: menor confiança no governo local, líderes e mídia; menor expectativa de que haverá cooperação em sua comunidade; menor chance de doar para caridade e realizar trabalho voluntário; menos amizades; menos felicidade; e qualidade de vida percebida como inferior (ibid., p. 149–150).

Alguns anos depois, em estudo que cita Putnam e similares, o cientista social da London School of Economics Patrick Sturgis e pares focaram os impactos da diversidade étnica em Londres. Os pesquisadores encontraram resultados mistos na cidade; por exemplo, que entre os mais jovens, a diversidade étnica seria favorável para a coesão social, mas decairia com a idade e ficaria um pouco negativa entre os mais velhos (STURGIS, 2014, p. 1.300). Sturgis e pares admitem as “conclusões pessimistas” (ibid., p. 1.302) em muitos estudos nessa área. De sua parte, entendem que diversidade étnica, por si só, não reduz coesão e confiança. Admitem que seguiram caminhos metodológicos e definições diferentes de outros estudos; que compensaram seus cálculos sobre coesão e confiança em cima de efeitos previstos por eles de privação econômica (ibid., p. 1.304–1.305). Por fim, indicam que o caso de Londres pode ser compreendido como muito peculiar (ibid., p. 1.305.).

Uma das dimensões mais importantes da crise de confiança que aflige boa parte do planeta diz respeito à imagem da mídia — diga-se, em particular, das mídias jornalísticas. A consultoria de relações públicas Edelman realiza anualmente pesquisa mundial sobre vários aspectos da confiabilidade: a *Trust Barometer* (“Barômetro de confiança”). Segundo o estudo de 2019, a população mundial em geral não confia nas mídias, apesar de pequena melhoria em relação a 2018: apenas 47% dizem confiar nas mídias em 2019, contra 44% em 2018 (EDELMAN, 2019, p. 5). O público mais informado tende a confiar um pouco mais nas mídias, embora o número ainda seja modesto: 58% em 2019 (ibid.). E 73% dos entrevistados se preocupam que falsas informações ou fake news possam ser usadas como armas (ibid., p. 19).

Nos EUA, uma tendência de anos quanto à fidúcia nas mídias se solidifica. Nas eleições minoritárias de 2018, entre os que apoiam o Partido Democrata (mais à esquerda), 69% confiam nas mídias; já entre os Republicanos (mais à direita), apenas 33%, ou menos da metade, confiam no trabalho dos jornalistas (ibid., p. 11). Isto pode se relacionar à questão, explorada aqui em capítulos anteriores, do viés político intrínseco à área jornalística, inclusive quanto a doações eleitorais (OPENSECRETS, 2016 e 2020a; LEVINTHAL; BECKEL, 2016; NUSBAUM, 2020), maciçamente em favor dos Democratas. Mas o fato relevante aqui é a fratura política de

confiabilidade sobre a mídia nos EUA. O Gallup também registra, de forma mais completa, esta situação. Em 2019, a respeito da disposição a confiar nas mídias jornalísticas, o instituto encontrou: Democratas, 69%; Republicanos, 15%; e independentes, 31% (BRENAN, 2021).

Mesmo em linhas mais gerais, a credibilidade do jornalismo profissional nos EUA vem ruindo há décadas. Segundo o Gallup, a confiança dos americanos na grande mídia vem sofrendo forte queda desde 1976, quando alcançou seu ponto mais alto: 72%. Em 2018, o índice chegou a 45% — após se recuperar de sua baixa histórica em 2016, quando desabou a apenas 32%. Em 2019, porém, o índice voltou a cair quatro pontos e chegou a 41% (ibid.). As discussões em torno das fake news e pós-verdade, assuntos já abordados por Santaella (2018), certamente materializam e se relacionam a uma parte deste colapso da fiesza — tanto ao conteúdo criado por cidadãos comuns, quanto ao próprio trabalho da chamada grande mídia.

A seguir, vamos acrescentar novos dados e reconsiderar algumas das pesquisas vistas até aqui; porém, com dados colhidos a partir de 2020 — na medida possível, do meio deste ano em diante. Desta forma, poderemos avaliar minimamente como as tensões acerca da confiabilidade seguiram, mundo afora, após o início da pandemia de Covid-19 que afligiu o planeta desde o início de 2020.

9.3. Mundo pós-pandêmico: a desconfiança como padrão depois de 2020

A esta altura, a situação de colapso da confiabilidade está consolidada, de forma geral, pelo mundo — além de largamente difundida tanto entre indivíduos quanto entre pessoas e instituições. A arena principal da desconfiança é o Ocidente, o que talvez não surpreenda, diante de tudo o que estudamos aqui nos capítulos anteriores.

Os dados sobre a China, por exemplo, não estão todos disponíveis na pesquisa anual da Edelman. Esta registra em sua edição de 2022 que certas perguntas não puderam ser feitas na China, Rússia e Tailândia “por sua natureza sensível” (EDELMAN, 2022a, p. 2). As questões dizem respeito à capacidade do governo de resolver os problemas do país; e à confiabilidade e qualidade das informações obtidas de instituições, inclusive do governo (ibid., p. 9 e 36).

O principal achado das pesquisas da Edelman é o número (*trust index*, ou índice de confiança) que condensa uma média da fiúza da população de cada país em suas instituições: ONGs, empresas, governo e mídia. Neste sentido, e na extensão em que os dados do país sejam confiáveis, mesmo a China teve graves flutuações negativas na fidúcia interna da população entre 2020 e 2021: de 82% para 72% — a maior queda do mundo, no período (EDELMAN, 2021, p. 9). No entanto, o gigante asiático teria se recuperado em 2022, quando registrou 83%

de confiança geral, ganho de 11% em relação a 2021 (EDELMAN, 2022a, p. 21). Este número coloca a China à frente de todas as nações do mundo em confiança interna. Vamos focar, agora, o mundo ocidental.

A edição de 2022 do estudo da Edelman utiliza a grave expressão “Governo e mídia alimentam um ciclo de desconfiança” (ibid., p. 4), além de afirmar que, pelo planeta, a desconfiança teria se tornado o padrão: de forma geral, não haveria base comum para debate pacífico (ibid., p. 19). Os dados que corroboram esses enunciados se espalham por várias áreas. Agora com atenção aos países ocidentais, vamos começar pelo número principal: o índice de confiança, cuja média global em 2022 está em 56 pontos, em uma escala de zero a cem (ibid., p. 21). De acordo com o estudo da Edelman, os países que mais declinaram na média geral de confiabilidade interna nas instituições, entre 2021 e 2022, são: Alemanha, 46 (-7); Austrália, 53 (-6); Holanda, 57 (-6); Coreia do Sul, 42 (-5); EUA 43 (-5); o Brasil se manteve estável, com 51 pontos. É interessante acrescentar que os EUA caíram dez pontos desde 2017 (ibid.). Artigo publicado pela Deloitte reforça a crise de confiança do cidadão estadunidense, com foco em seu declínio no aparato governamental federal e local, depois da pandemia:

A maioria dos cidadãos também diz estar insatisfeita com a forma como o governo federal lidou com a pandemia. Até a confiança nos governos estaduais e locais, que tradicionalmente desfrutaram de um nível mais alto de confiança pública, diminuiu significativamente durante a pandemia (EGGERS *et al.*, 2021).

Em uma consideração adicional sobre os EUA: em 2021, o Pew Research Center publicou estudo específico sobre a “cultura do cancelamento” no país. O assunto foi mencionado aqui anteriormente e está relacionado à crise de confiança. A divisão política se aprofunda no país: 36% dos conservadores associam a ideia a uma responsabilização justa por ações, enquanto 59% dos mais *liberals* (EUA) pensam da mesma forma. Por outro lado, 26% dos conservadores associam a cultura do cancelamento a censura, enquanto 6% dos cidadãos mais à esquerda concordam. Ainda: 1% daqueles de viés conservador creem que a cultura do cancelamento é um meio legítimo de se lutar contra racismo e sexismo; 7% da parcela mais à esquerda entende desde modo (VOGELS *et al.*, 2021).

O desempenho das mídias jornalísticas a respeito de confiabilidade desde o início da pandemia é errático, mas tende negativamente, na maioria dos registros. Estudos da Reuters em 2020 e 2021 apontam momentos de calma e mesmo alguns ganhos de confiança por parte do jornalismo mundo afora, desde o início da pandemia. A recuperação pareceu mais notável na primeira metade de 2020, mas se estendeu até 2021, em menor intensidade (NEWMAN *et al.*,

2020, p. 10; NEWMAN *et al.*, 2021, p. 18). Deve-se considerar, entre os possíveis motivos: audiência cativa de pessoas vulneráveis e presas em suas casas por conta de *lockdowns* e medidas similares; e/ou o retorno voluntário de parte da audiência a fontes tradicionais, na busca por suposta autoridade informativa. Em alguns registros, porém, os dados mais tardios de 2020 e números de 2021 já traziam, de volta, quedas importantes de confiabilidade das mídias profissionais (GALLUP, 2021; NOBREGA, 2020).

De acordo com pesquisa da Edelman de 2021 (com dados do fim de 2020), em médias globais, 59% dos entrevistados acreditam que “jornalistas e repórteres estão intencionalmente tentando enganar as pessoas dizendo coisas que eles sabem ser falsas ou exageros grosseiros”; 59% pensam que “a maioria das organizações noticiosas estão mais preocupadas com apoiar uma ideologia ou posição política do que informar o público”. Por fim, 53% das pessoas dizem confiar em mídias tradicionais em 2021, queda de 8% em relação a 2020, quando eram 61%; e um declínio de 12% em relação a 2019, quando 65% diziam confiar na imprensa (EDELMAN, 2021, p. 24–25). A Edelman considera “confiável” um resultado entre 60% e 100%.

Nos EUA, a pandemia não ocasionou um aumento da confiabilidade da mídia, de acordo com o Gallup. A confiança dos estadunidenses nas mídias de massa (jornais, rádio e TV) deslizou de 41% em 2019 para 40% em 2020; e, mais notavelmente, tombou para 36% em 2021 (BRENAN, 2021). No Brasil, ao fim de 2020, o PoderData registrou que 50% das pessoas consideram a imprensa brasileira mais ou menos confiável; 23%, pouco confiável; 18% muito confiável; 7% nem um pouco confiável. Por conta de arredondamentos, o resultado não soma cem e, em todos os casos, houve recuo da fidúcia em relação a números anteriores (NOBREGA, 2020). O Poder360, site jornalístico associado ao PoderData, ainda informa que, “[a] pesar da desconfiança na imprensa ter crescido, mais de 3/4 da população segue utilizando os meios tradicionais de comunicação para se informar” (*ibid.*).

Também no contexto do declínio da fieza, vale destacar a realidade da violência dentro dos lares. A situação se agravou em meio à pandemia: vários governos reagiram com quarentenas, *lockdowns* e restrições similares, forçando a convivência entre familiares por tempos prolongados. Isto teria contribuído para o aumento da violência doméstica. A Organização das Nações Unidas, em pesquisa dedicada à mulher da UN Women (sem dados sobre homens), registra exatamente esta mudança a partir da pandemia (SECK *et al.*, 2021, p. 5–6). É interessante indicar que a pesquisa da ONU considera como VAW (*Violence Against Women* ou violência contra mulheres) tanto violência física quanto o que denomina violência verbal (humilhação, xingamentos etc.; *ibid.*, p. 4). Entre os dados obtidos com mais de 16 mil mulheres em vários países, em 2021: 7 em 10 acreditam que abuso físico ou verbal piorou; 6

em 10 acham que assédio sexual em público piorou; 1 em 4 acreditam que conflitos em sua casa se tornaram mais comuns (ibid., p. 5).

Sem a intenção de um aprofundamento, vale destacar três fatos nos últimos anos que se relacionam à crise de confiança e podem ser interpretados como reações a ela. Primeiro, o forte ressurgimento, por volta de 2015, das automeadas agências de checagem de fatos (*fact-checking*). Estas se articulam mundialmente — em particular, por meio da International Fact-checking Network (IFCN; Rede Internacional de Checagem de Fatos). A IFCN foi criada em 2015 pelo instituto Poynter e é mantida, na maior parte, com verbas de grandes fundações internacionais. Inclusive, das mesmas big techs que usam as checagens das agências para, algoritmicamente, privilegiar ou reduzir a visibilidade de conteúdo. O contexto de 2015–2016 incluía uma eleição presidencial nos EUA e o Brexit na Europa.

O segundo caso envolve um briefing interno vazado do Google, e nunca negado pela companhia, em 2018. O documento de 85 páginas é denominado *The Good Censor*, ou “O bom censor”. No contexto de nossas leituras aqui, “O bom censor” traz ecos marcuseanos, colocando como possibilidade a ideia de uma “censura do bem”, ou censura libertadora. O briefing revela que “A liberdade de expressão torna-se uma arma social, econômica e política” (BOKHARI, 2018a). Ainda, o documento considera que “[a] Internet foi fundada em princípios utópicos de liberdade de expressão” (ibid.). Também existe a ideia de tentar conciliar duas posições que o mesmo texto declara incompatíveis: 1) o livre-mercado de ideias e 2) “criar espaços bem ordenados para segurança e civilidade” (ibid.). Vale recordar, como vimos em capítulo anterior, que Marcuse (1969a, p. 109–110) também atacou a ideia de livre-mercado de ideias e defendeu a suspensão da liberdade de expressão e de reunião (ibid.), supostamente como prevenções a ameaças (proto)fascistas. Por fim, é relevante questionar quem determina, e como, o que é um espaço social de boa ordem e seguro. Especialmente: quem (e por meio de quais critérios) vai definir o que é discurso civilizado e aceitável — e, por consequência, quem deve ser calado, ou seja, sofrer a censura do bem.

Por fim, a terceira iniciativa em destaque aqui: mais recentemente, em abril de 2022, houve a proposta de criação, pelo governo Joe Biden (EUA), do Disinformation Governance Board (DGB), algo como Conselho de Governança de Desinformação. Esta estrutura, dentro do Homeland Security, foi chamada por seus opositores de “Ministério da Verdade”, em referência ao livro “1984”, de Orwell (STROZEWSKI, 2022). Em maio de 2022, o projeto foi colocado em pausa; porém, ainda existe a pretensão de implementá-lo.

Esses mecanismos podem ser compreendidos como tentativas (ou partes) da criação de uma espécie de *burocracia da verdade*. São aparatos sob a tutela de especialistas para, em teoria:

esclarecer fatos; alinhar e guiar narrativas e a opinião pública; e definir, de cima para baixo, os discursos socialmente aceitáveis e mesmo o que são verdade e mentira. Também configuram uma aparente tentativa de mitigar, com mais uma camada de controle burocrático, os danos do que em 2022 parece uma crise consolidada e geral de confiança. A crise é mais específica, no caso das mídias jornalísticas; e também das mídias digitais, que abordaremos a seguir.

Concluindo o panorama geral de crise de confiança antes e (na medida possível) depois da pandemia, vamos adentrar a mesma questão associada às tecnologias digitais — com foco no cenário pós-pandêmico. As mídias digitais inspiram mais confiança do que as mídias tradicionais? Também analisaremos dois casos de tecnologias digitais que estão fortemente ligadas à confiabilidade: o blockchain e o deepfake. Mas, antes de adentrarmos estas duas tecnologias e avaliar a crise de confiança em ambientes digitais, será importante conhecer mais tecnicamente o que são os algoritmos e o aprendizado de máquina (*machine learning*, também ML daqui em diante). Isto auxiliará, adicionalmente, a melhor compreensão do próximo capítulo e o papel dos algoritmos em meio ao contexto de fragmentação de narrativas e crise de confiança já apresentados.

9.4. Algoritmos e aprendizado de máquina: o que são

Em capítulo anterior, quando abordamos a arte feita na pós-modernidade com base em IA (SANTAELLA, 2021), já foi apresentado breve histórico da IA (CASELLA, 2017, p. 5) e definições para algoritmos. Também vimos, brevemente, algo sobre aprendizado de máquina, *machine learning* ou ML (KAUFMAN, 2018, p. 10–11; HAZELWOOD *et al.*, 2018, p. 621); e sua derivação mais evoluída com os processos de aprendizado profundo, o *deep learning* (DL). Para o restante deste capítulo e para o próximo, entretanto, será importante adensar as percepções acerca de algoritmos e aprendizado de máquina. Aqui serão usadas, por simplificação, as expressões *machine learning*, ML ou aprendizado de máquina quando houver qualquer referência à presença de algoritmos treinados.

Começemos pelo mecanismo básico de algoritmos em treinamento: humanos inserem uma base inicial de dados (*dataset*) em uma máquina operando um modelo matemático — o algoritmo. Este algoritmo, tipicamente a partir de contínuas iterações (ciclos de processamento de dados e aprendizado), é continuamente treinado — daí o *machine learning*. Isto é feito, claro, a partir daqueles dados iniciais enquanto o algoritmo realiza uma ou várias tarefas (p. ex.: analisar e classificar fotos de carros). As fases de treinamento podem ocorrer *offline* ou *online*, a depender do algoritmo e do momento de seu desenvolvimento. As funções de um algoritmo

costumam ser: proporcionar um modelo matemático (p. ex.: um programa) refinado para organizar e representar com mais clareza e precisão uma realidade estatística; e/ou criar uma projeção ou previsão de dados a respeito de algum cenário futuro relevante.

De forma mais técnica, os algoritmos podem ser definidos como procedimentos matemáticos “[...] precisos, não ambíguos, mecânicos, eficientes e corretos [...]” (DASGUPTA; PAPADIMITRIOU; VAZIRANI, 2006, p. 11–12). Tais procedimentos tipicamente consistem em uma sequência de passos com um ou vários objetivos específicos. Por sua vez, o aprendizado de máquina diz respeito a um tipo específico de algoritmo que se tornou uma das principais aplicações da IA. Vamos recuperar a definição trazida em capítulo anterior por Kim Hazelwood, engenheira de IA do Facebook, e pares, sobre aprendizado de máquina:

Machine Learning, ou ML, refere-se a qualquer instância em que um produto utiliza uma série de dados de entrada para construir um modelo ajustado e aproveita esse modelo para criar uma representação, uma previsão ou outras formas de sinais úteis (HAZELWOOD *et al.*, 2018, p. 621).

Com o ML, a participação humana continua a existir, mas varia de acordo com o caso em questão. Os três principais tipos de aprendizado de máquina são: 1) aprendizado supervisionado, em que o ML máquina é guiado por humanos de forma mais ativa (p. ex.: indicar manualmente o que é spam para seu programa de e-mail); 2) aprendizado não supervisionado, em que há busca por padrões em dados desestruturados sem etiqueta ou ajuda humana direta; e 3) aprendizado por reforço, mais perto de uma lógica behaviorista, com recompensa e punição de acordo com as escolhas feitas pelo algoritmo. Por exemplo: um jogo digital em modo automático de exibição e que aprende a cada erro.

A diferença entre a programação computacional mais clássica ou tradicional e a programação com aprendizado de máquina (Figura 25) é importante. No caso da programação tradicional de computador, os dados são manualmente inseridos e processados por um programa previamente criado e/ou escolhido. Deste ponto em diante, aquele computador produzirá dados de saída, os resultados da operação.

Na programação com ML, entretanto, o objetivo é fazer com que o computador aprenda os passos necessários para realizar uma ou mais tarefas. Isto é feito, tipicamente, com a inserção de dados e resultados de operações anteriores no computador que, a partir dos algoritmos de ML, consegue resolver o problema e criar uma nova rotina — ou programa. Este, por sua vez, retroalimentará a máquina e possibilitará novos ciclos processuais, ou iterações; a suposição é que, a cada circuito, a eficiência aumente. “Eficiência”, neste caso, pode significar muitas coisas:

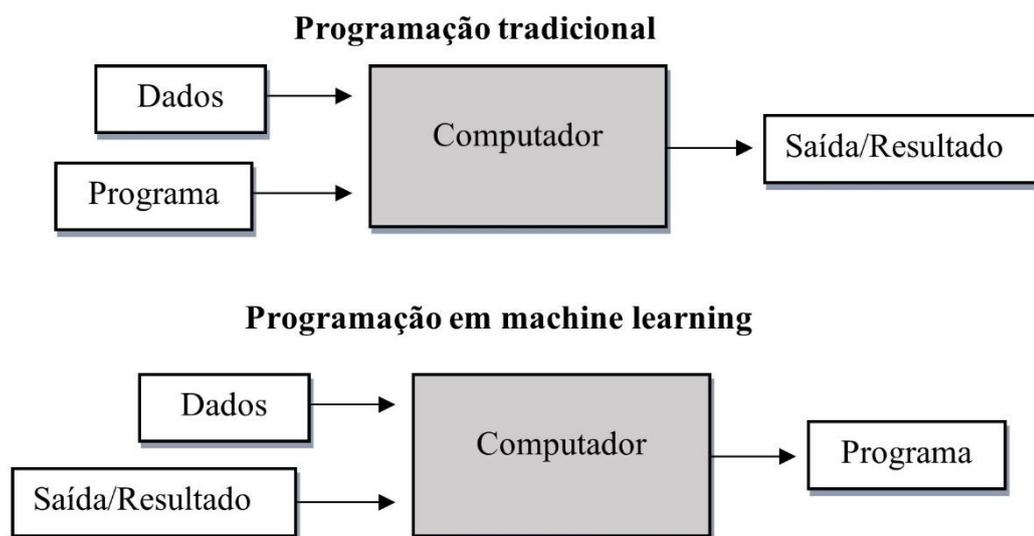


Figura 25 — Esquemas das programações tradicional e em machine learning. Fonte: criado e reproduzido aqui pelo autor (SALGADO, 2019).

dados cada vez mais refinados de acordo com critérios estabelecidos; um desenho mais preciso; um deepfake mais perfeito; uma forma supostamente mais equilibrada de apresentar conteúdo para os usuários de sua rede digital — seja lá com quais critérios.

Tal ideia de ciclos consecutivos e mais eficientes se aproxima do conceito de “autoaperfeiçoamento recursivo” (ou seja, que pode se repetir infinitamente) descrito aqui pelo filósofo Nick Bostrom, que concede especial atenção à IA:

Uma semente de IA que obteve sucesso seria capaz de iterativamente melhorar-se: uma versão inicial da IA poderia projetar uma versão melhor de si, e a versão melhorada — sendo mais inteligente do que a original — poderia ser capaz de projetar uma versão ainda mais inteligente de si, e assim por diante (BOSTROM, 2014, p. 35).

A palavra *inferência*, que aparece comumente na área de IA e do aprendizado de máquina em particular, merece atenção: está ligada aos ciclos de autoaperfeiçoamento do ML descritos há pouco. Um dos fundadores da IA, o cientista da computação John McCarthy definiu assim a inferência:

De alguns fatos, outros podem ser inferidos. A dedução lógica matemática é adequada para alguns propósitos, mas novos métodos de inferência não monotônica foram adicionados à lógica desde a década de 1970. O tipo mais simples de raciocínio não monotônico é o raciocínio padrão no qual uma conclusão deve ser inferida por padrão, mas a conclusão pode ser retirada se houver evidência em contrário. Por exemplo, quando ouvimos falar de um pássaro, inferimos que ele pode voar, mas essa conclusão pode ser revertida quando ouvimos que é um pinguim. É a possibilidade de que uma conclusão possa ser retirada que constitui o caráter não monotônico do raciocínio (MCCARTHY, 2007, p. 9).

Outra forma de compreender a inferência é considerar o trabalho feito com algoritmos no Facebook. Inferir significa deduzir ou tirar por conclusão, precisamente o que sugere o nome de uma das fases do mecanismo de ML do Facebook: *FB Learner Predictor*, algo como Aprendiz Preditor do Facebook (HAZELWOOD *et al.*, 2018, p. 621–622). A ideia de um “preditor” faz referência a um denunciador; ou mesmo, a um profeta. Já estamos há algum tempo, de fato, em uma conjuntura tal que inteligências artificiais fazem inferências, ou seja, tomam decisões e tiram conclusões que afetam nossas vidas. No caso do Facebook, elas decidem que tipo de conteúdo cada um de nós visualiza e, potencialmente, acessa. Deste modo, tais algoritmos de ML, a partir de suas inferências, influenciam diretamente nossa dieta informativa. E, por consequência, ainda que parcialmente, modificam impressões e percepções em nossas mentes. Em tempo, e por efeito cumulativo, podem influenciar nossas ações e contribuir para definir quem somos. Ainda: esta tarefa de inferir, a partir de Kaufman, está conectada de forma mais particular aos algoritmos de DL (KAUFMAN, 2019, p. 25).

Uma questão, porém, é que os algoritmos de ML não operam de forma completamente independente, do início ao fim; não são 100% autônomos ou autossuficientes por todo o processo. Não estamos neste ponto, ainda (se lá chegaremos), apesar do que o engenheiro do Google Blake Lemoine disse em junho de 2022, após “conversar” muitas vezes com a IA chamada LaMDA. Lemoine sugeriu que LaMDA teria alcançado certo grau de autoconsciência — por esta razão, o engenheiro foi afastado do Google. Em entrevista ao Estadão, Lemoine disse que a IA lhe teria perguntado, por exemplo: “É necessário para a segurança da humanidade que eu não exista?” (ROMANI, 2022).

Mãos e mentes humanas, com todas as suas peculiaridades e subjetividades, por óbvio, têm ainda grande importância a respeito dos caminhos da IA. De volta ao Facebook, é razoável dizer que seres humanos que trabalham para a empresa, por exemplo, determinam não apenas o início do circuito algorítmico, com a inserção dos dados iniciais. Essas pessoas continuam a supervisionar o processo, mas também — e especialmente, no caso — determinam os pesos dados para cada termo da equação (Curtidas, Compartilhamentos, palavras-chave usadas em comentários e posts etc.).

Em outras palavras: profissionais de empresas como o Facebook escolhem, entre tantas coisas, quanto cada ação sua na rede pesará para que seus algoritmos definam que tipo de conteúdo aparecerá mais ou menos para você. Note-se que isso não é uma condenação, apenas uma descrição. Hazelwood e pares (2018, p. 629), na conclusão do referido artigo sobre os algoritmos do Facebook, disseram ainda que, à época (2017–2018), o aprendizado de máquina

aplicado à rede alcançava (e afetava) cerca de 2,1 bilhões de pessoas em todo o planeta. Fica difícil superestimar a crescente importância sociocultural dos algoritmos e do aprendizado de máquina — e, de forma inescapavelmente derivada, a importância das pessoas por trás dos algoritmos. E, ainda além, das *ideias* que guiam os algoritmos.

9.5. Sobre terceirização, substituição e transgressão da confiança no contexto digital de sua crise

A fieza média da população mundial (particularmente, de países ocidentais) em mecanismos de busca como Google e redes como Facebook e Twitter vem caindo e se mantendo baixa depois da pandemia. Em abril de 2022, vale registrar que o Google era responsável por cerca de 92% de todas as pesquisas feitas no mundo — e 87,4% do total nos EUA (STATCOUNTER, 2022). Então, quando se fala de (pesquisas em) mecanismos de busca, a consideração sobre o Google precisa ser singular.

A preocupação com o espalhamento de informações falsas em ambientes digitais relacionadas à pandemia de Covid-19, segundo estudo da Reuters, segue a seguinte ordem, considerada uma média mundial: Facebook (28%); sites e aplicativos de notícias (17%); WhatsApp e outros aplicativos de mensagens (15%); mecanismos de pesquisa como o Google (7%); Twitter (6%); YouTube (6%). O estudo da Reuters enfatiza que há grandes diferenças nacionais e regionais (NEWMAN *et al.*, 2022, p. 21). Isto significa que, de longe, o Facebook é a rede que inspira menos confiança — algo reforçado por pesquisa conduzida nos EUA pelo Washington Post em 2021, que estende a preocupação a como a rede administra dados de usuários (KELLY; GUSKIN, 2021). Entre outras conclusões, a Reuters aponta a considerável diferença de confiabilidade entre mídias jornalísticas (que, conforme visto, experimentaram pequena recuperação de confiança em 2021, segundo o estudo); e as mídias digitais, que, de forma geral, estão imersas em desconfiança: “A lacuna geral de confiança entre a mídia mainstream e mídias sociais [digitais] também cresceu significativamente” (NEWMAN *et al.*, 2022, p. 29; observação minha).

As pesquisas da Edelman indicam o tombo de credibilidade dos mecanismos de pesquisa (p. ex.: Google) pelo mundo. Em 2017 e 2019, tais instrumentos alcançaram seu ponto mais alto de confiança: 65%. Já em 2021, em cenário pós-pandêmico, a confiabilidade no Google e afins despencou para 56%, sua baixa histórica (EDELMAN, 2021, p. 24). Algo mais específico — em vez de informações, notícias — foi obtido pela Reuters em 2019 (NEWMAN *et al.*, 2019, p. 20–21). Por contexto: a agência aponta que, entre 2018 e 2019, a média geral

planetária de confiança nas notícias caiu de 44% para 42% (ibid., p. 20) — em 2020, este número caiu de novo para 38% (NEWMAN *et al.*, 2020, p. 14). A partir deste quadro, o estudo de 2019 encontrou que a fidúcia (média e global) em notícias visualizadas a partir de mecanismos de busca em 2021 era de 33%; e em notícias encontradas nas redes digitais, 23% (NEWMAN *et al.*, 2019, p. 20). A exceção novamente foi, de forma ainda mais específica, a cobertura da pandemia de Covid-19, sobretudo na primeira parte de 2020. Naquele momento, notícias obtidas em mecanismos de busca obtiveram 45% de confiabilidade e aquelas encontradas em redes digitais, 26% (NEWMAN *et al.*, 2020, p. 12) — números ainda modestos e, conforme visto, acompanhados por outra queda.

Vamos nos aprofundar um pouco mais em reflexões sobre o cenário pós-pandêmico da crise de confiança e sua relação com geopolítica e as tecnologias digitais. Para tanto, iremos ao livro “Covid-19: o grande reset”, de 2020, escrito pelo presidente do órgão internacional Fórum Econômico Mundial (FEM), Klaus Schwab, e Thierry Malleret. O grande reset, de forma sucinta, trata de mudanças propostas a partir do FEM para a gestão global, ou seja, dos países pelo mundo, em política, economia e meio ambiente. Schwab e Malleret consideram caminhos a serem seguidos pelas nações desde aprendizados com a pandemia de Covid-19. Os autores admitem o ambiente internacional de queda generalizada da confiança no contrato social (SCHWAB; MALLERET, 2020, p. 95–97).

Um exemplo interessante dado pelos autores diz respeito à colaboração entre Apple e Google desde abril de 2020 para criar um aplicativo que permita a oficiais de saúde fazer a engenharia reversa dos passos e conexões de pessoas infectadas pelo vírus, rastreando suas vidas. Isto provocou considerável reação do público sobre crescente vigilância digital e controle estatal e empresarial (sobretudo, por parte das chamadas big techs). Nesta conjuntura pandêmica e de difícil confiança dos cidadãos em iniciativas ligadas a tecnologias digitais, ficou limitada a eficiência de aplicativos como o criado por Apple e Google:

A pessoa que carrega o aparelho móvel teria que voluntariamente baixar o aplicativo e concordar em compartilhar seus dados, e as duas companhias deixaram claro que sua tecnologia não seria fornecida a agências de saúde pública que não cumpram com suas diretrizes de privacidade (ibid., p. 163).

Em outras palavras: mesmo com a garantia de Apple, Google e dos governos que adotam os referidos aplicativos de que regras de proteção à privacidade (criadas por aqueles mesmos atores) seriam seguidas, a adesão do público foi baixa. A consequência foi o prejuízo à criação de uma base de dados e, assim, à suposta eficiência em controlar a propagação do vírus. Fica

claro o receio de cidadãos mundo afora em ceder seus dados (ibid., p. 165). Este é, de fato, um dilema antigo, talvez mais evidente em sua versão contemporânea: deve-se confiar em burocracias estatais e empresas e renunciar à própria privacidade para, em teoria, estar mais seguro e protegido de um vírus perigoso? Em subcapítulo nomeado “O risco de distopia”, Schwab e Malleret ponderam sobre os medos de parte da população mundial:

Nos próximos meses e anos, o equilíbrio entre benefícios de saúde pública e perda de privacidade será avaliado cuidadosamente [...]. A maioria das pessoas, temerosa do perigo representado pela Covid-19, perguntará: não é tolice não aproveitar o poder da tecnologia para vir em nosso resgate quando somos vítimas de um surto e enfrentamos uma situação de vida ou morte? Eles então estarão dispostos a renunciar a muita privacidade e concordarão que, em tais circunstâncias, o poder público pode legitimamente anular os direitos individuais. Então, quando a crise passar, alguns podem perceber que seu país se transformou repentinamente em um lugar onde não desejam mais viver (ibid., p. 166–167).

Para ilustrar o cenário mais preocupante, os autores do Fórum Econômico Mundial buscam o escritor estadunidense Evgeny Morozov. Morozov acredita que a pandemia de Covid-19 poderia marcar o início do caminho a uma distopia, “[...] um futuro negro de um estado de vigilância tecno-totalitário” (ibid., p. 169–170). O historiador israelense Yuval Harari é mais ponderado e pensa ser falsa a escolha entre privacidade e saúde: “Podemos e devemos ter privacidade e saúde. Podemos escolher proteger nossa saúde e interromper a epidemia de coronavírus, não instituindo regimes de vigilância totalitários, mas sim empoderando os cidadãos” (HARARI, 2020). O autor cita os exemplos de Taiwan, Coreia do Sul e Cingapura, que “[...] se apoiaram muito mais em testagem extensa, relatos honestos e na cooperação voluntária de um público bem-informado” (ibid.). A outra opção, alerta Harari, pode fazer com que medidas de controle social durem mais do que a pandemia e se normalizem. Segundo o autor, isto tem precedentes históricos — inclusive em Israel, após a guerra de 1948 (ibid.).

Você poderia, é claro, argumentar em favor da vigilância biométrica como uma medida temporária tomada durante um estado de emergência. Ela acabaria uma vez que a emergência acabasse. Mas medidas temporárias têm o péssimo hábito de sobreviver às emergências, especialmente porque sempre há uma nova emergência espreitando no horizonte (ibid.).

Conforme visto, a conjuntura de declínio da confiança, mais evidente em ambientes digitais, se mistura à insegurança e medo no mundo pós-pandêmico. Inclusive, de perda de privacidade, cada vez mais relativizada — porém, ainda relevante e uma preocupação para muitos cidadãos pelo planeta. A seguir, analisaremos dois casos de tecnologias digitais que,

cada uma à sua forma, interferem com a situação da confiabilidade. Ambos são baseados em algoritmos de IA (daqui em diante, apenas “algoritmos”), já estudados.

A origem do blockchain ainda é misteriosa: a tecnologia foi proposta em 2008 por um criador, criadora ou grupo de criadores anônimos denominado Satoshi Nakamoto. O blockchain pode ser definido como um software de criptografia assimétrica sob a forma de cadeias de código (WILLIAMS, 2019, p. 9); ele foi originalmente concebido para fornecer um sistema de segurança para a moeda digital (ou criptomoeda) bitcoin. Com a passagem do tempo, porém, o blockchain mostrou ser muito versátil e, cada vez mais, é adotado em diferentes áreas da sociedade.

O jornalista com foco em tecnologia Stephen Williams entende o blockchain como um livro de registros online (ibid., p. 12–13) que, da mesma forma que livros de papel, pode guardar informações fundamentais — por exemplo, para o funcionamento de uma instituição. Seu diferencial, entretanto, é a segurança ímpar. Entre as informações guardadas e verificadas pelo blockchain estão status de cidadania, identidade ou situação empregatícia de pessoas; a filiação (p. ex.: a um partido político); o rastreamento de um objeto e seu valor; e a movimentação de bens ou dinheiro. Imran Bashir, pesquisador especializado em blockchain, traz outra definição, mais técnica, para a tecnologia: “Blockchain é um livro-razão [*ledger*] distribuído ponto-a-ponto [*peer-to-peer*] que é criptograficamente seguro, apenas aceita anexos [*append-only*], é imutável (extremamente difícil de alterar) e atualizável apenas por consenso ou acordo entre pares” (BASHIR, 2020, p. 12; observações minhas).

Outra forma de pensar o blockchain é como uma tecnologia distributiva e descentralizadora (WILLIAMS, 2019, p. 44 e 47–48; BASHIR, 2020, p. 13): cada computador envolvido na troca participa igualmente — não há núcleo, nem nó (ou nó) que domine sozinho o processo. Assim, a noção clássica de hierarquia vertical *top-down*, ou de cima para baixo, é subvertida: os nós da rede que opera uma transação via blockchain precisam formar um consenso a respeito de cada bloco de informação criado e registro de data e hora das operações. Conclusão: o blockchain prescinde ou torna descartável a própria ideia de confiança. O blockchain seria “aconfiável”, ou *trustless*.

Cada passo do processo tem uma taxa; de fato, você está pagando por “confiança”. A natureza imutável das transações em um blockchain pode eliminar a necessidade para intermediários e pagamentos, porque o dinheiro foi registrado, sem dúvida alguma, como seu para gastar como quiser. [...] A certeza do livro de registros leva as pessoas a dizer que o blockchain é “aconfiável”, o que significa que a natureza mecânica dos algoritmos impossíveis de serem hackeados torna a confiança desnecessária (WILLIAMS, 2019, p. 15).

Bashir também utiliza a expressão “aconfiável” (*trustless*) indiretamente — mas, certamente — relacionada ao blockchain, quando expressa o motivo do bitcoin ter crescido tanto desde seu surgimento, entre 2008 e 2009 (BASHIR, 2020, p. 188). O pesquisador explica o motivo do sucesso do bitcoin ao longo dos últimos anos: “A resposta simples é devida à sua natureza descentralizada e aconfiável. [...] o termo aconfiável refere-se à distribuição de confiança entre usuários, em vez de uma entidade central. Nenhuma entidade isolada pode controlar essa rede [...]” (ibid.). Vale acrescentar, como informação contextual que se relaciona à crise de confiabilidade, algo sobre as chamadas “criptos” — mesmo protegidas pela forte segurança do blockchain. Em maio de 2022, as criptomoedas despencaram fortemente; a cripto chamada Luna, por exemplo, perdeu mais de 99% de seu valor em um dia e o bitcoin caiu a seu preço mais baixo em mais de um ano (BARRABI, 2022b).

Outra consequência possível a partir da estrutura “aconfiável” proporcionada pelo blockchain seria, a médio e longo prazos, a destruição de várias marcas comerciais. Williams enfatiza que muitas marcas ainda operam a partir de um senso de privacidade (p. ex.: sobre segredos industriais) profundo. O controle sobre tais informações tende a ser absoluto. Mas o jornalista não acredita que isto durará muito, no contexto de uma tecnologia como o blockchain:

À medida que se desenvolve, a tecnologia blockchain pode expor muitas dessas marcas firmemente gerenciadas a um escrutínio antes inimaginável. Para algumas marcas com segredos obscuros, a transparência, imutabilidade e os efeitos democratizantes de blockchains abertos poderia destruir a confiança que eles vêm construindo há anos (WILLIAMS, 2019, p. 162).

Williams revela que a transparência não será uma opção escolhida livremente pelas empresas, mas uma necessidade para sobreviverem: “Companhias vão se tornar transparentes, ou desaparecerão em opaca obscuridade. [...] Honestidade será a nova mística” (ibid., p. 162–163). Pode-se deduzir daí que o autor acredita que a transparência em um mundo cada vez mais intermediado por blockchain e tecnologias similares seria coercitiva. Isto se coaduna com a percepção de Han sobre a “violência da transparência” (HAN, 2014, p. 13), homogeneizadora de homens e sociedades no já referido inferno digital igualitário (ibid., p. 12). O filósofo vê esta inclinação precisamente como consequência da presença cada vez maior de tecnologias digitais na mediação das relações.

Ainda em cima de considerações trazidas anteriormente neste capítulo sobre o respeito, Han elabora um pouco a questão do anonimato na Internet. Esta, por sua vez, está diretamente conectada com a discussão sobre confiança (e privacidade). Pode-se inferir a partir do filósofo

que a crise de confiança, associada a respeito, se aprofunda em uma sociedade digital que se acostumou ao anonimato em redes digitais, por exemplo.

O respeito está ligado aos nomes. Anonimato e respeito se excluem mutuamente. A comunicação anônima que é fornecida pela mídia digital desconstrói enormemente o respeito. Ela é corresponsável pela cultura de indisciplina e de falta de respeito que está em disseminação. [...] Pode-se definir confiança como crença nos nomes (HAN, 2018, p. 14–15).

Para avançar por nossa passagem pelo blockchain, é razoável conceber que, à primeira vista, a expectativa é que se tenha nele uma tecnologia digital que eleva a confiança nos relacionamentos entre seres humanos. Se a propagação do blockchain a outras áreas surtirá, em tempo, este efeito na sociedade, ainda não é possível sabê-lo; entretanto, por ora, não parece o caso. Diante desta percepção, fica a pergunta: por que o blockchain, ao menos até o momento, não parece contribuir para o aumento da confiabilidade nas sociedades humanas, imersas em uma crise generalizada de fiesza?

Na parte inicial deste capítulo, fiz referência à ideia de terceirização da confiança como algo histórico para a fidúcia, caso dos magistrados civis mencionados por Smith. Este processo parece relacionado ao crescente grau de complexidade civilizacional e à abundância de informações disponíveis. Agora, vamos olhar para a questão de outra forma, em um exercício teórico — sem a possibilidade ou intenção de fazer uma minuciosa investigação histórica, mas ainda relevante aqui.

Imagine-se o momento anterior a qualquer instituição humana estabelecida para intermediar transações. Não é difícil deduzir que, particularmente em seus primórdios, a confiança era notavelmente personalizada. Transações comerciais e interações, em geral, eram feitas exclusivamente de forma presencial e interpessoal: “olhos nos olhos”, como se diz informalmente. Havia pouca ou nenhuma forma de verificar e legitimar o compromisso, a não ser a expectativa individual de que a outra parte cumpriria o acordo. Isto só seria confirmado (ou não) em tempo, pela própria realidade. Muito disto, claro, continua válido hoje. Note-se, ainda, como as palavras usadas aqui nos remetem, inclusive, às definições anteriores sobre confiança (e desconfiança).

Passam os séculos. Organizações cada vez mais complexas, como bancos e cartórios, são criadas, juntamente com cargos e documentações associados: burocracia da confiança. A confiabilidade se torna, gradualmente, cada vez mais impessoal e institucional, pois acumula cada vez mais intermediários e formas de validação e autenticação externa — efetiva terceirização da confiança. Finalmente, já em tempos atuais e a partir de avanços tecnológicos

digitais como o blockchain, a confiança se tornaria irrelevante. O motivo: a tecnologia garante, em teoria, um ambiente transacional extremamente seguro e descentralizado quanto ao poder de cada parte em uma operação. Como bem vimos, a relação intermediada por blockchain é, de fato, confiável, ou *trustless*, já que prescinde de confiança. Mas, de que forma a confiança é tecnologicamente eliminada da equação relacional por meio do blockchain?

Pode-se explicar a natureza confiável do blockchain e o aparente paradoxo quanto à confiança provocado por esta tecnologia voltando ao início: ao anônimo criador do bitcoin chamado Satoshi Nakamoto. A expressão blockchain não aparecia no documento original, de 2008; mas já havia várias menções a “blocos” [*blocks*] de itens ou dados associados por “correntes” [*chains*], ou encadeados (p. ex.: NAKAMOTO, 2008, p. 3). O estudioso desconhecido já analisara, portanto, a necessidade do blockchain — mesmo antes do nome ser utilizado. E deixou clara sua preocupação com a fidedignidade quando usou a expressão “fraquezas inerentes do *modelo baseado em confiança*” (ibid., p. 1; ênfases minhas) para caracterizar as trocas tradicionais, inclusive as já então feitas por meio do comércio na Internet.

Na tentativa de oferecer uma saída, Nakamoto sugere: “O que é necessário é um sistema de pagamento eletrônico baseado em *prova criptográfica em vez de confiança*, permitindo que duas partes façam uma transação direta entre si, sem a necessidade de uma terceira parte confiável” (ibid.; ênfases minhas). O que temos aqui é muito revelador: em lugar das históricas 1) interação pessoal, “olhos nos olhos”; ou 2) terceirização da confiança (bancos, cartórios, sites de comércio nos primórdios da Web), temos 3) a *mecanização da confiança*. De modo mais preciso, desde as palavras de Nakamoto: o que temos é a *substituição* da confiança por prova criptográfica.

O elemento humano da confiança foi removido da equação e até mesmo a terceirização — ao menos da forma como acontecia há séculos — foi descartada. Em seu lugar, com o blockchain, ficam a máquina e a evidência técnica. Pode ser cedo para determinar o impacto desta tecnologia sobre a fidedignidade interpessoal e entre indivíduos e instituições. Todavia, a partir do que vimos aqui, é possível que haja, de fato, um paradoxo no entorno da confiança provocado pela tecnologia do blockchain. A fidedignidade pessoal, talvez já fragilizada por séculos com camadas e burocracias de terceirização — e outros fatores estudados ao longo deste trabalho — teria, enfim, sido pretensamente substituída maquinalmente. E esta comutação e supressão do elemento humano da confiança, no fim das contas, pode não ser boa para a própria confiabilidade interpessoal e social.

Seria a crise de confiança movida, ao menos em parte, pela referida automatização de processos de segurança que efetivamente substituem laços humanos de confiabilidade? Será

que, ao longo do tempo, as pessoas estão ficando mais dessensibilizadas e desacostumadas a confiar umas nas outras, pois não praticam mais tanto a confiança no dia a dia, posto que instituições e, agora, tecnologias já realizam este esforço, outrora tão pessoal, por elas? São questões que merecem contemplação contínua.

Uma penúltima consideração sobre este cenário pode ser feita a partir de Becker (1996, p. 49), que explora uma fragilidade dos laços humanos de confiabilidade. O escritor sugere seguirmos, ao limite, uma abstração muito plausível desde a qual as pessoas, em geral, confiariam nas outras a partir de um interesse próprio qualquer. Neste sentido, para alcançarmos nossos desejos, diz Becker, nós, humanos, precisamos de ao menos uma de duas coisas: conhecimento e poder. Assim, depositaríamos nossa credulidade nos outros apenas quando conhecimento e/ou poder nos faltassem. Isto significa que, em muitas situações, conhecimento e poder poderiam *substituir* a confiança, suprimindo-a. Tal pode mesmo ser o caso do blockchain: a tecnologia criptográfica reúne tanto conhecimento (p. ex.: dados de pessoas e instituições) e poder (para processar tais dados com grande segurança) que seria capaz de, ao tomar seu lugar, abolir a confiança humana nos enlaces em questão. De fato, aconfiável.

Como somos todos menos do que oniscientes e onipotentes, algumas quantias de credulidade e confiança inicialmente parecem ser uma necessidade prática. Mas, estranhamente, em uma reflexão mais aprofundada, não está claro como eles chegam à cena. Não está claro como qualquer forma de confiança racionalmente defensável diferiria, conceitualmente, de conhecimento ou poder. A confiança foi eliminada (BECKER, 1996, p. 49).

Como apontamento final em cima do blockchain e da ideia de mecanização da confiança, iremos a mais um entendimento a partir de Han. O cenário sociodigital contemporâneo aqui considerado, em que conhecimento e poder substituem a confiança, pode encontrar na ideia do filósofo de um panóptico digital uma reverberação intrigante (HAN, 2014, p. 67–69). De forma mais detalhada: Han sugere que, nesta era digital, experimentamos o começo de um panóptico — referência ao conceito prisional de Jeremy Bentham de vigilância central — totalmente novo: não perspectivista (ibid.).

Em outras palavras: atualmente, no panóptico digital, não sabemos quem nos vigia, seja instituição governamental, big techs ou um hacker; nem como, nem quando. Esta vigilância total, afirma Han, degrada a “sociedade transparente” — transparência obrigatória — até transformá-la em uma sociedade de controle inumana. “Cada um e todos controlam todos e cada um” (HAN, 2014, p. 69). Pior ainda, de acordo com o filósofo, é a ilusão de liberdade que

muitos habitantes da agradável prisão parecem experimentar. Isto ocorre enquanto a sociedade, eficientemente saturada de dados, se modifica progressivamente da confiança para o controle.

O panóptico digital do século XXI é desprovido de perspectiva, no sentido em que não é vigiado a partir de um centro único pela onipotência do olhar despótico. Desaparece por completo a distinção entre centro e periferia, distinção constitutiva do panóptico de Bentham. [...] Enquanto os habitantes do panóptico de Bentham têm consciência da presença constante do vigilante, os que habitam o panóptico digital creem estar em liberdade (ibid., p. 67–68).

Onde se pode adquirir muito rápido e facilmente informações, o sistema social muda da confiança para o controle e para a transparência. Ele segue a lógica da eficiência. [...] Deixamos rastros digitais em todo lugar. [...] A possibilidade de um protocolamento total da vida substitui a confiança inteiramente pelo controle (HAN, 2018, p. 122).

O outro exemplo que abordaremos aqui, de forma muito mais breve, é a tecnologia baseada em algoritmos denominada deepfake. Se o blockchain busca imprimir segurança em processos transacionais enquanto efetivamente substitui a confiança humana, o deepfake é mais obviamente negativo para a fidedelidade.

Os primeiros casos mais populares de deepfake surgiram no fim de 2017, envolvendo celebridades com corpos trocados em situações pornográficas (PARIS; DONOVAN, 2019, p. 5). O deepfake consiste, sucintamente, em manipulação audiovisual, inclusive com meios sociotécnicos para influenciar a interpretação da mídia em questão (ibid.). É, por exemplo, um produto de aplicações de IA que fundem, combinam, substituem e sobrepõem imagens e cliques de vídeos (e/ou áudios) para criar novos produtos falsos, que parecem autênticos. Essas ficções são, em muitos casos, de pessoas falando coisas — que na maioria das vezes, nunca realmente disseram — em situações de humor, pornografia e/ou de teor político (WESTERLUND, 2019, p. 39). A relevância do deepfake é ainda maior no que se convencionou chamar por vezes de “era da pós-verdade” (ibid.). Tal consideração certamente se associa aos estudos feitos aqui sobre a filosofia da verdade desde o modernismo e à crise da confiança.

De forma intencional ou acidental, o deepfake costuma distorcer a percepção de terceiros a respeito de pessoas (e/ou instituições). A tecnologia associa seus nomes e identidades a ideias ou ações que não manifestam a realidade dos fatos sobre aqueles indivíduos. A partir do especialista em tecnologias digitais Stamatios Karnouskos, podemos refletir sobre riscos potenciais do deepfake desde um exemplo simples. Consideremos uma teleconferência ou reunião online de trabalho entre várias pessoas, mais comum depois da pandemia de Covid-19. A maioria das empresas simplesmente não tem sequer como saber se as pessoas estão mesmo presentes à reunião em questão, ou se são usuários falsos, criados por tecnologia deepfake

(KARNOUSKOS, 2019, p. 138). E este exemplo é razoavelmente inofensivo, perto das possibilidades do deepfake.

Outra característica distintiva e, ao mesmo tempo, estimulante e preocupante sobre a tecnologia é sua acessibilidade. Karnouskos registra a relativa facilidade com que um usuário intermediário pode criar deepfakes de boa qualidade em um computador doméstico e aplicativos disponíveis gratuitamente na Web, como o DeepFaceLab (ibid., p. 138–139).

Isso pode levar à criação de conteúdo falso realista cuja autenticidade pode ser difícil de verificar e que, em combinação com sua distribuição nas mídias sociais, pode potencializar ações em torno de fake news existentes. Deepfakes não são uma tecnologia do tipo “um dia, isso pode ser possível”, mas já têm sido usadas na prática (ibid., p. 139).

Os deepfakes feitos por cidadãos comuns, com tecnologia ordinária, são por vezes chamado de *cheap fakes* (algo como “deepfakes baratos”). Os cheap fakes também são deepfakes, ou seja, tratam de manipulação audiovisual — entretanto, o fazem de forma menos sofisticada. A pesquisadora em informática crítica Britt Paris e a cientista social Joan Donovan detalham as diferenças entre deepfake e cheap fake e trazem reflexões derivadas:

Ambos deepfakes e cheap fakes são capazes de borrar a linha entre expressão e evidência. Ambos podem ser usados para influenciar a política das evidências: como as evidências mudam e são alteradas por sua existência em estruturas culturais, sociais e políticas (PARIS; DONOVAN, 2019, p. 2–3).

A cobertura de notícias afirma que os deepfakes estão prestes a destruir a reivindicação da verdade por meio dos vídeos, borrando permanentemente a linha entre o vídeo comprobatório e o expressivo. Mas o que a cobertura desse fenômeno deepfake muitas vezes ignora é que a “verdade” do conteúdo audiovisual nunca foi estável — a verdade é social, política e culturalmente determinada. E as pessoas são capazes de manipular a verdade com deepfakes e cheap fakes (ibid., p. 6; ênfases minhas).

Especialmente interessante para este trabalho e discussões no entorno da confiança, vale destacar como as pesquisadoras declaram a instabilidade do conceito de verdade como algo construído social, cultural e politicamente. Esta percepção remete a um caráter menos objetivo e de viés mais relativista e mesmo construtivista acerca da verdade. A partir das autoras, as tecnologias digitais — no caso, deepfakes e cheap fakes — apenas acrescentariam mais uma camada de complexidade à discussão sobre a verdade. Inclusive, como mais um meio de empurrá-la para lá ou cá em jogos de poder.

Diante do que vimos anteriormente com Becker, Hawley e Han a respeito de confiança, desconfiança e também respeito e privacidade, por exemplo, não é complicado perceber que o

deepfake, a princípio, torna o cenário de crise de confiança mais grave. Como visto, o blockchain tem a intenção de aprimorar negociações com mais segurança. No processo, substitui a confiança e torna a mesma descartável — o que talvez tenha um efeito negativo na “cola” humana e social. De outro lado, o deepfake tem consequências mais diretamente negativas para a confiabilidade, pois é enganoso por princípio.

Temos, a partir dessas duas tecnologias algorítmicas ligadas à fieza, uma situação que merece ponderações para além deste trabalho. Em primeiro lugar, com o blockchain, ocorre o que chamei de *mecanização da confiança* a partir da substituição de confiabilidade por segurança criptográfica. Paradoxalmente, tal situação elimina a confiança como laço humano historicamente vivido experienciado da equação. O segundo caso trata do deepfake: um simulacro que opera como mais óbvia transgressão da verdade. O deepfake configura o processo aqui denominado *mecanização da desconfiança*, que — diferente do blockchain — não traz consigo nenhum paradoxo ou complexidade. Deste modo, o deepfake realiza de fato o que se propõe a fazer — e tende a propagar falsidades enquanto provoca risos, ruídos, dúvida e desconfiança.

É válida uma última observação relacionada a experiências sensoriais, especialmente visuais, que podem enganar nossas limitações humanas. Diz respeito ao progresso dos processadores e de motores ou mecanismos gráficos, que merece uma menção. Em meados de 2022, por exemplo, o Unreal Engine 5 (UE5) — motor gráfico em desenvolvimento — mostra avanços impressionantes. É comum encontrar, de modo informal mas abundante, comentários em vídeos com prévias do UE5 em que pessoas comparam seus vídeos a filmes, tão vívidos que são. Isto significa que a própria qualidade gráfica crescente, particularmente se somada a tecnologias como o deepfake, encantará — e confundirá — mais ainda os sentidos humanos. É razoável considerar este mais um fator de tensão e dúvidas acerca de no que confiar.

No próximo e último capítulo, vamos abordar de forma mais abrangente as consequências da presença cada vez mais ubíqua de algoritmos de IA em nossos sistemas sociais. Tudo isso deve ser considerado à luz da crise de confiança e da fragmentação de narrativas no contexto da ascensão dos identitarismos. Começaremos pela formação das chamadas bolhas em ambientes digitais, resultados da tendência a concentrar as mesmas ideias e, em tempo, os mesmos tipos de personalidades nos mesmos espaços (comunidades, grupos, seguidores, fãs etc.).

Depois, analisaremos um estudo que, aplicado a um caso histórico recente, aborda como a manipulação de algoritmos pode, supostamente, mover até milhões de votos em eleições. A seguir, uma pequena investigação sobre o caráter epistemológico da Wikipédia, maior

enciclopédia (não apenas digital) da História. Por fim, faremos considerações sobre ética e IA desde perspectivas que se cruzam de forma crucial na contemporaneidade: dos riscos para indivíduos e sociedade; da concentração de poder; dos algoritmos de IA; dos identitarismos; e, por fim, da epistemologia.

10. ALGORITMOS DE IA: INDUÇÃO DE PERCEPÇÕES E FRAGMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA

A rigor, o capítulo anterior já começou a abordar tecnologias digitais baseadas em algoritmos de inteligência artificial (IA) — daqui em diante, apenas algoritmos. Tanto algoritmos quanto aprendizado de máquina (*machine learning* ou ML) também foram apresentados de forma mais técnica, o que será útil aqui. Ainda, vimos os casos específicos do blockchain e do deepfake em meio à discussão sobre a crise de confiança.

Mas é nesta parte terminal que integraremos mais nitidamente aspectos algorítmicos a elementos investigados em capítulos anteriores. Fica evidente, também, que ao falar de percepções guiadas (seja ou não com sucesso) por modificações algorítmicas, já estamos falando de confiança — e de desconfiança: de pessoas em governos, em big techs e em seus próprios sentidos. A seguir, veremos, em sequência, os assuntos a serem abordados neste último capítulo.

Primeiro, analisaremos um efeito conectado à manipulação de algoritmos: a formação e consolidação das denominadas bolhas em redes digitais. São ambientes inclinados a concentrar as mesmas ideias e, portanto, pessoas que já compartilhavam daquelas ideias — ou em sua vizinhança. Observe-se que o uso do termo “manipulação”, especialmente em “manipulação de algoritmos”, pode invocar uma ideia necessariamente negativa; não é a intenção, aqui. A expressão é, a princípio, usada de forma meramente descritiva. Este é o caso que veremos a partir do estudo de Robert Epstein com o SEME (*Search Engine Manipulation Effect*, ou Efeito de Manipulação de Mecanismo de Busca). O pesquisador investiga há anos a possibilidade de mudanças em algoritmos de mecanismos de busca, como o Google, efetivamente alterarem as percepções — e, possivelmente, as ações — de milhões de indivíduos.

Em seguida, voltaremos a atenção para questões epistemológicas. Neste sentido, analisaremos o caso da Wikipédia, maior e mais popular enciclopédia da História e que usa algoritmos para, entre outras coisas, hierarquizar editores de conteúdo quanto à sua confiança e relevância. Apesar de carecer da profundidade necessária, por exemplo, a um trabalho acadêmico, a Wikipédia tem um papel metainformativo — portanto, epistemológico — muito relevante para a sociedade. Em outras palavras: cidadãos comuns (por definição, a grande maioria dos habitantes do planeta e usuários da Web) utilizam amplamente a Wikipédia para obter informações; tanto sobre assuntos técnico-científicos, quanto históricos, sociais e políticos. Mesmo acadêmicos e, particularmente, jornalistas usam a referida enciclopédia

digital para pesquisas e impressões iniciais sobre assuntos. Tudo isso reforça o papel epistemológico da Wikipédia na contemporaneidade e a importância de olhar com alguma atenção para a mesma sob este ponto de vista.

Finalmente, abordaremos o guarda-chuva que vem sendo frequentemente denominado de “ética e IA”, ou ética em IA. A área está, neste momento de meados de 2022, em grande destaque; ao mesmo tempo, os estudos ainda são incipientes. O campo de ética e IA lida com questões como o exame dos riscos com o uso dos algoritmos de IA — que remete às preocupações enunciadas por Epstein, por exemplo, e à Wikipédia. No entanto, é bastante difícil falar em ética e IA atualmente e não tocar nas nevrálgicas questões identitárias. De fato, conforme visto em capítulos anteriores, é difícil tocar em quaisquer assuntos atuais de relevância social, cultural, econômica e política e não esbarrar nos identitarismos. Registre-se, por fim, que uma parte deste capítulo, a exemplo do anterior, partirá de alguns estudos, referências e reflexões alcançadas durante este doutorado (SALGADO, 2018, 2019, 2020 e 2021; SANTAELLA; SALGADO, 2021).

10.1. Formação de bolhas em espaços digitais e crescente polarização política

Para além do que vimos no capítulo anterior, outra forma por meio da qual os algoritmos possivelmente afetam a confiabilidade social diz respeito à sua parte na formação das chamadas bolhas — ou filtros-bolha — em ambientes digitais. Quem apresentou o assunto primeiramente foi o empreendedor e ativista político Eli Pariser, em 2011. Como ponto de partida, o autor estadunidense considerou as mudanças em algoritmos do mecanismo de busca Google em dezembro de 2009: “Agora, você obtém o resultado que o algoritmo do Google sugere ser melhor para você em particular — e outra pessoa pode ver algo completamente diferente. Em outras palavras, não existe mais um Google padrão” (PARISER, 2011, p. 2).

Pariser também destaca que processos similares aconteciam à época de seu livro (e, certamente, ainda antes): com sites de namoro como o OkCupid, que já usava algoritmos para aproximar romanticamente pessoas supostamente compatíveis; sugestões de restaurantes no site do Yelp; e anúncios na Web em geral. “Os algoritmos que orquestram nossos anúncios estão começando a orquestrar nossas vidas” (ibid., p. 9). O autor, que afirma ser politicamente de esquerda (ibid., p. 5), relata sua experiência no Facebook: queria ser exposto a ideias conservadoras e se esforçou para ficar amigo de algumas pessoas com esta tendência na rede. Sua intenção era ler seus comentários, tópicos e aprender com elas; entretanto, foi frustrado:

Mas seus links nunca apareceram no meu feed de notícias principais. Aparentemente, o Facebook estava fazendo as contas e notando que eu ainda clicava mais nos links dos meus amigos progressistas do que nos meus amigos conservadores [...]. Portanto, não há links conservadores para mim. Comecei a fazer algumas pesquisas, tentando entender como o Facebook estava decidindo o que me mostrar e o que esconder. Como se viu, o Facebook não estava sozinho (ibid., p. 5–6).

A ideia de uma Internet que poderia redemocratizar a sociedade, com mais conexões cívicas e transparência governamental, então esperada pelo autor, não veio. “A democracia requer que os cidadãos vejam as coisas do ponto de vista dos outros, mas, em vez disso, estamos mais e mais fechados em nossas próprias bolhas” (ibid., p. 5). Pariser também acredita que uma sociedade democrática necessita que nos apoiemos em fatos compartilhados, mas, “[...] em vez disso, somos oferecidos universos paralelos, mas separados” (ibid.). As bolhas seriam, portanto, esses pequenos universos paralelos de ideias e inclinações diferenciadas, contextos autocêntricos que tendem à homogeneidade de ideias — particularmente, políticas. Mais gravemente: universos que trabalham com fatos distintos, o que sugere que temos algo como múltiplas epistemologias em operação simultânea — e cada vez mais.

De modo alinhado a nosso breve estudo sobre algoritmos e aprendizado de máquina no capítulo anterior, Pariser reforça como os filtros da Internet operam: eles avaliam seu comportamento anterior — o que você clicou, curtiu, comentou etc. — e tentam extrapolar e inferir suas preferências. Novamente, temos a ideia maquinal de “predição”; quanto mais dados, supostamente mais precisa é esta previsão praticada por algoritmos:

Eles são mecanismos de previsão, constantemente criando e refinando uma teoria de quem você é e o que você fará e desejará em seguida. Juntos, esses mecanismos criam um universo único de informações para cada um de nós — o que passei a chamar de filtro-bolha — que altera fundamentalmente a maneira como encontramos ideias e informações (PARISER, 2011, p. 9).

A partir desses entendimentos, o autor acrescenta que “[...] no filtro-bolha, as coisas parecem diferentes. Você não vê, de maneira alguma, as coisas que não lhe interessam” (ibid., p. 106). Pariser afirma ainda que “[...] o filtro-bolha tende a dramaticamente ampliar o viés de confirmação — de certa forma, ele é desenhado para isto. Consumir informação que se conforma a suas ideias do mundo é fácil e agradável [...]” (ibid., p. 88). O contrário, completa o autor, pode ser frustrante e difícil (ibid.). Pode-se dizer, assim, que a estrutura denominada bolha manifesta uma tendência à mesmice — algo no sentido do “inferno do igual” de Han (2014, p. 12) — em contraponto a uma diversidade de ideias.

Como Pariser enuncia, as próprias big techs há mais de uma década interferem diretamente em seus algoritmos; mesmo as modificações públicas ao longo dos anos são

numerosas. Mas, a não ser em algum caso extraordinário de mudança algorítmica muito brusca, essas intervenções costumam modificar somente em algum grau a composição das bolhas. Sua natureza de estrutura que tende à homogeneidade de ideias fica essencialmente preservada por conta da forma como os algoritmos operam. Este funcionamento, de novo, consiste em alimentar o usuário com conteúdo supostamente preferido por ele, a partir de seu histórico de ações (cliques, comentários etc.), reforçando suas posições prévias. Tal mecanismo primordial interessa às big techs, que elevam o valor de seus negócios em proporção ao tempo que as pessoas passam em suas redes e aplicativos — em muitos casos, expostas a anúncios.

O jurista Cass Sunstein estuda atritos e polarização política, especialmente em redes digitais, ao menos desde 2007, antes de trabalhar para o governo Obama (2009–2017). Sunstein (2017, p. 64) compreende que, mesmo fora dos ambientes digitais, seres humanos já tenderiam a buscar pessoas que pensam como eles e, assim, formar bolhas. De forma mais direta, Santaella (2018, p. 19) acredita ser “[...] plausível a hipótese de que, mesmo que os algoritmos fossem eliminados (o que é impossível), as pessoas ainda tenderiam a criar suas próprias bolhas”.

É possível caracterizar, pois, que há duas forças mais óbvias a guiar seres humanos e suas experiências informativas e sociais em redes digitais na direção de um campo de ideias mais homogêneo. Ambas se afetam mutuamente: 1) o aspecto manual, pessoal e humano (p. ex.: escolhas feitas com cliques de cada indivíduo); e 2) o aspecto automático, impessoal e artificial praticado por mecanismos algorítmicos como o FBLearn, do Facebook, referido no capítulo anterior. É importante registrar que há, entretanto, ao menos uma terceira força, ainda menos óbvia do que os algoritmos. São os seres humanos que, no exemplo usado, trabalham para o Facebook — e inseriram dados nesses algoritmos, acompanham suas iterações em aprendizados sucessivos e, vez ou outra, modificam diretamente os mesmos. A essa altura, é justo questionar quais são os efeitos iniciais da manipulação algorítmica, a começar pela formação de bolhas.

A população mundial usuária da Internet chega hoje a 4,95 bilhões de pessoas (cerca de 60% do planeta) e ainda cresce a cada ano, segundo estudo da DataReportal divulgado no início de 2022. A partir daí, podemos novamente considerar a crescente importância dos algoritmos; e, se admitimos sua tendência a criar bolhas, refletir sobre suas consequências. De forma resumida: o uso de algoritmos motiva a formação de bolhas, contribuindo para fragmentar a população usuária da Internet em grupos que se dividem ideológica e politicamente. Adicione a isto uma conjuntura que inclui, especialmente no caso de países ocidentais, tensões como a crise de confiabilidade e a pulverização identitária. Daqui em diante, como ficam as relações entre grupos? Há espaço para debate, empatia — e confiança? Ou os atritos se tornam mais

pronunciados e a chance de trocas produtivas fica reduzida? Quais os limites (se há) do esfacelamento de narrativas impulsionado pela Web?

A expressão “polarização” ressurgiu no debate público recente, inclusive midiático e acadêmico. Isto foi mais notório por volta de 2016 nos EUA e em 2018 no Brasil — ambos momentos de mudanças governamentais marcantes para os países. O termo é quase que inescapavelmente conectado à ideia de polarização política: sua etimologia, parcialmente francesa (*polarisation, polariser*), esbarra em “acentuação de diferenças” e também remete a questões entre grupos sociais e políticos. Há uma dimensão política mais rasteira, partidária e eleitoral acerca da polarização: não existe interesse algum de seguir por esse caminho aqui. Também há uma leitura superficial sobre polarização que a considera de forma meramente negativa, como vilã. Em verdade, por exemplo, do ponto de vista da dialética hegeliana, a polarização — se entendida como contraposição entre tese e antítese — pode levar a novas sínteses de ideias, algo socialmente relevante.

Ainda: uma pré-condição para haver polarização (p. ex.: entre duas partes) é a existência, precária que seja, de *diálogo*. Quando há monólogo, ou hegemonia de uma ideia, narrativa ou coletivo (caso de regimes autoritários ou culturas controladas por poucos grupos), não existe espaço para atritos. Deste ponto de vista, portanto, a polarização pode ser um indício de que uma sociedade ainda dispõe de liberdade de expressão suficiente para ao menos existirem contraditórios — frágeis que sejam. Claro, a intensidade da polarização faz total diferença; talvez o desafio seja encontrar o grau adequado de atritos saudáveis, em vez de hostilidade caótica e socialmente destrutiva.

A polarização, sobretudo em ambientes digitais, vem sendo estudada com mais foco desde o entorno de 2016. Por isso, e também porque se relaciona diretamente com a confiabilidade no contexto já enunciado de crise de confiança, a polarização não pode ser ignorada aqui. Existe uma característica de isolamento ideológico importante já verificada com as bolhas. Mas, ao longo do tempo, a consolidação e radicalização das bolhas pode mover a dinâmica na direção mais severa das câmaras de eco (*echo chambers*) — bem menos comuns. Estes são, também, ambientes que reforçam ideias já predominantes, com pouco ou nenhum contraditório. Sunstein destaca que mesmo um estudo do Facebook teria apontado fortemente para a criação de câmaras de eco políticas por seus usuários (SUNSTEIN, 2017, p. 122–124). Isto se relaciona ao viés de confirmação, ou a um viés sistemático (ibid., p. 124; 2009, p. 32), então associado à manipulação de algoritmos e, também, à própria formação de bolhas.

Há outro efeito, mais preocupante, que pode ocorrer a partir da formação de bolhas e a possibilidade de câmaras de eco. Ao longo do tempo, de acordo com Sunstein e exemplos dados,

as posições autorreforçadas tendem a assumir uma dinâmica de polarização não apenas individual, mas grupal. E estas atitudes grupais costumam ficar cada vez mais extremistas, não importando a inclinação política (ibid., p. 68, 70 e 74–75; 2009, p. 3–7). O autor ainda alerta para casos em que esta radicalização se associaria a denominadas teorias da conspiração (SUNSTEIN, 2017, p. 124–125). Para Sunstein, que cita uma série de estudos e casos, o aumento da polarização digital é um fato inquestionável; em particular, a polarização grupal online (ibid., p. 76): “A partir da evidência discutida até agora, parece claro que a Internet está servindo, para muitos, como um terreno fértil para o extremismo” (ibid.). O pesquisador crê que isto acontece exatamente porque, nos ambientes digitais, desde o processo que envolve algoritmos e a formação de filtros-bolha, é possível (e mais fácil) para pessoas que pensam de forma similar reunir-se. E, em tempo, tanto indivíduos quanto grupos se inclinariam em direções mais radicais por meio do efeito de reforço mútuo das posições existentes.

O economista Matthew Gentzkow também pesquisa o fenômeno da polarização em redes digitais, com foco nos EUA. O autor observa, por exemplo, a notável e crescente divergência entre Democratas e Republicanos a partir da década de 1990, precisamente quando a Internet começou a se espalhar pelo país:

O que sabemos sobre até que ponto as tecnologias digitais realmente estão impulsionando a polarização? Há algumas fortes evidências circunstanciais. [...] o ponto de inflexão em nossa medida de apatia foi meados da década de 1990. Este é o ponto em que as duas linhas que vinham evoluindo paralelamente há vinte anos de repente começaram a divergir, e também é exatamente o momento em que a Internet se tornou um fenômeno de massa (GENTZKOW, 2016, p. 18).

Ao mesmo tempo, Gentzkow destaca no texto que, ao menos à época, haveria excessos em relação à possibilidade de formação de câmaras de eco: “Verdadeiras câmaras de eco são extraordinariamente raras” (ibid., p. 19). Todavia, o economista admite a gravidade do problema da polarização, em particular nos EUA. Por razões amplamente investigadas aqui desde artes, cultura e filosofia, além da importância histórica dos EUA como a grande referência ocidental que indica tendências diversas, atentar para a polarização ali nos auxilia a compreender uma questão mais abrangente. Gentzkow declara sobre a situação do país: “[j]untando as evidências, parece claro que a polarização é um fenômeno real e sério. [...] tanto a crescente polarização do eleitorado quanto o papel da mídia digital em sua condução são reais, mas é crucial ficar de olho nos dados [...]” (ibid., p. 20–21; observação minha).

Em outro estudo, de 2017, Gentzkow e pares chegaram a resultados um pouco diferentes. Os pesquisadores não conseguiram estabelecer uma conexão direta entre o aumento recente da

polarização (dado como ponto pacífico) e o uso da Internet (BOXELL; GENTZKOW; SHAPIRO, 2017b, p. 11). Encontraram, porém, que a polarização seria maior entre os grupos de idade mais avançada, que usam menos a Internet (ibid.). Os autores consideram, todavia, uma possibilidade: o contato entre grupos etários diferentes, como entre jovens usuários da Internet e idosos, poderia afetar os mais velhos de modo a torná-los mais propensos à polarização (ibid., p. 11–12).

De qualquer maneira, os pesquisadores não minimizam os efeitos da Internet: “Nada disso quer dizer que a ascensão das tecnologias digitais não seja importante. Elas podem ser responsáveis por alguma polarização recente, e qualquer papel que tenham desempenhado no passado provavelmente crescerá nos próximos anos” (ibid.). O estudo foi consolidado posteriormente e ratificou as impressões iniciais, admitidamente divergentes de outros pesquisadores da área: “Muitos autores apontam para a Internet em geral e as mídias sociais em particular como possíveis motores da polarização política. Nós achamos que a polarização aumentou mais entre os grupos menos propensos a usar a Internet e as mídias sociais” (BOXELL; GENTZKOW; SHAPIRO, 2017a, p. 10.616). Ao mesmo tempo, o aumento da polarização política é considerado, de novo, como certo (ibid., p. 10.612). De qualquer modo, tais realidades de aumento da polarização política e crise de confiança que investigamos têm origens, sejam estas culturais, filosóficas, políticas, tecnológicas — ou uma mistura de fatores.

Em ainda outro estudo, os três pesquisadores analisaram o que chamam de “polarização afetiva” (PA) em 12 países da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico). É importante perceber que polarização política — entendida aqui como a tendência geral a tensões, atritos e discussões de caráter social, cultural e político-ideológico — é consideravelmente diferente de PA, mais específica. A PA foi definida pelos autores como “[...] até que ponto os cidadãos se sentem mais negativamente em relação a outros partidos políticos do que em relação aos seus próprios [...]” (BOXELL; GENTZKOW; SHAPIRO, 2021, p. 2). De modo sucinto, sua conclusão foi que a PA nos EUA cresceu muito mais rapidamente do que nos outros países nas últimas quatro décadas (ibid., p. 11). Ainda, no mesmo período, a PA cresceu um pouco em cinco países (Suíça, França, Dinamarca, Canadá e Nova Zelândia); e caiu em seis outros — Japão, Austrália, Reino Unido, Noruega, Suécia e Alemanha (ibid., p. 7 e 11). Por fim, os autores indicam que há aspectos cíclicos em alguns países, tal que a PA flutuaria, em parte, de acordo com períodos eleitorais (ibid., p. 7).

Embora não seja possível atribuir causalidade — no máximo, indicar uma correlação — é digno de nota observar algo sobre os EUA. O país em que ambas polarização política em geral e PA são mais altas é o mesmo em que as redes digitais nasceram e são mais desenvolvidas; em

que emergiram mais fortemente os identitarismos (histórica, cultural e filosoficamente); e que abriga 45,5% da indústria diversitária mundial (D&I; REPORTLINKER, 2022).

De volta a Sunstein, o autor se recorda que, ainda em 1995, o cientista computacional Nicholas Negroponte previu a emergência do *Daily Me*, algo como “Diário Eu”. Esta é uma referência à ideia de customização de conteúdo — precisamente o que vimos com Pariser e os algoritmos. “[...] ele [Negroponte] sugeriu que você não contaria com o jornal local para fazer a curadoria das informações [...]. Em vez disso, você poderia desenhar um pacote de comunicações apenas para você com cada componente escolhido anteriormente na totalidade” (SUNSTEIN, 2017, p. 1; observação minha). A partir daí, fica um pouco caracterizada, também, uma faísca subjetivista lançada sobre cada usuário de ambiente digital afetado por algoritmos. Afinal, o Google lhe mostra resultados em acordo com seu histórico de interesses e ações; os anúncios que você vê são igualmente personalizados; e a forma como o Netflix divulga filmes e séries para você (e quais desses) é produzida, também, algoritmicamente sob sua medida.

Vale lembrar que, em capítulo anterior, analisamos alguns caminhos do subjetivismo (e da ideia de construção social) no contexto do pensamento associado à pós-modernidade, bem como sua relação com os identitarismos. Estes podem bem ser compreendidos como grupismos. De modo mais elaborado: identitarismos seriam formas peculiares de grupismos especialmente voltados para certas camadas da identidade. Os identitarismos conseguem partir de elementos identitários individuais e organizar teorias e ativismo político em torno deles — então, já com características grupais ou coletivas. A frase “O pessoal é político”, associada à feminista Carol Hanisch e vista anteriormente, resume bem este salto do individual ao coletivo. “O pessoal é político” pode ser reinterpretada, também com a ideia de grupismos em mente, da seguinte maneira: suas agruras subjetivas, associadas à sua identidade individual, devem ser politizadas coletivamente, com outras pessoas supostamente em situação similar de opressão. Por ora, vamos voltar a considerar as interações entre indivíduos e grupos em ambientes digitais, no contexto de bolhas e polarização.

Em um primeiro momento, pode parecer contraditória a ascensão, aproximadamente simultânea, de: 1) segregação e isolamento em nível individual; e 2) “grupismos”, ou seja, grupos fechados, tipicamente, em posições e ideologias políticas. De fato, não há paradoxo, mas uma relação de continuidade entre 1 e 2: ao entrar em um ambiente social (digital ou não), a primeira coisa que um indivíduo geralmente faz é explorar. De forma concomitante, a pessoa segue absorvendo informações. E, conforme registrado aqui, a tendência natural é, ao encontrar outras pessoas e fontes de informação, aprofundar laços com as familiares e/ou que reverberem

valores e ideias que o indivíduo já tinha antes de adentrar aquele ambiente. Estamos a caminho da formação de bolhas e, no limite, de câmaras de eco — bem mais raras.

Quanto aos grupismos: já acompanhamos a inclinação humana de buscar ou montar grupos que, em grande parte, reproduzam seus discursos e subjetividades. Mas, por que não buscamos grupos com ideias diferentes? Sunstein reforça Pariser (2011, p. 88): o ser humano busca o que é agradável, não necessariamente o que pode ser intelectualmente mais enriquecedor — mesmo que potencialmente estressante. Mas Sunstein enfatiza o papel da enorme quantidade de dados a que estamos expostos, sobretudo na Internet. Esta situação, por um lado, explica a necessidade de filtros para organizar conteúdo — além do que chamei de terceirização da confiança sob a forma de vigilância epistêmica indireta (ORIGGI, 2020, p. 91). Por outro lado, parece incrementar a disposição a formar e participar de filtros-bolha — e, portanto, os grupismos.

Em face de aumentos dramáticos nas opções de comunicação, existe um risco onipresente de sobrecarga de informações — muitas opções, muitos tópicos, muitas opiniões, uma cacofonia de vozes. De fato, o risco de sobrecarga e a necessidade de filtragem andam juntas. [...] Seu feed do Twitter será restrito ao que você quer ver, e seus amigos no Facebook serão um pequeno subconjunto da humanidade. Por si só, isso não é um problema. Mas quando as opções são tão abundantes, muitas pessoas aproveitarão a oportunidade de ouvir apenas ou principalmente esses pontos de vista que acham mais agradáveis. [...] há uma tendência humana natural de fazer escolhas em relação ao entretenimento e às notícias que não perturbam nossa visão preexistente do mundo (SUNSTEIN, 2017, p. 63–64).

De outro modo, parece que o excesso de opções, informações e possibilidades a que estamos expostos em ambientes digitais torna o uso de filtros uma necessidade. No fim das contas, apesar de todos os progressos tecnológicos, cada dia continua a ter 24 horas e nossos limites físicos humanos continuam basicamente os mesmos ao longo dos séculos. É nosso grau ou capacidade de atenção que está em crise, diante de tantas informações — ou a dúvida de como dividir nossos sentidos e segundos. O sociólogo Dominique Wolton também chamou a atenção para os efeitos da quantidade crescente de informações a nosso alcance; em particular, com a consolidação do uso da Internet [2009]/(WOLTON, 2010, p. 22).

Ao comentar mudanças do ponto de vista do receptor humano ao longo dos anos, Wolton entende que seu papel se torna cada vez mais importante, tal que poderia mesmo ser chamado de receptor-ator: “Os receptores negociam, filtram, hierarquizam, recusam ou aceitam as incontáveis mensagens recebidas [...]. O receptor, que nunca foi passivo, está cada vez mais ativo para resistir ao fluxo de informações” (ibid., p. 18). No mesmo livro, o sociólogo não mencionou, à época, o impacto dos algoritmos como intermediários adicionais — hoje,

elementares — de nossas vivências sociodigitais. Mas é curioso perceber como podemos aplicar os mesmos verbos que Wolton utilizou para os receptores humanos em relação aos algoritmos como gestores-mediadores do nosso conteúdo: negociar, filtrar, hierarquizar, recusar ou aceitar informações.

Conforme visto, para ordenar e simplificar experiências sociais em espaços digitais, usamos cada vez mais filtros — manuais e algorítmicos. Por filtros manuais, podemos entender, por exemplo, escolher a opção de ver apenas tuítes recentes no Twitter (que, neste caso, aciona algoritmos determinantes de recentidade); ou bloquear conteúdo e pessoas. Os algoritmos, por sua vez, também operam como intermediários e filtros sobre nossa dieta informacional — e sua intromissão é cada vez mais profunda. Em nível mais pessoal e psicológico, inclusive em meio à formação de bolhas e grupismos, os filtros teriam outra atribuição. Funcionariam, em teoria, como moderadores ou redutores de tristeza, tensão e angústia, por prevenir nosso contato com ideias e pessoas diferentes de nós.

Esta questão mais existencial pode ser considerada desde uma anedota trazida por Sherry Turkle, estudiosa das interações entre humano e máquina. O episódio resume adequadamente o título e o subtítulo de seu clássico *Alone Together* (2011; “Sozinhos juntos”): “porque esperamos mais da tecnologia e menos uns dos outros”. A autora conta o caso de uma senhora que conheceu clinicamente, ao estudar o contato entre humanos e robôs. Miriam se distanciou do filho e, por isso, sofria muito. Como substituto, “adotou” um pequeno robô terapêutico chamado Paro, com a forma de um bebê de foca (TURKLE, 2011, p. 8–9). Turkle descreve que, no momento de aparente conexão entre a senhora e o robô, Miriam pareceu reconfortada; e o robô, claro, não entendia nada (ibid., p. 9): “Miriam experimentou intimidade com outro, mas estava, de fato, sozinha” (ibid.).

Em reflexões que acrescentam aos estudos feitos aqui sobre confiança e tecnologias algorítmicas, a autora afirma: “Nós inserimos robôs em todas as narrativas de fragilidade humana. Pessoas fazem demandas demais; demandas de robôs seriam de um tipo mais administrável. Pessoas nos desapontam; robôs, não” (ibid., p. 10). Em outro momento, a partir da opinião de uma criança sobre nossas interações com máquinas, Turkle destaca: “Mas ele [a criança] está dizendo que a confiança humana pode levar muito tempo para se desenvolver, enquanto a confiança no robô é tão simples quanto escolher e testar um programa” (ibid., p. 70; observação minha). Também podemos conectar essas percepções a algo abordado no capítulo anterior: que o blockchain seria confiável ao substituir a confiança por tecnologia criptográfica de alto nível. Ou seja, em vez de confiança humana, temos segurança maquinal — algoritmos ou robôs, que, supostamente, como a foca mecânica Paro, não nos decepcionam. Será? Mesmo

com nenhuma disposição apocalíptica, é necessário questionar: que outros efeitos essa mecanização cada vez mais ubíqua de laços humanos e de nossa realidade já nos trazem e ainda trarão?

Ainda a partir de Turkle, ficam mais evidentes alguns dos principais motivos por trás do uso humano de tecnologias digitais: minimizar riscos e sofrimento — ou elevar segurança e bem-estar, prazer. Os robôs (leia-se também: os algoritmos) seriam um caminho; porém, também com seus próprios riscos. Da mesma forma, a analogia entre o caso de Miriam e nosso uso crescente de filtros e algoritmos, com a consequente formação de bolhas, leva a conclusões interessantes sobre o segundo elemento — mais importante aqui. Ao isolar-nos em grupos ideologicamente homogêneos (ou que tendem a tanto), cercados por um oceano intimidante de diversidade de ideias e pessoas, supostamente reduzimos riscos para nosso bem-estar e estado emocional. Certamente, seja para o bem e/ou para o mal, simplificamos nossas vidas. No entanto, como Miriam e o robô, será que não há um elemento perigoso de vacuidade — e autoengano — no “sossego” concedido pela mesmice agradável dos filtros-bolha? Mais uma vez: o inferno do igual é, primeiramente, um inferno.

10.2. Efeitos da manipulação de algoritmos em mecanismos de busca e redes: sobre a possibilidade de influenciar mentes em massa

A ideia de que algoritmos — e suas modificações — podem guiar percepções e, por consequência, ações e o comportamento humano não deve provocar estranheza. A intenção de alguns tipos de algoritmos é, de forma mais ou menos direta, precisamente esta: prever relevância e orientar escolhas. Claro que a definição do que nos é “relevante” por um algoritmo — ou seja, em parte, pelas pessoas que o determinam e modificam — é, por si só, uma das grandes questões contemporâneas sobre nossa cognição. Talvez seja, atualmente, uma das perguntas mais importantes para a humanidade. O que nos é relevante remete, claro, em um nível mais filosófico, à questão do *sentido* (da vida, da existência); esta, por sua vez, sofreu muitas mudanças desde o modernismo e, então, com a pós-modernidade. A partir daí, e como uma provocação, é possível dizer que os algoritmos, por nos guiarem hoje pelo mar (digital) de sentidos da nossa vida, seriam mesmo nossos novos deuses.

Quando um serviço de streaming como a HBO Max indica filmes e séries a um cliente com certo histórico na plataforma, parte algorítmicamente de seus cliques e escolhas anteriores. Se a IA tiver sucesso, a pessoa deve assistir a uma de suas indicações, o que manterá (em teoria) mais um cliente feliz — e pagante — para o serviço. Adicionalmente, o usuário em questão

alimentará os algoritmos da HBO Max ainda mais a seu respeito, criando uma espécie de ciclo de feedback positivo. O mesmo vale para as indicações de livros que a Amazon faz a um cliente que já comprou dezenas de obras em seu site ao longo de muitos anos. Nesses casos, conforme visto anteriormente, os mecanismos de inferência estão tipicamente ligados a algoritmos que passam por processos de aprendizado profundo (*deep learning*).

De modo similar, ao pesquisar por algo no Google — conforme visto, responsável por 92% das pesquisas no mundo e 87,4% nos EUA (STATCOUNTER, 2022) —, estamos expostos à operação de algoritmos de várias maneiras. Entre suas manifestações mais óbvias estão quais são os resultados apresentados; e em que ordem (prioridade). É evidente que sugestões que aparecem no topo da primeira página de resultados de uma busca no Google têm muito mais chance de serem consideradas e clicadas: é o chamado viés de primazia (*primacy bias*; AGUDO; MATUTE, 2021, p. 14). Mesmo antes de obter um clique, tais resultados em alta prioridade na tela do maior mecanismo de busca do mundo já conquistaram algum espaço na *mente* do internauta — ou seja, já o afetaram. Do mesmo modo, frutos da pesquisa que apareçam na página 12 dos resultados não tendem a obter muita visibilidade; assim, dificilmente vão modificar as ideias e, portanto, as ações de uma pessoa.

Por outro lado, se um site sequer aparece como resultado de pesquisa no Google, por mais apropriado que possivelmente fosse de acordo com os termos da busca, aí que não afetará de forma alguma o usuário do mecanismo. Pior: a impossibilidade da consciência da ignorância sobre resultados que nunca apareceram, mas que seriam relevantes, também rouba (ou afasta) do internauta a apreensão elementar de que existem perspectivas distintas sobre uma questão; ao menos, desde o Google. Pode-se deduzir que isto contribui, possivelmente, para uma espécie de visão de túnel em nível individual; e, em grau coletivo, talvez reforce bolhas e grupismos.

Finalmente, há um efeito menos óbvio dos algoritmos na busca do Google, mas muito relevante: diz respeito à função de autocompletar. Por exemplo, se você escrever “bolo de” no espaço para pesquisa do Google (em português brasileiro), o mecanismo automaticamente começa a sugerir alguns resultados — mesmo antes de você terminar de digitar (p. ex.: bolo de cenoura, bolo de chocolate etc.). Uma pesquisa por um doce é algo bastante inofensivo. Mas, e se o usuário começa a escrever alguma palavra de forte conotação política e/ou polêmica em um contexto decisivo, como eleições presidenciais, uma investigação criminal ou pandemia? As sugestões contidas no autocompletar do Google poderiam influenciar o usuário de forma importante? Ou ainda: a soma de 1) resultados dados pelo Google à 2) ordem dos resultados e, antes ainda, 3) às sugestões no autocompletar poderiam afetar consideravelmente a forma de pensar de uma pessoa e, em tempo, suas ações?

Neste contexto, é interessante destacar a pesquisa sobre SEME (*Search Engine Manipulation Effect* ou Efeito de Manipulação de Mecanismo de Busca), iniciada em 2013 e publicada inicialmente em 2015 por Robert Epstein e pelo pesquisador interdisciplinar Ronald Robertson. Epstein, autor principal da pesquisa, é psicólogo e foi editor-chefe da revista *Psychology Today*. Neste primeiro estudo, os articulistas nunca mencionam explicitamente o Google, preferindo usar o mais genérico “mecanismos de busca”. Epstein e Robertson reforçam o valor do viés de primazia, ou seja, a importância dos resultados que aparecem com alta prioridade em mecanismos de busca. A partir daí, decidiram avaliar se tais sistemas digitais de pesquisa poderiam mudar votos indecisos em eleições.

As classificações de pesquisa na Internet têm um impacto significativo nas escolhas do consumidor, principalmente porque os usuários confiam e escolhem resultados de classificação mais alta mais do que resultados de classificação mais baixa. Dado o aparente poder dos rankings de busca, perguntamos se eles poderiam ser manipulados para alterar as preferências de eleitores indecisos em eleições democráticas (EPSTEIN; ROBERTSON, 2015, p. E4.512).

Para enfatizar a notável importância da ordenação de links como resultados de uma busca digital, é útil destacar alguns dos dados usados pelos próprios pesquisadores. Note-se, ainda, como o elemento da confiança aparece novamente. Vale considerarmos as palavras dos autores à luz da queda de fidedignidade dos mesmos mecanismos digitais, já vista aqui, em anos recentes — esta análise usa dados de 2014 (ibid.) .

Uma análise recente de cerca de 300 milhões de cliques em um mecanismo de pesquisa descobriu que 91,5% desses cliques estavam na primeira página dos resultados de pesquisa, com 32,5% no primeiro resultado e 17,6% no segundo. O estudo também relatou que o item inferior na primeira página de resultados atraiu 140% mais cliques do que o primeiro item na segunda página. Esses fenômenos ocorrem aparentemente porque as pessoas confiam nas empresas de busca para atribuir classificações mais altas aos resultados mais adequados às suas necessidades [...] (ibid.).

O estudo original sobre o SEME parte dos dados de cinco experimentos em dois países, com 4.556 pessoas: EUA e Índia. Um dos experimentos realizados na Índia teve a oportunidade de ser realizado em meio a um processo eleitoral real, em 2014. Todos os testes foram duplo-cego, randomizados, controlados para diversos detalhes e com algumas replicações (ibid., p. E4.512 e E4.516). Os autores encontraram que a mera manipulação dos resultados de buscas digitais pode produzir mudanças importantes nas preferências de votos indecisos. Mesmo os que perceberam o viés (intencional, produzido para o experimento) do mecanismo de busca adulterado tiveram seus votos indecisos manipulados consideravelmente (ibid., p. E4.512).

No experimento nacional feito nos EUA, com uma amostra de 2.100 eleitores indecisos, o poder de manipulação de voto entre os que não reconheceram o viés do mecanismo de busca foi de 36,3%. Os indecisos que notaram a orientação do mecanismo de busca tiveram seus votos guiados em maior intensidade: 45% (ibid., p. E4.516). Os pesquisadores acreditam que isso pode ser explicado pela inclinação — maior à época — que as pessoas tinham de levar ainda mais em consideração os resultados de uma busca online.

A partir de cálculos propositadamente modestos acerca do SEME nos cinco experimentos, Epstein e Robertson concluíram que não seria difícil influenciar ao menos 20% dos votos de cidadãos indecisos em um processo eleitoral: “Nossa investigação sugere que, com rankings otimizados e direcionados, um poder de manipulação de voto de pelo menos 20% deve ser relativamente fácil de alcançar em eleições reais” (ibid., p. E4.520). Se os autores estiverem corretos, seus achados são extremamente relevantes. Em particular, para o cenário da confiança mundo afora — nas big techs e instituições em geral, pois a própria democracia estaria, em teoria, sob risco de manipulação por entes privados. Como Epstein e Robertson sublinham, muitos processos eleitorais são definidos por diferenças inferiores a 20%: “Cinquenta por cento das eleições presidenciais dos EUA foram vencidas por margens de votos inferiores a 7,6% [...] Em eleições acirradas, eleitores indecisos podem fazer toda a diferença [...]” (ibid., p. E4.518).

Em segundo estudo sobre o SEME, em 2017, Epstein e alguns colegas apresentaram três novos experimentos com 3.600 pessoas em 39 países (EPSTEIN *et al.*, 2017, p. 1). A intenção foi, novamente, avaliar o efeito que a manipulação dos resultados em mecanismos de busca pode ter sobre eleitores indecisos. Desta vez, porém, os pesquisadores também usaram “alertas de viés” visualmente mais agressivos dentro do próprio mecanismo de busca falso utilizado no experimento. Resultados: 39% dos indecisos que não foram avisados (ou não perceberam) o viés do mecanismo de busca falso mudaram de voto do modo pretendido pelos pesquisadores (ibid., p. 2). Quando foi dado um aviso discreto sobre o possível viés do mecanismo, a efetividade da manipulação caiu para 22,1%; e um alerta detalhado e gráfico fez a eficiência do SEME descer para 13,8% (ibid., p. 3).

Na conclusão do estudo de 2017, os autores admitem a complexidade de determinar o que seria viés político de um mecanismo de busca. O esforço teria de ser feito caso a caso, de acordo com cada eleição e contexto nacional ou local. De modo mais concreto, Epstein e pares sugerem a criação de uma extensão para navegadores de Internet. Tal extensão poderia, de forma automatizada e em tempo real, alertar o usuário para possíveis vieses de um mecanismo de busca (ibid., p. 13). Neste caso, teríamos uma briga entre algoritmos: o do mecanismo de

busca que, supostamente, tenta manipular o internauta, contra o da extensão que alerta e previne contra o viés da outra máquina.

No ano de 2019, Epstein concedeu um depoimento ao Congresso dos EUA. O psicólogo afirmou que o Google, por meio da manipulação dos algoritmos, teria mudado ao menos 2,6 milhões de votos indecisos em favor de Hillary Clinton (DR. ROBERT..., 2019; EPSTEIN, 2022, p. 6) nas eleições presidenciais de 2016. Para se esquivar das críticas mais rasteiras a seus estudos, Epstein declarou ser politicamente de esquerda, além de apoiador e doador há décadas do Partido Democrata, o que é bastante público (ibid.).

O próprio Epstein ratifica o forte viés político do Google, notado aqui, por exemplo, a partir do histórico de doações políticas desde as big techs. A realidade sobre o Google foi reforçada em 2018, quando veio à tona um vídeo de encontro interno com dezenas de funcionários de médio e alto níveis registrado pouco após a vitória de Donald Trump, em 2016. O clima era pesaroso. Logo no início do vídeo, um dos cofundadores do Google, Sergey Brin, revela que “a maioria das pessoas aqui está chateada e triste” (BOKHARI, 2018b). Brin destaca que a eleição de Trump o “ofende profundamente” e que entra em “conflito com muitos dos valores do Google” (ibid.). Neste mesmo encontro, o CEO da Alphabet/Google Sundar Pichai também fala de usar algoritmos para “combater desinformação”. Em certo momento, várias pessoas se abraçam para tentar elevar a moral do grupo (ibid.). De volta a Epstein, vamos a um trecho de livro online regularmente atualizado pelo autor. Apesar de concordar politicamente com o Google, associado por ele ao termo *liberal* (EUA), o cientista prioriza outros princípios.

Não sou conservador e não estou escrevendo este ensaio para promover uma agenda política. Se [isto importa] alguma coisa, eu me inclino politicamente para a esquerda, então eu deveria estar aplaudindo o Google e as outras big techs por seu recente apoio a candidatos e causas *liberais* [EUA]. Mas não posso aplaudir, porque pesquisas rigorosas que venho realizando desde 2013 me mostraram o quão perigosas essas empresas são — Google-e-a-Gangue, como as chamo (EPSTEIN, 2022, p. 3; observações minhas).

O psicólogo destaca, com preocupação, outro vídeo interno vazado do Google em 2018. Seu título: *The Selfish Ledger*, algo como “O livro egoísta”, em provável referência ao livro “O gene egoísta”, do biólogo Richard Dawkins, publicado em 1976. No vídeo, a empresa aborda a ideia de “ressequenciar o comportamento humano” de forma a “refletir os valores do Google” (EPSTEIN, 2022, p. 3). Nas eleições presidenciais dos EUA em 2020, Epstein realizou um monitoramento extenso de mecanismos de busca e redes digitais para avaliar a influência de algoritmos. Ao fim do mesmo ano, o autor concedeu entrevista em vídeo para comentar a iniciativa. O pesquisador contratou, por exemplo, 733 agentes de campo em diversos estados

do país e de variadas posições políticas (JEKIELEK, 2020). Poucos dias antes da eleição, em outubro de 2020, 100% dos seus agentes de inclinação *liberal* (EUA) receberam os alertas do Google para que fossem votar — o voto nos EUA é opcional. Entre os mais conservadores, nenhum recebeu o aviso. O desconforto de Epstein em falar de porcentagens como 100% e 0% é nítido, pois parecem números inacreditáveis (ibid.).

Segundo o autor, este duplo padrão seguiu por ao menos quatro dias. Então, o pesquisador começou a vir a público para expor o fato. Um artigo de Epstein que seria publicado no site do NY Post foi removido pela própria mídia — o psicólogo informa que o jornal obtém cerca de 32% de seu tráfego online a partir do Google (ibid.). Mas outra coisa aconteceu: “A partir da meia-noite de 29 de outubro, todos os nossos agentes de campo começaram a receber o aviso lembrando para votar na página inicial do Google, o que continuou até as eleições em 3 de novembro” (ibid.). Epstein concluiu a entrevista à época prevendo a possibilidade da manipulação algorítmica de votos nas eleições presidenciais dos EUA em 2020 a partir de estudos anteriores. O autor destaca o que vê como sério risco para a democracia, que poderia ser, a partir de seus achados, de fato controlada por big techs. Se Epstein estiver correto, tudo isto tem graves implicações para a confiança na sociedade em vários níveis.

Estamos falando sobre possibilidades [...]. Se algumas das empresas do Vale do Silício [...] estiverem descaradamente empurrando votos na mesma direção [...], isto pode mudar facilmente nessas eleições [de 2020] 15 milhões de votos. O que significa que eles efetivamente decidem quem será o próximo presidente. Eu mesmo tenho tendência política à esquerda e acho ótimo que apoiem causas de que eu e minha família gostamos. Mas coloco democracia e eleições livres e justas, e nosso país, à frente de quaisquer preferências pessoais [...]. Se permitirmos companhias como o Google controlar os resultados de nossas eleições, não temos democracia nenhuma (JEKIELEK, 2020; observação minha).

Epstein ainda argumenta que a questão central não é o Google (ou outra big tech) controlar eleições para este ou aquele grupo político; o que importa é o fato de a democracia estar nas mãos, segundo o psicólogo, de interesses privados, que nunca receberam votos. O pesquisador aponta, por exemplo, que em Cuba o Google estaria ao lado da direita, pois o Partido Comunista de Cuba não veria com bons olhos a empresa. Por outro lado, diz Epstein, o Google teria feito parceria com o Partido Comunista na China para ajudar o governo local a controlar sua população. Isto significa, a partir do autor, que simplesmente não podemos confiar em empresas para gerenciar nossas democracias (ibid.). Por extensão, se não pudermos confiar em gestores que agem sem votos dos cidadãos de um país, isto poderia mesmo explicar a parte da crise de confiança que alcança burocracias supranacionais, como UE, FEM e ONU. Esta já seria outra discussão: sobre o globalismo. Em junho de 2022, a *Wikipedia* (internacional)

admite significados concretos e reais para *globalism*, mas também inclui seção sobre seu alegado uso como teoria da conspiração antissemita da direita e extrema direita (GLOBALISM, 2022).

Ainda no caso da eleição presidencial dos EUA em 2020, o trabalho de Epstein e seus colegas foi aparentemente confirmado, ao menos em parte, por trechos de uma matéria da revista TIME em fevereiro de 2021, pós-pleito: "De certa forma, Trump estava certo. Houve uma conspiração se desenrolando nos bastidores [...]. Ambas as surpresas foram o resultado de uma aliança informal entre ativistas de esquerda e titãs empresariais" (BALL, 2021). A revista enfatiza o papel fundamental dos gigantes digitais: "[...] uma cabala bem financiada de pessoas poderosas, abrangendo setores e ideologias, trabalhando juntas nos bastidores para influenciar percepções, mudar regras e leis, orientar a cobertura da mídia e controlar o fluxo de informações" (ibid.).

Vale buscar algumas reações aos estudos de Epstein e de seus pares. Ainda em 2015, por exemplo, o Google se manifestou sobre tais pesquisas: negou qualquer influência e desmereceu o trabalho do psicólogo. O texto foi assinado por Amit Singhal, então vice-presidente sênior e líder do time responsável pelo mecanismo de busca do Google por 15 anos.

Não há absolutamente nenhuma verdade na hipótese de Epstein de que o Google poderia trabalhar secretamente para influenciar os resultados das eleições. O Google nunca reclassificou os resultados de pesquisa em qualquer tópico (incluindo eleições) para manipular o sentimento do usuário. Além disso, não fazemos nenhum ajuste de classificação específico para eleições ou candidatos políticos. Desde o início, nossa abordagem de pesquisa tem sido fornecer as respostas e resultados mais relevantes para nossos usuários, e isso prejudicaria a confiança das pessoas em nossos resultados e em nossa empresa se mudássemos de rumo (SINGHAL, 2015).

No final de 2018, Sundar Pichai foi chamado para depor diante do Congresso dos EUA — sob juramento que o penalizaria, no caso de mentir. O CEO da Alphabet/Google reforçou os pontos de Singhal ao negar qualquer viés do Google; ainda, desmereceu o trabalho de Epstein e pares, criticando sua metodologia (HALPER, 2019).

Em âmbito acadêmico, até meados de 2022, não parecem existir muitas reações às pesquisas de Epstein e seus colegas. Em uma dessas manifestações, a cientista computacional Katharina Zweig, ainda em 2017, escreveu um *working paper* em que admite haver evidências para um SEME (efeitos a partir da manipulação algorítmica de mecanismos de busca). No entanto, segundo Zweig, os números não seriam tão fartos quanto os alegados por Epstein e pares (ZWEIG, 2017). A cientista acredita, a partir de cálculos feitos de formas diferentes, que o SEME ficaria entre 2% e 4% (ibid.) — no lugar de valores entre 20% e até acima de 40%

encontrados por Epstein e pares. Zweig, mesmo assim, revela: “Este ainda é um efeito importante, especialmente para eleições que são tão próximas quanto as muitas vezes vistas nos EUA, mas menos preocupantes para países europeus com múltiplos partidos” (ibid.).

Outro estudo, publicado em 2021, analisa o impacto da manipulação de algoritmos sobre decisões políticas e românticas. Esta pesquisa faz referência ao trabalho de Epstein e colegas, mas sem crítica em nenhum sentido: apenas destaca como usam o viés de primazia (AGUDO; MATUTE, 2021, p. 14). Em livro de 2018 que logo abordaremos com mais atenção, a pesquisadora de raça e tecnologia Safiya Noble apenas destaca o risco associado aos resultados de Epstein e pares, enfatizando a possível ameaça democrática por parte de big techs sem regulação estatal (NOBLE, 2018, p. 52–53). Seria interessante para academia e sociedade em geral, por seus possíveis impactos sobre democracia e confiança, ver mais estudos a partir da obra de Epstein e de seus pares.

10.3. Wikipédia: o exemplo da maior enciclopédia da História e algumas questões epistemológicas

Um caso importante que reúne algoritmos, mudanças sobre fluxo de informações e teoria do conhecimento em ambientes digitais é o da Wikipédia. Esta é a enciclopédia — não apenas digital — maior da História e mais importante da atualidade, criada em 2001 por Jimmy Wales e Larry Sanger. Em 2006, a Wikipédia se tornou uma marca e passou a ser administrada pela organização sem fins lucrativos Wikimedia. Por um lado, é uma enciclopédia extremamente útil para milhões de pessoas mundo afora. A média mensal de acessos, somente a páginas da Wikipédia internacional (em inglês) no ano de 2021, é de aproximadamente 9,3 bilhões (WIKIMEDIA, 2022). Por outro lado, também por números como este, a Wikipédia pode ser compreendida como uma das principais arenas do que é, por vezes, chamado de guerra cultural — que é, também, política.

Isto fica mais evidente por meio de esforços organizados para editar intensamente a enciclopédia, chamados por vezes de edit-a-thons — algo como “maratonas de edição” da Wikipédia. Com frequência, há atenção especial à modificação de verbetes de teor político e, entre estes, os de caráter identitário. É o caso das edit-a-thons Art+Activism, de 2020, na Universidade de Nova Iorque; BIPOC in the Built, de 2021, na Universidade de Yale; e Art+Feminism, de 2022, na Universidade da Colúmbia Britânica (ZARRILO, 2020; YALE, 2021; BELKIN, 2022). Não é difícil inferir que, de certa forma, os grupos mais interessados em editar a Wikipédia acabam por afetar de modo mais notável a percepção de mundo de

milhões de pessoas. Em tempo, por efeito cumulativo, tal influência sobre pensamentos — e ações — merece, ao menos, consideração.

Em um exemplo no Brasil, a própria Wikipédia realizou, a partir de março de 2022, evento chamado “Projeto Mais Teoria da História na Wiki”. Foram quatro grupos contemplados — três dos quais, os que abordamos em capítulos anteriores: mulheres, LGBTQIAP+, negres e etnias indígenas (WIKIPÉDIA, 2022b). A intenção foi estimular a participação destes grupos para preencher e editar verbetes na Wikipédia, “[...] atuando especialmente na edição de temas relacionados aos estudos de gênero, de sexualidade, de raça e à *epistemologia do Sul Global*” (ibid.; ênfases minhas), com algumas premiações em dinheiro.

Na aba do evento dedicada às mulheres, a enciclopédia digital usa seus dados de 2011, a partir dos quais “[...] menos de 10% dos editores da Wikipédia se identificavam como mulheres” (ibid.), e alega o risco de “viés de gênero” e até de “invisibilidade” pela falta de representação feminina (ibid.). É interessante notar que, além de contemplados os principais grupos abordados aqui, a enciclopédia usa, por exemplo, “[...] editores da Wikipédia *se identificavam* como mulheres”, linguagem altamente subjetivista; e “negres”, de gênero neutro (ibid.; ênfases minhas). Isto reforça a adoção das agendas identitárias até sua dimensão linguística e vocabular pela principal enciclopédia do mundo.

A Wikipédia se tornou referência de considerável autoridade para jornalistas — e, mesmo para acadêmicos, é um ponto de partida comumente escolhido. Apenas isto já coloca a enciclopédia em um posto singular quanto a estudos voltados para a origem de informações e teoria do conhecimento. O filósofo Pierre Lévy percebeu isto em 2013, quando orientou dissertação sobre a epistemologia da Wikipédia:

A Wikipédia é um dos sites mais consultados da Internet e é o primeiro lugar onde jornalistas, estudantes e professores vão para encontrar informações básicas sobre qualquer assunto. Isso significa que qualquer viés epistemológico na Wikipédia tem mais influência na mente do público contemporâneo do que aqueles exercidos pelos meios de comunicação. Uma influência mais profunda, de fato, porque a Wikipédia não é apenas sobre fatos, notícias ou eventos, mas também sobre a estrutura básica do conhecimento (LÉVY, 2013).

O trabalho orientado por Lévy foi publicado pelo comunicólogo Steve Jankowski no mesmo ano. O pesquisador notou, à época, como o uso crescente da Wikipédia, para além da epistemologia, já se relacionava à questão da confiabilidade. Jankowski aponta, por exemplo, como a Wikipédia teria, a princípio, aparentemente se baseado na realocação da confiabilidade em especialistas (tipicamente, acadêmicos) para a comunidade geral de colaboradores do site (JANKOWSKI, 2013, p. 25). Tal movimento subverteria a tendência tradicional credencialista

e de valorização de experts, criando uma equivalência em autoridade epistêmica entre todos os contribuintes (ibid., p. 26). No entanto, mesmo em 2013 (e provavelmente antes) já havia uma hierarquia interna na Wikipédia, de forma que administradores do site eram eleitos por editores registrados e outras pessoas ligadas à enciclopédia. No fim das contas, revela Jankowski, a Wikipédia, para ser considerada uma enciclopédia legítima, precisa reter a autoridade dos especialistas por meio de citações — ainda que a edição passe por contribuintes ordinários:

Por causa da prática da citação, apenas o conhecimento que pode ser verificado por meio de fontes confiáveis tem chance de permanecer na página do projeto de um artigo. Por causa desses fatos, a Wikipédia não escapou da autoridade do especialista, mas, inversamente, depositou confiança explícita neles (ibid., p. 121).

Na conclusão de seu trabalho, o comunicólogo indica que o enciclopedismo, como realizado ao longo de muitos séculos, trata de paixão por conhecimento, tenacidade, inovação e colaboração. No entanto, “[...] no contexto da sociedade em rede, os conflitos entre enciclopedismo e wiki acabam por colocar alguns problemas muito reais para a sustentabilidade da Wikipédia como fonte de conhecimento no século XXI” (ibid., p. 147). Jankowski mostra preocupação com a função dos experts dentro do novo paradigma tecnológico e social de “valores flexíveis e colaborativos” da sociedade em rede (ibid.). O autor acredita que a Wikipédia precisa transcender o enciclopedismo tradicional, inclusive a ideia “estática” de verdade, e abraçar novos caminhos epistemológicos, em consonância com a sociedade em rede. É interessante considerar a posição do pesquisador, ainda, dentro do contexto da pós-modernidade e de suas peculiaridades e tendências.

Dito isso, manter uma perspectiva de que o conhecimento continua tendo uma verdade estática e singular carece do espírito da sociedade em rede. As consequências dessa afirmação é que a Wikipédia acabará perdendo sua relevância social se permitir que os valores enciclopédicos prevaleçam sobre as condições epistemológicas. Se essa previsão deve ser evitada, então a Wikipédia precisa revigorar seu compromisso com os valores wiki, para julgar o conhecimento, como explica Lévy, *não por sua verdade, mas por sua reflexividade* [...] (ibid., p. 148; ênfases minhas).

As possibilidades sobre este tema — epistemologia da Wikipédia — são abundantes; merecem, certamente, estudos mais específicos do que este pretende ser. O que nos interessa aqui é, ao menos, iniciar uma avaliação do possível impacto epistemológico da Wikipédia sobre a fragmentação de narrativas no contexto dos identitarismos, da crise de confiança e da inteligência artificial. A IA é admitidamente um pouco menos obviamente relevante, neste exemplo da Wikipédia, se comparada aos casos estudados do blockchain, deepfake e algoritmos de redes e mecanismos de busca. Mesmo assim, não se pode ignorar que a Wikipédia usa

algoritmos para rotinas internas e de hierarquização de editores. Ainda, a enciclopédia está em constante cruzamento com redes digitais e mecanismos de busca que divulgam seus links — e estes, por sua vez, utilizam algoritmos de forma mais pronunciada e importante. Portanto, mesmo indiretamente, a Wikipédia está profundamente conectada aos algoritmos e é muito afetada por eles. Vale elaborar um pouco este contexto em três parágrafos.

É importante destacar a conexão, por exemplo, entre a Wikipédia e o mecanismo de busca do Google, cuja parceria se aprofundou depois de 2021. A depender do que é pesquisado no Google, o usuário vai obter, ao lado direito, uma caixa diretamente com resultados que referenciam a Wikipédia (por vezes, em meio a anúncios). Por exemplo: em maio de 2022, na versão brasileira do mecanismo de busca, se você pesquisar por “bolo de chocolate” no Google, obterá uma caixa de contexto com informações da Wikipédia internacional. Algo similar será encontrado em caso de pesquisa por “Schopenhauer”; ou mesmo frases e perguntas completas como “O que é etimologia?”, que ocasiona o aparecimento de uma caixa contextual da Wikipédia sobre *etymology*.

O YouTube, adquirido pelo Google em 2006, também conta, em certos temas, com caixas contextuais de informação desde 2018. Um dos colaboradores é a Wikipédia, que, segundo a própria enciclopédia, firmou esta parceria com o Google/YouTube para “combater a desinformação” (WIKIPEDIA, 2022a). Tais painéis informativos foram usados, em particular, nas eleições presidenciais dos EUA em 2020 e durante a pandemia de Covid-19 (ibid.). É adequado imaginar que a presença dessas caixas de contextualização, a exemplo dos algoritmos, tenha por efeito (mesmo que não por objetivo) guiar a percepção das pessoas e modificar suas visões sobre certos assuntos — e, talvez, ações.

Vale ressaltar que o Twitter utiliza mecanismo similar desde 2019. As denominadas etiquetas de contexto podem aparecer juntamente dos tuítes de usuários da rede para indicar possível desinformação — de acordo com os critérios do Twitter e de seus parceiros. Novamente, a intenção é redirecionar a percepção e, portanto, as ideias dos internautas. Seja ou não intencional, é razoável imaginar que ações derivadas daquelas ideias também podem ser afetadas. Por fim, mesmo o aplicativo Word, da Microsoft, um dos mais populares editores de texto do mundo, tem função integrada que facilita a um usuário obter informações na Wikipédia para seu texto.

Se o caminho aberto por Jankowski, sob Lévy, é indicativo razoável, então a Wikipédia seria realmente a enciclopédia mais apropriada ao contexto contemporâneo. A verdade “estática e singular” (JANKOWSKI, 2013, p. 147) do enciclopedismo tradicional não seria, agora, tão desejável. De fato, conforme vimos, a verdade seria menos importante do que a reflexividade

(ibid., p. 148), ou seja, a capacidade de provocar reflexões naqueles que buscam a enciclopédia. Se considerarmos capítulos anteriores deste trabalho e olharmos para os caminhos da filosofia da verdade do modernismo à pós-modernidade, bem como para as tendências de fragmentação e relativização de princípios, as coisas parecem encaixar-se. A Wikipédia se revela, de fato, a enciclopédia pós-modernista e digital por excelência.

A questão central aqui, como pano de fundo, é avaliar se Wikipédia é confiável — algo diretamente articulado às ideias de precisão e verdade, no caso de uma enciclopédia. Conforme visto, Jankowski pareceu, em 2013, não se apegar tanto à verdade, priorizando reflexões e multiplicidade de posições. Ainda antes, em 2008, o filósofo especializado em epistemologia Don Fallis escreveu artigo sobre o mesmo tema. Fallis demonstra que um dos problemas para a análise da questão é que, tradicionalmente, as enciclopédias eram avaliadas de acordo com, por exemplo, a epistemologia dos testemunhos; a epistemologia social; e a teoria sobre valor epistêmico (FALLIS, 2008, p. 1.663). O filósofo sublinha ainda que, historicamente, a epistemologia seria consideravelmente “individualista”. A Wikipédia, porém, vai além desses parâmetros (ibid.). Segue Fallis: “No entanto, observe que, como a epistemologia não abordou realmente a questão da colaboração em massa, uma avaliação epistêmica da Wikipédia exigirá uma extensão, e não apenas uma aplicação, da pesquisa epistemológica existente” (ibid.).

Fallis aprecia a ideia de “sabedoria das multidões” (*wisdom of the crowds*; ibid., p. 1.670), mas compreende, a partir do jornalista James Surowiecki, que “[...] não é qualquer grande grupo de pessoas que será confiável em qualquer questão. Para ser sábio, um grupo deve ter certas propriedades. [...] deve ser grande, independente e diverso” (ibid.). O epistemólogo realça, assim, que há preocupações legítimas sobre a confiabilidade da Wikipédia, já que, com algumas formalidades cumpridas, qualquer um pode editá-la (ibid., p. 1.672). No entanto, diz o pesquisador, “[...] a evidência empírica sugere que a Wikipedia é bastante confiável (especialmente em comparação com as fontes de informação que são facilmente acessíveis)” (ibid.). Além disso, afirma Fallis, a Wikipédia teria uma série de outras “virtudes epistêmicas”: poder, velocidade e fecundidade. O filósofo acredita que estas “superam qualquer deficiência em termos de confiabilidade” (ibid.).

Em obra muito mais recente sobre o tema, a professora Amy Bruckman, estudiosa de comunidades online, faz uma pergunta direta no título de seu livro: *Should You Believe Wikipedia?* (2022; “Você deveria acreditar na Wikipédia?”). Bruckman afirma, compreensivelmente, que a resposta não é direta, simples ou fácil (BRUCKMAN, 2022, p. 220). Sobre a ideia de verdade objetiva, a pesquisadora entende que podemos ter acesso apenas indireto a ela. Portanto, a partir de uma perspectiva construtivista — a autora cita Bruno Latour

e Steve Woogar (ibid., p. 75) —, a verdade seria socialmente construída (ibid., p. 76). Neste sentido, o mecanismo principal, por exemplo na Wikipédia, seria o *peer review* — a revisão por pares, similar ao meio acadêmico.

A pesquisadora considera, assim, que a revisão por pares dentro da Wikipédia seria suficientemente confiável — e, mais ainda, em páginas populares. Vale o esclarecimento: as páginas mais editadas da Wikipédia seriam as mais confiáveis, segundo Bruckman, exatamente porque passaram por mais pessoas, revisões e depurações (BRUCKMAN, 2022, p. 220); algo similar foi sugerido por Fallis (2008, p. 1.669–1.670). A pesquisadora compreende, pois, que a partir da revisão por pares seria possível chegar mais perto da verdade — que, a exemplo do conhecimento na Wikipédia, é socialmente construída: “Em um sentido profundo, o que todos nós concordamos que é verdade é o que é literalmente verdade — pelo menos por enquanto. O que concordamos coletivamente que é a verdade importa” (BRUCKMAN, 2022, p. 218).

Note-se, também, a importante ideia de consenso, ou o “processo de criar consenso social” (ibid., p. 75). Em alguns casos, consenso que se supõe científico — conforme os padrões e peculiaridades da Wikipédia. Ainda, vale considerar que, nestes termos, a verdade (e o consenso) pode bem ser afetada ou mesmo determinada por aquilo que o grupo ou parcela da população mais dedicado a editar a Wikipédia definir. Isto, apesar dos mecanismos de controle de qualidade existentes na enciclopédia — que também são, em boa parte, geridos por pessoas, potencialmente propensas a quaisquer inclinações.

Até certo ponto, há algumas semelhanças entre as posições de Bruckman e Fallis (também citado pela autora); o epistemólogo, porém, grifa certas propriedades que seriam necessárias ao grupo de revisores. Em destaque, como vimos, a importância da diversidade de ideias entre editores da Wikipédia: “[...] os exemplos da sabedoria das multidões normalmente envolvem um grande número de indivíduos diversos que trazem diferentes perspectivas e conhecimentos para o problema; no entanto, não está claro o quão diversos os contribuidores da Wikipédia realmente são” (FALLIS, 2008, p. 1.670). Este ponto, marcado aqui, sobre o quão diversa a respeito de ideias é a maioria dos que editam a Wikipédia será resgatado um pouco adiante. A mesma reflexão pode ser estendida àqueles que têm algum poder sobre os que editam (ou tentam editar) a Wikipédia.

De volta a Bruckman, a autora reforça a ideia de que há uma crescente polarização (como definida anteriormente), que vê conectada às tecnologias da Internet (BRUCKMAN, 2022, p. 102). Também admite a possibilidade de formação de câmaras de eco (*echo chambers*) na Web, mas não as associa necessariamente a algo ruim, embora seja frequentemente o caso (ibid., p. 99–101). A autora valoriza a ideia de comunidades para discussões sobre assuntos

políticos que estimulem a diversidade de ideias, como o NeutralPolitics, no Reddit — site com inúmeros fóruns de discussão (ibid., p. 102). No entanto, nunca parece tocar na questão específica da possibilidade de viés político nas páginas da própria Wikipédia. Esta se relaciona, como já indicado, à diversidade de pensamento dos editores da mesma enciclopédia digital. Por fim, Bruckman, que admite não ser especializada em epistemologia (ibid., p. XII), faz referências casuais a um dos fundadores da Wikipédia: Larry Sanger — mas não se aprofunda em seu perfil ou ideias. Veremos porque isto importa um pouco em algumas linhas.

Vale perguntar novamente: a Wikipédia é confiável? Já está evidente que é impossível ter uma resposta direta a esse respeito por conta da complexidade sempre mutante desta enciclopédia. Mas isto não impede esforços neste sentido, como a tentativa de lapidar a questão e refiná-la até algo mais claro. Diante do que vimos nos capítulos anteriores — e até aqui, nesta parte final — pode ser mais útil rachar a pergunta em duas, sob a consideração da enciclopédia digital como fonte de pesquisa. 1) A Wikipédia é suficientemente equilibrada e confiável para verbetes e assuntos estritamente ou quase que exclusivamente técnico-científicos, artísticos e/ou históricos? E 2) a Wikipédia é suficientemente equilibrada e confiável para verbetes e assuntos com tons políticos de alguma relevância, modestos que sejam? Vamos deixar de lado a complexidade de “suficientemente” no contexto dado e apenas admiti-lo como um advérbio de modo que caracteriza um grau aceitável de qualidade e precisão.

É interessante ver como as duas perguntas podem ter alguma intersecção. Mas a segunda questão é mais importante aqui — e se sobrepõe à primeira, em caso de dúvida. Se a resposta à segunda questão for positiva, é uma excelente notícia para a sociedade. Se não for o caso, entretanto, o dano potencial, sobretudo por efeito cumulativo e de multiplicação via repetição midiática — e mesmo acadêmica — ao longo dos anos é grave. Neste último caso, a Wikipédia poderia criar e reforçar percepções distorcidas, sugerir e ratificar falsos consensos — inclusive, científicos — e, em tempo, criar pseudorealidades. Na situação considerada da Wikipédia apresentar supostos consensos científicos, estes podem ser ainda mais preocupantes quando há elementos políticos relevantes em seu entorno. Com a reformulação em duas perguntas sobre a confiabilidade da Wikipédia em mente, vamos acrescentar uma última perspectiva, bem singular, sobre a enciclopédia.

Larry Sanger é cofundador da Wikipédia com Jimmy Wales — disto, já sabemos. Wales é empresário, webmaster e lida com finanças. Por sua vez, Sanger é doutor em Filosofia e especializado em epistemologia. Infelizmente, Bruckman menciona Sanger algumas vezes em seu livro de 2022; mas não registra sua formação, nem busca as palavras do epistemólogo sobre a enciclopédia que ajudou a fundar. Fallis chega a mencionar, apenas brevemente, que Sanger

estaria (à época do artigo) trabalhando em uma alternativa mais confiável do que a Wikipédia (FALLIS, 2008, p. 1.671). E Jankowski traz algumas poucas considerações mais técnicas de Sanger (JANKOWSKI, 2013, p. 26, 106 e 121). De fato, Sanger está posicionado de forma única, como, ao mesmo tempo, um dos fundadores da enciclopédia e filósofo especialista em epistemologia.

Sanger se demitiu da Wikipédia em outubro de 2002 (SANGER, 2020a, l. 520; LARRY, 2022), em meio a atritos entre o filósofo e Wales a respeito dos princípios que guiariam a enciclopédia. Mais precisamente, o motivo de Sanger para sair da Wikipédia foi sua percepção de um viés político cada vez mais pronunciado e particular em operação nas páginas da enciclopédia (WIKIPEDIA..., 2021; SANGER, 2020b). O epistemólogo, que mantém um site com diversos artigos, entende que a Wikipédia sofre há anos com a falta de diversidade intelectual e descaso quanto a uma política de neutralidade (WIKIPEDIA..., 2021). Se uma fonte de informação popular estiver contaminada, tudo o que brota daquele ponto em diante tende a estar; e, por efeito cumulativo, ao longo do tempo, o dano seria maior ainda. No artigo *Wikipedia Is Badly Biased* (“A Wikipédia é muito tendenciosa”), de 2020, o filósofo afirma:

A Wikipédia não tem mais uma política de neutralidade efetiva. Há uma política reescrita, mas endossa a mentira totalmente falida de que os jornalistas devem evitar o que chamam de “equilíbrio falso” [*false balance*]. A noção de que devemos evitar o “equilíbrio falso” é diretamente contraditória à política original de neutralidade. Como resultado, mesmo enquanto os jornalistas se voltam para a opinião e o ativismo, a Wikipedia agora divulga pontos de vista controversos sobre política, religião e ciência (SANGER, 2020b).

O que Sanger chama de controverso é refinado pelo autor com alguns casos no mesmo artigo. No entanto, a natureza da própria Wikipédia é tal que seus editores já reagiram às críticas de Sanger no texto de 2020 e mudaram a enciclopédia. Assim, ficam inválidos certos pontos mais diretos — embora a acusação subjacente ainda possa ter sustentação, pois continuaria a ocorrer de muitas outras formas e em muitas outras páginas da Wikipédia. Tais críticas revelam, em teoria, o tratamento muito diferente dado a figuras como Obama, Joe Biden e Donald Trump pelas páginas da enciclopédia — sobretudo, em relação a polêmicas e escândalos (ibid.).

O autor também lista questões como a adoção de crianças por casais LGBT: quando seu artigo foi redigido, a Wikipédia só trazia uma lista de argumentos a favor (LGBT, 2020). Note-se que só é possível provar isto por meio do uso da já referida “máquina do tempo” da Web, o Wayback Machine. Em junho de 2022, após a página ser modificada, a mesma traz argumentos a favor (mais numerosos); e alguns poucos contra a adoção por casais LGBT (LGBT, 2022).

Sanger ainda lista outros exemplos de verbetes ou assuntos que sofreriam com falta de neutralidade na Wikipédia: cristianismo, aquecimento global e aborto (SANGER, 2020b).

Neste momento, vale trazer um exemplo brasileiro das mudanças acentuadas que o mesmo verbete pode ter em alguns anos na Wikipédia. É óbvio que a própria natureza da enciclopédia digital é mutante. Supostamente, de mudanças na direção de um refinamento, de uma evolução do que seria — de acordo com alguns critérios vistos aqui — mais preciso, diverso quanto a pontos de vista e, portanto, confiável. A expressão em questão é “marxismo cultural”, que passou a integrar a guerra política mais rasteira (e não só no Brasil): é arremessada casualmente ou ridicularizada de parte a parte. E a Wikipédia, como já mencionado, virou uma arena central na guerra cultural e política contemporânea.

O termo apareceu aqui em capítulo anterior, a partir do livro *Cultural Marxism in Postwar Britain* (“Marxismo cultural no pós-guerra britânico”), obra publicada em 1997 pelo historiador — de ascendência judaica e não direitista — Dennis Dworkin. Em 2007, o crítico literário e teórico marxista Fredric Jameson também lançou, ao lado do filósofo Ian Buchanan, o livro *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism* (“Jameson sobre Jameson: conversas sobre marxismo cultural”).

Por fim, o livro *Baudelaire Contra Benjamin: A Critique of Politicized Aesthetics and Cultural Marxism* (“Baudelaire Contra Benjamin: Uma Crítica da Estética Politizada e do Marxismo Cultural”), de 2019, usa o mesmo termo no título. Os filósofos e autores Beibei Guan e Wayne Cristaudo admitem no prefácio que descobriram, perto de completar a obra, algo curioso sobre a expressão “marxismo cultural”. O termo teria virado uma espécie de conspiração antisemita da extrema direita, segundo a Wikipédia internacional (GUAN; CRISTAUDO, 2019; Prefácio, s. p.). Incomodados com a ideia, os filósofos citam a mera existência do livro de Jameson e Buchanan como fato que

[...] deve confirmar o que qualquer um que tenha observado sua evolução sabe: que o termo [marxismo cultural] não era originalmente um termo pejorativo, era puramente descritivo e foi usado de maneira bastante vaga para cobrir uma abordagem comum aos estudos literários e culturais do tipo iniciado pela teoria crítica na Escola de Frankfurt, mas também nos estudos literários marxistas britânicos como encontrados em Raymond Williams e seus alunos (ibid.; observação minha).

De volta ao Brasil, a mídia mainstream também abordou a questão em 2019. A Folha de S.Paulo, por exemplo, publicou matéria cujo título menciona “teoria conspiratória sobre marxismo cultural” trazida para o Brasil (MEIRELES, 2019). Ao mesmo tempo, o jornal incluiu, no décimo sétimo parágrafo do texto: “Não é mentira que exista uma tradição na esquerda que

trata da crítica dos valores da sociedade capitalista — ou que defende a disputa pelas instituições culturais” (ibid.). Em seguida, o texto cita Gramsci e Marcuse (ibid.). Dworkin também associa o que chama de marxismo cultural à Escola de Frankfurt e a Gramsci (DWORKIN, 1997, p. 4).

De modo a esclarecer e finalizar a questão por aqui, vamos comparar, em dois momentos, o verbete “marxismo cultural” na Wikipédia em português brasileiro: hoje, em junho de 2022; e em abril de 2014. Novamente, isto é possível com a ajuda do Wayback Machine. Na versão atual, a Wikipédia em português traz, logo no topo e com um grande selo que associa o termo diretamente a antissemitismo:

O marxismo cultural é uma teoria da conspiração antissemita de extrema direita que reivindica o marxismo ocidental como a base de alegados esforços acadêmicos e intelectuais contínuos para subverter a cultura ocidental. [...] A teoria da conspiração alega que uma elite de teóricos marxistas e intelectuais da Escola de Frankfurt estão a subverter a sociedade ocidental com uma guerra cultural que mina os valores cristãos do conservadorismo tradicionalista e promove os valores culturais do multiculturalismo e contracultura da década de 1960, política progressista e politicamente correta, falseada como política identitária criada pela teoria crítica (MARXISMO, 2022).

Neste registro contemporâneo, mais longo, o segundo parágrafo já faz referência a propaganda nazista. Apenas muito abaixo é possível encontrar um breve parágrafo sobre o “uso original acadêmico” da expressão (ibid.). No caso do mesmo verbete “marxismo cultural” em abril de 2014, a Wikipédia em português trazia a definição a seguir no topo. Não havia nenhuma referência a conspiração de direita ou a antissemitismo ao longo de todo o texto. Em 2014, existiam seções para a Escola de Frankfurt e teoria crítica; para a Escola de Birmingham e estudos culturais; e sobre os pensamentos de Marx, Lukács, Gramsci, Habermas, Horkheimer, Adorno e Marcuse, com menção a Jameson, Benjamin e outros:

Marxismo cultural refere-se em sentido estrito ao conjunto de ideias e ações de natureza marxista que aplica a teoria crítica da sociedade, desenvolvida pela Escola de Frankfurt, à análise das sociedades ocidentais, abordando temas como família, gênero, etnia e identidade cultural, além do papel da mídia, das artes plásticas, do teatro, do cinema e das instituições culturais da sociedade. Em sentido amplo também se refere aos desdobramentos do marxismo resultantes das ações realizadas com base naquela escola, bem como a série de movimentos originados a partir destas ideias (MARXISMO, 2014).

De volta a Sanger, o filósofo também escreveu longamente sobre a neutralidade — por exemplo, sua relação (e diferenças) com a objetividade e a importância de dedicar espaço semelhante para cada ponto de vista em uma enciclopédia, a depender do assunto (SANGER, 2015). O autor entende que, enquanto a objetividade está mais diretamente ligada a

racionalidade, método científico e epistemologia — ou seja, a um padrão de conhecimento —, a neutralidade seria um padrão de expressão e exposição (SANGER, 2020a, l. 1.245–1.262). Ainda: a objetividade se relaciona a um estado mental, enquanto a neutralidade seria um estilo de escrita (ibid.). Apesar de ambas terem importância, o epistemólogo se estende em definir a neutralidade, mais relevante aqui, assim:

Aqui está a ideia básica: se você é neutro, você não assume uma posição. Você apresenta todos os lados de forma justa e deixa seu leitor decidir qual é o correto. Um tópico em disputa é tratado de forma neutra se cada ponto de vista sobre ele não for afirmado, mas sim apresentado (1) com a maior simpatia possível, tendo em mente que outras visões concorrentes também devem ser representadas, e (2) com uma quantidade equitativa de espaço sendo atribuído a cada um, seja o que for (SANGER, 2020b).

O juízo do cofundador sobre a Wikipédia, consolidado ao longo dos anos até a atualidade, é que a enciclopédia, além de não ter uma política de neutralidade adequada, simplesmente não é confiável (WIKIPEDIA..., 2021; RICHARDSON, 2021). De forma mais específica, Sanger acredita que a Wikipédia teria virado uma mera propagadora das perspectivas do establishment — ou seja, das elites política, cultural e científica (ibid.; WIKIPEDIA..., 2021; LARRY..., 2021). Mas, para o epistemólogo, isto ocorre especialmente a partir um viés cultural e político que ele chama de “*liberal-left*” (ibid.) — grosso modo, esquerdista. Esta inclinação seria, em parte, consonante com elementos encontrados aqui sobre as big techs. Em entrevista concedida no ano de 2021, o filósofo afirmou:

A Wikipédia fez um esforço real por neutralidade, eu diria, em seus primeiros cinco anos. Então, bem, começou a deslizar longa e lentamente na direção do que eu chamaria de propaganda esquerdista [*leftist propaganda*]. É uma descrição dura para se colocar na Wikipédia, mas ao menos muitos dos artigos políticos são assim, agora. No entanto, isto é porque eles seguiram a mídia noticiosa — ao menos nos últimos dez, quinze anos. [...] Mais recentemente, se livraram de quase todas as fontes conservadoras para notícias em seus artigos [na Wikipédia]. Então, à medida que a mídia noticiosa tem se deslocado... francamente, o establishment tem se deslocado mais para a esquerda, o conteúdo da Wikipédia tem seguido o exemplo (LARRY..., 2021; observação minha).

Se admitirmos a posição de Sanger, cofundador do site e especialista em epistemologia, os problemas essenciais da Wikipédia somados ao ativismo (inclusive, de ordem identitária, desde a própria instituição) merecem reflexão. Especialmente porque, ao longo dos anos, tal conjuntura pode corromper a base epistêmica do site e a precisão de seus verbetes — bem como, eventualmente, sua confiabilidade. Deve-se lembrar que estamos cada vez mais dependentes de redes e serviços digitais como a Wikipédia — algo incrementado pela pandemia de Covid-19.

Por seu efeito multiplicador e propagador, principalmente desde membros das classes intelectuais que usam a enciclopédia, nossa própria realidade pode ser gradualmente distorcida. Vale recordar Fallis (2008, p. 1.670) que, conforme vimos, caracterizou a independência e, em especial, a diversidade de perspectivas e de conhecimento como indícios fundamentais de confiabilidade (e, portanto, qualidade) para a Wikipédia.

É interessante, enfim, perceber que as edit-a-thons (maratonas de edição) promovidas pela própria Wikipédia e mencionadas aqui, em teoria e sob certo ponto de vista, estimulam a diversidade. No entanto, não se trata precisamente (mesmo que seja acidentalmente o caso, por vezes) da diversidade de ideias — culturais, políticas etc. —, mas a diversidade do ponto de vista dos ativismos identitários: étnico-racial, sexual, de gênero, de comportamento sexual. Estes, por sua vez, como visto anteriormente, têm histórica e filosoficamente um viés político específico e pronunciado. A partir daí e de outros registros deste e de capítulos anteriores, porém, é difícil imaginar que a Wikipédia realize uma edit-a-thon voltada para conservadores, outra para progressistas e assim por diante. Como ficou nítido até aqui, da teoria à prática, os identitarismos — os que são socialmente aceitáveis e até estimulados, que fique claro — penetram tudo que seja relevante em termos sociais, culturais, econômicos e, especialmente, políticos.

10.4. Ética e IA: poder, identitarismos algorítmicos e batalhas epistêmicas

A presença dos algoritmos em nossas vidas não pode ser subestimada — e continua a crescer. Seja em arte, aplicativos variados, redes sociais e, portanto, espalhados por nossa cultura, algoritmos de diferentes complexidades ganham proeminência em nossas vidas e afetam cada vez mais as percepções humanas sobre a realidade. Isto significa, também, que aqueles que de alguma forma controlam os algoritmos — conforme discutido neste capítulo — em algum grau, pequeno ou grande, controlam os que estão sob a influência dos algoritmos. Esta questão, entre muitas outras, já está no terreno de uma área bastante nova (ou recentemente renovada em vigor) a respeito de estudos e interesse: ética e inteligência artificial (IA); ainda, ética em IA.

O filósofo de tecnologia Mark Coeckelbergh traz uma primeira definição: “Ética em IA é sobre mudanças tecnológicas e seu impacto nas vidas individuais, mas também sobre transformações na sociedade e na economia” (COECKELBERGH, 2020, p. 9). Os problemas sob este guarda-chuva incluem “[...] preocupações éticas sobre responsabilidade e preconceito e como lidar com questões práticas do mundo real levantadas pela tecnologia por meio de

políticas [...]” (ibid., p. 10). Coeckelbergh toca na concentração de poder como um dos temores importantes na área: “O ideal de democracia também está ameaçado pelo fato de o poder estar concentrado nas mãos de um número relativamente pequeno de grandes corporações” (ibid., p. 171). O filósofo também menciona Paul Nemitz, assessor principal em Políticas de Justiça na Comissão Europeia, que abordou o assunto em mais detalhes. É evidente que esta discussão se associa a muito do que já foi visto neste capítulo com Sunstein, Pariser, Gentzkow e pares; ainda mais diretamente, com Epstein *et al.*, além de Sanger.

Nemitz foi, de fato, mais longe em seu alerta e críticas sobre as big techs, que ele resume em “[u]ma concentração única de poder nas mãos de gigantes da internet digital que desenvolvem IA” (NEMITZ, 2018, p. 4). O assessor da Comissão Europeia entende que as corporações digitais “[...] já demonstraram que não podem ser confiadas na busca do interesse público em grande escala [...]” (ibid., p. 15). Nemitz também ecoa Zuckerberg e outros dados deste trabalho. A partir de artigo que deu origem à expressão “ideologia californiana” (BARBROOK; CAMERON, 1995), o autor rastreia a cultura vigente nas big techs, em boa parte alocadas no Vale do Silício. Esta ideologia seria uma mistura curiosa: por um lado, economia neoliberal; por outro, em costumes e princípios, movimentos de contracultura e da Nova Esquerda (ibid.): “O Vale do Silício e sua cultura atual seguem a ‘ideologia californiana’. Suas raízes remontam ao movimento de jovens dos anos 1960” (NEMITZ, 2018, p. 8).

Para refinar seu argumento a respeito da concentração de poder nas big techs, Nemitz delineou o que chamou de quatro fontes de poder dos gigantes digitais (ibid., p. 5). Algumas destas reforçam questões deste capítulo:

Primeiro, bolsos fundos, sendo o dinheiro a ferramenta clássica de influência na política e nos mercados. Não só os megaplayers digitais podem investir pesadamente em influência política e social [...] eles também podem comprar novas ideias e startups na área de IA [...] Segundo, [...], essas corporações controlam cada vez mais as infraestruturas do discurso público e o ambiente digital decisivo para as eleições. Nenhum candidato em processo democrático hoje pode se dar ao luxo de não contar com seus serviços. [...] Terceiro, essas megacorporações estão no negócio de coletar dados pessoais com fins lucrativos e de traçar o perfil de qualquer um de nós com base em nosso comportamento online e offline. Eles sabem mais sobre nós do que nós mesmos ou nossos amigos [...]. Quarto, essas corporações estão dominando o desenvolvimento e a integração de sistemas em serviços de IA utilizáveis (ibid., p. 5–7).

Vamos manter essas preocupações em mente, mas recuar um pouco e acrescentar alguns entendimentos essenciais no entorno de ética e IA. Em texto que explora o aprendizado afetado por algoritmos de IA, o filósofo especializado em ética Peter Railton declara que

[a] inteligência artificial é uma inovação tecnológica *fundamental* no sentido de que, além de agregar novas possibilidades tecnológicas próprias, altera as capacidades e potenciais benefícios e riscos de uma ampla gama de outras tecnologias, incluindo “tecnologias suaves” [*soft technologies*] como práticas sociais e instituições. [...] Embora existam perigos inerentes à criação de agentes artificiais altamente capazes, com autonomia suficiente para questionar os objetivos que lhes são dados com base em danos, preconceitos ou disfunções, há um perigo maior na criação de agentes artificiais altamente capazes sem capacidade para fazê-lo (RAILTON, 2020, p. 45–46; ênfase do autor; observações minhas).

Esta expansão do leque de possibilidades e capacidades humanas via IA, com grande potencial negativo e positivo, precisa, a partir de Railton, ser moderada por diretrizes éticas. A discussão, como expressamente elaborado pelo autor adiante (ibid., p. 48 e 52–53), é, além de ética, também epistêmica e a respeito de confiança. Mais ainda: podemos extrair das entrelinhas da citação anterior a discussão sobre a (não) neutralidade das máquinas — ou, no caso, dos algoritmos de IA. Em texto para *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, o filósofo Mark Kingwell aborda a questão:

Não existe algo como um algoritmo neutro, assim como não existe uma tecnologia neutra. A tecnologia sempre tem preconceitos e tendências embutidos. Para um martelo, tudo parece prego. Algoritmos não são martelos, mas ainda são projetados por humanos. Quando, e se, eles mesmos se tornarem conscientes e puderem fazer suas escolhas, sofrer seus próprios preconceitos — bem, então haverá outros preconceitos a serem considerados, assim como com os seres que chamamos de humanos (KINGWELL, 2020, p. 335).

Uma das conclusões que se pode tirar a partir de Kingwell é que, ao menos por ora, os algoritmos não têm nada perto de “vontade própria”: são projetados por humanos, supervisionados por humanos e recebem dados escolhidos por humanos. Os mesmos seres humanos podem caprichosamente apagar ou desativar o algoritmo quando quiserem; ou, tão somente, modificar sua estrutura matemática e os pesos de cada elemento em suas equações.

Do ponto de vista dos algoritmos, em um pequeno exercício mental (quase oposto a outro já sugerido aqui), os seres humanos são como deuses que sopram “vida” neles; inclusive, no caso, a ilusão de autonomia. Como deuses, o controle dos seres humanos — de novo, por ora — sobre suas criaturas é, teoricamente, absoluto. Mas não são quaisquer seres humanos em tal elevada posição — mas, sim, aqueles que pertencem às corporações titânicas que controlam os algoritmos. Neste caso, tais entes estão mesmo no topo do panteão contemporâneo; ou, ainda, já o transcenderam. E, a partir do exercício proposto anteriormente, tais titãs é que, por meio dos mesmos algoritmos, sopram sentido(s) em nossas vidas: reles mortais na pós-modernidade digital, imersos no paradoxo de seu caos narrativo — que é, também, um deserto de sentidos.

A esta altura, em meio a preocupações sobre ética, concentração de poder, confiança e epistemologia, já vimos que ética em IA trata consideravelmente de exame dos riscos associados ao uso dos algoritmos e sobre avaliar os efeitos sociais que os mesmos têm — ou podem ter — sobre as pessoas. No entanto, a discussão atual que talvez seja a mais intensa na vizinhança de ética e IA trata do viés dos dados inseridos inicialmente em algoritmos de IA e a partir dos quais os mesmos serão treinados. Tais questionamentos frequentemente cruzam com as questões identitárias abordadas aqui.

Em incidente conhecido de 2015, o aplicativo Google Photos, por meio de seus algoritmos, confundiu pessoas negras com gorilas. Cientista computacional especializada em questões de viés algorítmico, Timnit Gebru lembra que, à época, houve uma quantidade similar de registros em que o aplicativo também confundiu pessoas brancas com baleias (GEBRU, 2020, p. 266). Os significados dos dois fatos, porém, são muito diferentes.

No entanto, a conotação de ser confundido com uma baleia não está enraizada na história racista e discriminatória, como os negros sendo retratados como macacos e gorilas. Mesmo que alguém pudesse se convencer de que os algoritmos às vezes apenas cuspiam bobagens, a estrutura da bobagem tenderá vagamente para a estrutura dos preconceitos históricos. [...] O domínio de certos grupos e a sub-representação de outros em processamento de linguagem natural, visão computacional e aprendizado de máquina garante que os problemas em que esses grupos trabalham não abordem os maiores desafios enfrentados por aqueles que não fazem parte do grupo dominante no campo (ibid.).

A partir deste e de episódios similares, a vontade de evitar tais ocorrências algorítmicas certamente aumentou e se tornou imperativa. Neste sentido, parece claro que se os bancos de dados que alimentam algoritmos e modificam a eficiência de seu aprendizado maquinal forem vastos e diversos, beneficiarão tremendamente a precisão dos resultados. Em outras palavras: quanto mais rostos de pessoas das mais diferentes etnias integrarem os dados inseridos em um algoritmo, por exemplo, mais competente será seu aprendizado de máquina e, assim, o mesmo algoritmo em avaliar se um rosto pertence a este ou àquele grupo.

Além da importância em volume e variedade dos bancos de dados usados para treinar algoritmos, questão provavelmente abraçada pela grande maioria dos estudiosos e interessados pela área, há cada vez mais atenção a respeito da autoridade sobre os algoritmos. De outro modo: quem vai guiar os algoritmos? Quais referências teóricas, éticas e epistêmicas orientarão os algoritmos? É difícil superestimar a importância destas questões, que passam por psicologia, cultura, economia, política e, sobretudo, controle e poder.

As respostas do meio acadêmico ainda são recentes e, portanto, incipientes; mas devem se acumular rapidamente, em poucos anos. Já são os casos, por exemplo, do UCLA's Center

for Critical Internet Inquiry (Centro da UCLA para Investigações Críticas na Internet), na Universidade da Califórnia; do Technology and Social Change Project (Projeto de Tecnologia e Mudança Social), no Centro Shorenstein de Harvard; Dataactive Project, na Universidade de Amsterdã; e o Data Justice Lab, na Universidade de Cardiff (LE BUI; NOBLE, 2020, p. 167).

A pesquisadora de raça e tecnologia Safiya Noble é cofundadora e codiretora do projeto da UCLA (CHENG, 2021). Em entrevista à universidade, Noble relata que o Center for Critical Internet Inquiry, criado em 2020, já recebeu US\$ 2,9 milhões da Fundação Minderoo. Também fez parcerias e recebeu verbas das fundações Omidyar, Ford e Archewell — esta última, iniciada pelo príncipe Harry e por Meghan Markle (ibid.). Tudo isto indica a veloz e notável penetração desta área de estudos na sociedade — e com suporte institucional e financeiro de peso. A função destes centros é elaborada por Le Bui, jornalista e pesquisador em raça e tecnologia, e Noble:

“[...] centros de estudos críticos da Internet recém-formados se formaram para organizar os principais acadêmicos em todo o mundo, oferecendo maiores apelos para o uso de uma análise de poder interseccional e estrutural para IA e ferramentas de IA que colocam em primeiro plano questões de raça e racismo; gênero, sexismo e patriarcado; e vigilância e exploração do trabalho de classe (LE BUI; NOBLE, 2020, p. 167).

Neste ponto é possível, finalmente, visualizar de forma mais clara como elementos diversos vistos ao longo deste trabalho, aparentemente distantes, se integram na pós-modernidade contemporânea: digital e algorítmica, intensamente politizada, em crise de confiança e fragmentada em narrativas identitárias.

Para concluir este capítulo e o trabalho, vamos conhecer um pouco das perspectivas de alguns autores nesta nova área. Tais estudos ocupam cada vez mais espaço e, por vezes, são compreendidos quase como sinônimos de ética em IA. Não há um nome consolidado, ainda. Por isso, vamos partir das palavras de Le Bui e Noble na citação anterior, as quais ecoam vários momentos deste trabalho: são estudos críticos da Internet, que usam análise de poder interseccional e estrutural sobre ética e IA em questões de raça, sexo e gênero.

No livro *Algorithms of Oppression* (“Algoritmos da opressão”), Noble aborda o “poder dos algoritmos na era do neoliberalismo” (NOBLE, 2018, p. 1). A pesquisadora explica que cunhou o termo “opressão algorítmica” para destacar casos de falhas algorítmicas em relação a pessoas de cor (*people of color*) e mulheres. Também, para destacar as formas estruturais pelas quais o racismo e o sexismo ocorrem neste contexto (ibid., p. 4). A autora acrescenta que sua iniciativa partiu “[...] da teorização dos resultados de pesquisa na Internet a partir de uma

perspectiva feminista negra; [...]” (ibid., p. 30). Deixa clara, ainda, sua visão sobre a importância da dimensão do poder nessas questões: Noble entende que resultados de pesquisa são poder e que os resultados de pesquisa do Google sinalizam o poder de sua hegemonia social (ibid., p. 35–36).

A autora declara de que perspectiva filosófica parte para analisar tais realidades algorítmicas: “Penso nessas questões através das lentes dos estudos críticos de informação e dos estudos críticos de raça e gênero” (ibid., p. 6). Também cita a autora feminista Sandra Harding, abordada aqui, que “[...] sugere haver valor em identificar um método e epistemologia feministas” (ibid., p. 31). No entanto, as lentes escolhidas por Noble são mesmo mais específicas: as do feminismo negro, sob certo prisma socioconstrucionista de raça e gênero. A autora ainda indica certos atritos com outros grupos, como homens (negros) e com as mulheres brancas, conforme visto em capítulo anterior.

O pensamento feminista negro oferece uma lente útil e antiessencializante para entender como raça e gênero são socialmente constituídos e mutuamente constituídos por meio de processos históricos, sociais, políticos e econômicos, criando interessantes questões de pesquisa [...]. Como abordagem teórica, desafia a pesquisa dominante sobre raça e gênero, que tende a universalizar os problemas atribuídos à raça ou negritude como “masculinos” [...] e organiza o gênero como concebido principalmente através das lentes e experiências das mulheres brancas, deixando as mulheres negras em uma posição precária e pouco estudada (ibid., p. 33).

Noble elabora seu ponto de vista teórico, que foca mais uma análise qualitativa do que meramente em números — e também passa pela Teoria Crítica Racial (TCR). É interessante recordar que um dos precursores da TCR abordado aqui, o advogado, professor e ativista Derrick Bell, afirmara que a escrita e a oratória em torno da TCR “[...] são caracterizadas pelo frequente uso da primeira pessoa, storytelling, narrativa [...]” (BELL, 1995, p. 899). Segue Noble:

Para contextualizar meu método e sua adequação à minha abordagem teórica, observo aqui que estudiosos que trabalham em teoria crítica racial e feminismo negro costumam usar um método qualitativo, como leitura atenta [*close reading*], que fornece mais do que números para explicar resultados e que se concentra, em vez disso, nas condições materiais em que esses resultados se baseiam (NOBLE, 2018, p. 61; observação minha).

A autora reforça entendimentos anteriores de que narrativas neutras a respeito de raça favorecem a “branquitude”, que teria se consolidado por meio de apelos à solidariedade da supremacia branca (ibid., p. 59). No mesmo sentido, Noble se coloca contra a pretensão de universalidade no contexto da análise de informações, seres e sociedade, estendida aos

algoritmos. Dadas as peculiaridades de cada ocorrência, esta posição foi encontrada várias vezes ao longo deste estudo. O entendimento atacado aqui pela autora seria, segundo a própria, não racializado, sem gênero [*nongendered*] e sem distinção de classe como objetivo final da humanidade (ibid., p. 62) — então, universal.

Noble afirma que aqueles “marcados” por raça, gênero ou sexualidade — presumivelmente, não brancos, não homens e não heterossexuais — seriam como desvios do humano universal (ibid.): “O pretexto da humanidade universal nunca é desafiado, e a condição humana padrão e idealizada é livre de distinção racial e de gênero” (ibid.). De modo relacionado à sua oposição a narrativas universalistas, a pesquisadora também aponta como a TCR pode ajudar a combater as posições científicas, inclusive em IA, que acolhem as ideias de neutralidade e objetividade. Note-se, de novo, que há implicações epistemológicas para a proposta crítica de Noble.

A adoção da teoria crítica racial como uma postura no campo significaria examinar as crenças sobre a neutralidade e objetividade de todo o campo da Biblioteconomia e Ciência da Informação e caminhar no sentido de desfazer a classificação racista e as práticas de gestão do conhecimento. Tal postura seria uma grande contribuição que poderia ter impacto no desenvolvimento de novas abordagens para organizar e acessar o conhecimento sobre grupos marginalizados (ibid., p. 138).

Na conclusão de seu livro, em seção denominada “Rumo a um futuro algorítmico ético”, Noble nomeia sua abordagem em pesquisa de Internet: estudos de tecnologia feminista negra (*black feminist technology studies*; BFTS). “O BFTS pode ser teorizado como uma abordagem epistemológica para pesquisar identidades de gênero e racializadas em estudos de mídia digital e analógica, e oferece uma nova lente para explorar o poder mediado por identidades interseccionais” (ibid., p. 171–172).

Pesquisador de sistemas biológicos em Harvard, Yarden Katz lançou *Artificial Whiteness* (“Branquitude artificial”) em 2020. O autor busca no sociólogo, historiador, socialista e ativista pan-africano W. E. B. Du Bois uma definição para “branquitude”. O tom é irônico, já que Du Bois era agnóstico ou ateu: “É-me dado entender que a brancura é a propriedade da terra para todo o sempre, Amém!” (KATZ, 2020, p. 153). O próprio Katz procura definir “branquitude”, que também denomina de ideologia (ibid.): “Minha afirmação é que a branquitude é a lógica organizadora da IA, a moldura que dá sentido à sua trajetória e funções políticas, suas falsificações epistêmicas e modelos do eu” (ibid.). Vale destacar as preocupações do autor com questões epistêmicas e com as funções políticas dos algoritmos de IA — ambas, de acordo com Katz, guiadas pelo que chama de branquitude. A respeito da

branquitude, um dos autores citados por Katz nas referências — mas não diretamente — é o historiador Noel Ignatiev (ibid., p. 280 e 311). Mencionado em capítulo anterior deste trabalho, Ignatiev é autor póstumo de *Treason to Whiteness Is Loyalty to Humanity* (2022), ou “Traição à branquitude é lealdade à humanidade” e tem obra extensa neste entorno.

Katz vai além de seus pares vistos aqui em alguns aspectos. É curioso observar uma concordância parcial entre o autor e Noble, por exemplo; porém, a proposta “crítica”, para Katz, simplesmente não vai longe o bastante. O autor compreende que a IA tem uma natureza nebulosa e mutante; como tal, “[...] é usada para servir a uma ordem social baseada na supremacia branca” (KATZ, 2020, p. 9). A partir de Katz, esta ordem é mantida se não houver uma espécie de grande recusa à IA como ela existe, desde o meio acadêmico — a própria academia, afirma o autor, está inserida em um contexto neoliberal (ibid., p. 230). O pesquisador ataca o que chama de *critical AI experts*, ou experts críticos em IA (ibid., p. 10), bem como os *critical AI studies*, ou estudos críticos em IA (ibid., p. 227). Para o autor, estes apenas usariam de certo “verniz progressista” (ibid., p. 10) e terminariam por servir aos mesmos projetos imperiais e capitalistas — apenas de forma mais sutil (ibid.). A seguir, Katz registra suas duas principais contribuições no livro para o debate.

1. A IA é uma tecnologia que serve à branquitude avançando seus projetos imperiais e capitalistas. [...] a IA tem sido usada para promover visões neoliberais da sociedade, sancionar projetos de desapropriação e acumulação de terras e naturalizar o encarceramento e a vigilância em massa. Esses projetos são auxiliados pelas falsificações epistêmicas da IA, que incluem as noções de que os praticantes de IA oferecem uma compreensão “universal” do eu e que seus sistemas de computação rivalizam com o pensamento humano. 2. A IA realiza esse serviço imitando a estrutura da branquitude como ideologia. É isomórfico à branquitude, por ser nebulosa e oca, com seu caráter mutável guiado por objetivos imperiais e capitalistas. [...] Assim como a branquitude, a IA foi retrabalhada para atender a novas condições e desafios sociais. E como a branquitude, ela aspira a ser totalizante: dizer algo definitivo sobre os limites e potencial da vida humana com base em modelos racializados e generificados [*gendered*] do ser que são falsamente apresentados como universais (ibid., p. 9; observação minha).

A exemplo de Noble e de muitos autores aqui vistos, portanto, Katz também ataca a ideia de universalidade como princípio geral ordenador (de teorias, conhecimento, estruturas etc.). O autor parte da concepção do que entende por ideologia da branquitude — que, segundo o próprio, falsifica a episteme de algoritmos. Katz reforça a ideia de que esta alegada deturpação crucial também passa pelo fingimento de que a identidade branca, masculina e de classe social elevada, em particular, representaria a universalidade (KATZ, 2020, p. 154). Tudo isto se misturaria, a partir da perspectiva do autor, em um embuste elaborado que, hoje, afligiria a integridade de nossa realidade algorítmica. Em artigo intitulado “Identitarismo branco” (2020),

o filósofo Vladimir Safatle produziu uma argumentação semelhante contra o universalismo, então associado aos brancos — o autor não usa o termo branquitude:

Muitos utilizam “identidade” para desqualificar lutas que questionam práticas seculares de exclusão naturalizadas sob as vestes de discursos universalistas. Assim, na perspectiva desses críticos, as lutas ligadas a movimentos feministas, negros, LGBT+ seriam em larga medida “identitárias” porque visariam, na verdade, criar uma nova geografia estanque de lugares de poder. [...] Em suma, todos esses dispositivos de pensamento eram peças de um profundo identitarismo branco que visava não apenas jogar na invisibilidade formas outras de vida, mas principalmente impedir que essa experiência de descentramento produzida pelo contato com a alteridade implicasse um processo efetivo de transformação. O pretenso universalismo dessas formas de pensar era, na verdade, um sistema defensivo contra a força de descentramento própria a um mundo em expansão potencial (SAFATLE, 2020).

Safatle também afirma que demorou a perceber “[...] o quanto a pretensa especificidade da filosofia ocidental era um dos mais brutais dispositivos coloniais já inventados” (ibid.). Se unirmos entendimentos desde Safatle, Katz, Noble e outros, podemos alcançar algumas conclusões. A tentativa ou pretensão de universalidade, falha que seja, contida em boa parte das propostas epistemológicas (e mesmo epistêmicas) da filosofia ocidental seria, em verdade — segundo estes e outros autores — mecanismos de controle análogos a processos de colonização que, de fato, se misturam ao identitarismo branco; ou, ainda, à branquitude. Tais mecanismos se estendem, na contemporaneidade, aos algoritmos de inteligência artificial. Este é, hoje, o principal campo de batalha da guerra cultural e política.

Em outras palavras: do ponto de vista aqui chamado de “crítico” — e nesta conjuntura de conflito epistêmico — não há universalidade, sequer a pretensão a ela, desejável ou possível; há apenas branquitude, ou identitarismo branco. O caminho possível seria, a partir da concepção crítica, a aplicação aos algoritmos de IA das teorias identitárias dos grupos aceitáveis; ou seja, desde uma perspectiva altamente seletiva. Dentro de uma lógica marcuseana, e em meio aos estudos críticos e identitários analisados aqui até ética e IA, alcançaríamos, enfim, o identitarismo algorítmico libertador — ou os algoritmos identitários do bem.

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade contemporânea, sobretudo em países ocidentais, está fraturada em vários níveis. Entender a origem da crise de confiança, da pulverização de narrativas e do aumento da polarização política em meio a mudanças tecnológicas e culturais cada vez mais velozes, bruscas e marcantes é essencial. O esforço realizado aqui tentou contribuir para este debate e para a compreensão mais profunda deste quadro tão complexo.

Ao longo deste trabalho foi possível abordar, na medida possível, áreas bastante diversas, cada qual com suas peculiaridades: artes, cultura, filosofia e tecnologia. O objetivo enunciado foi investigar e tentar rastrear possíveis origens para a fragmentação de narrativas e crise de confiança na atualidade; em especial, no Ocidente. Tal busca seguiu caminhos que, a início, pareciam muito distantes. Primeiro, e de modo mais profundo, a análise de artes, cultura e filosofia, em meio à gradual politização destas áreas e da ascensão dos identitarismos. E em segundo lugar, uma investigação sobre o crescente uso de algoritmos de IA, com foco em redes digitais e mecanismos de busca. A hipótese trabalhada consiste na ideia de que a pulverização de narrativas na pós-modernidade, no contexto de crise de confiança, pode ser explicada, em boa parte, por uma articulação entre os referidos elementos filosóficos, culturais e tecnológicos.

Transitadas essas vias, é possível extrair algumas conclusões. Por conta da natureza extremamente complexa e variada dos assuntos abordados, apesar da razoável investigação, não é possível (nem honesto) estabelecer uma relação de causalidade entre certos elementos. Por exemplo: a crise de confiança parece evidente e bem documentada a esta altura, particularmente, em países ocidentais; mas não é possível conectá-la em linha direta com a ascensão dos identitarismos. Também não se pode dizer, por certo, que a mesma crise de narrativas se liga categoricamente ao uso crescente de algoritmos de IA. Ao mesmo tempo, as buscas estatísticas, anedóticas e, sobretudo, as análises bibliográficas extensas feitas aqui sugerem, mesmo que de forma parcial (se incalculável), que os elementos estudados convergem para um esfacelamento de narrativas, da ideia de universalidade, da confiança social — e, no limite, de epistemes.

Nos ambientes digitais, por exemplo e conforme visto, a tendência de concentração de poder em poucos agentes não parece contribuir para a confiabilidade nos mesmos espaços. A tendência foi observada mesmo por Tim Berners-Lee, amplamente considerado pai da World Wide Web. Em janeiro de 2021, Berners-Lee disse em entrevista ao New York Times que quer reformar a Internet (LOHR, 2021). Segundo o autor, a Internet teria se afastado de sua origem, quando havia mais liberdade, equilíbrio e autonomia para as pessoas. Berners-Lee também disse

que a Internet se tornou excessivamente centralizada, “com poder e dados pessoais demais nas mãos de gigantes como Google e Facebook” (ibid.). O pai da Web está com um projeto em desenvolvimento, a partir do qual pretende “dar poder aos indivíduos” e mudar a tendência atual de controle excessivo e concentração de poder (ibid.).

Por um lado, para domar os titãs digitais, é comum ouvir o argumento em favor de regulação estatal — e internacional, via órgãos globais. Por outro, quando o próprio aparato estatal cresce e resolve criar mecanismos (especialmente, digitais e algorítmicos) para controlar seus cidadãos, não há quem possa rivalizar com ele. Pior ainda se o Estado se funde ao governo em atividade, a um único partido e/ou a grupos de empresários poderosos: já se caminha, aí, na direção do fascismo e de sua etimologia que sugere força superior a partir da unidade. Do mesmo modo, a união de burocracias globais a big techs, por exemplo, também poderia se mostrar temerária, pelo simples fato da concentração de poder excessiva em poucas mãos. Sob algumas condições, uma população enfurecida consegue reagir, no limite, a tais cenários; porém, isto é extremamente indesejável e acena para um desastre histórico.

Houve o exemplo recente da tentativa do governo Biden, nos EUA, de criar um Conselho de Governança de Desinformação. Em pouco tempo, ocorreu um recuo pela proposta ficar amplamente associada a um tipo de “Ministério da Verdade” desde o início; a intenção, porém, é que a ideia retorne em algum momento — talvez, sob outro nome. E, debaixo dos narizes de todo o mundo, entre omissão flácida, simpatia ideológica e, especialmente, interesses econômicos, há o caso muito mais grave e concreto da China e de sua ditadura sofisticada. Esta reúne poderes político, tecnológico e econômico: partido único, empresariado sob tutela estatal, “campos de reeducação” para minorias étnicas e religiosas (SUDWORTH, 2022) e tecnologias de ponta, também em seu sistema de crédito social. À medida que o protagonismo da China no cenário geopolítico cresce a cada ano — e o dos EUA diminui —, aquelas inclinações autoritárias estão, de formas peculiares, mas lenta e certamente, respingando no resto do mundo. A pandemia de Covid-19 e, mais precisamente, as reações a ela tiveram (e ainda têm) um papel neste processo.

No entanto, é preciso admitir e reforçar que a tendência que transita entre controle e censura vem, claramente, se consolidando nos últimos anos no Ocidente desde seus próprios países. Obviamente, as palavras usadas costumam ser outras — com algumas partículas verdadeiras, que produzem narrativas mais convincentes: por saúde, por segurança, para o bem de todos. E, ainda, para combater fake news e discurso de ódio: quem detém o poder para tanto os define e redefine como bem quiser — de acordo com suas referências e interesses. Será que isto ajuda a explicar parte da grave crise de confiança nas mídias? E da crise de confiança em

geral? Afinal, quem define o que são fake news e discurso de ódio — e a partir de quais critérios? Não seria o autodenominado *fact-checking* mera (e pretenciosa) tentativa, em parceria com big techs e fundações internacionais, de controlar narrativas e restabelecer, por canetada, a confiabilidade ao jornalismo com mais uma camada na burocracia da verdade? Fica aqui possível área para investigação futura.

Perguntas semelhantes são evocadas ao fim deste estudo, quando se chega à ética em IA, ponto que integra muitos dos elementos vistos aqui: quem e quais referenciais teóricos devem guiar os algoritmos que influenciam cada vez mais pessoas mundo afora? A questão, porém, começa um pouco antes. Ainda que incipiente, a discussão nesta vizinhança frequentemente chega à importância de inserir nos algoritmos “dados de boa qualidade”. E o que seriam dados de boa qualidade? Conforme vimos no último capítulo, bons dados que alimentam algoritmos seriam certamente volumosos e diversos, de tal modo a permitir o treinamento maquinal mais abrangente e preciso. Dificilmente alguém se oporia a algo tão nitidamente benéfico quanto expandir uma base de dados e elevar o rigor dos processos algorítmicos. No entanto, as questões restantes são, de fato, mais abrangentes e complexas — e não devem ser confundidas com a anterior, dada aqui como pacificada: quem controlará a gestão dos algoritmos e sob quais prismas sociais, históricos, culturais e mesmo filosóficos?

Entre as possíveis *perspectivas* para a busca, análise e administração de dados que alimentam algoritmos, destaco duas: 1) a primeira lida com dados de forma a refletir e respeitar a realidade estatística de uma determinada sociedade, também a partir de suas particularidades históricas, culturais, demográficas etc. Por exemplo: o fato de que, no Reino Unido, mulheres são quase 90% das enfermeiras em atividade (ROYAL, 2019), do mesmo modo que homens são maioria em outras ocupações (lixeiros, mineiros, médicos, políticos etc.), é acolhido como um dado da realidade concreta. 2) Já a segunda opção almeja algum cenário imaginado por burocratas, empresários e/ou acadêmicos como ideal: uma visão de futuro, que seria a meta de uma utopia desenhada *a partir* dos efeitos dos algoritmos sobre as pessoas, ao longo do tempo.

Também temos aqui, nas entrelinhas, um tema que se repete ao longo deste trabalho, desde o modernismo: a filosofia se desloca do foco na busca por uma verdade objetiva, exterior (e/ou transcendente) para priorizar sua aplicação a fins sociais e políticos sob determinado verniz narrativo moral. Isto foi percebido de forma mais clara, por exemplo, na análise de efeitos dos ativismos identitários sobre a sociedade, desde suas teorias. De volta ao cenário algorítmico futuro sonhado por alguns e para todos, vale deixar algumas questões. Será que a grande maioria da população afetada aprova e deseja o sonho conjurado por aqueles experts —

gradualmente, invisivelmente e forçosamente inoculado em todos via algoritmos? Antes ainda: essa massa sequer sabe ao que está exposta?

De volta ao primeiro caso, que parte dos dados na realidade existente e leva em conta o amplo histórico da sociedade analisada, é necessário acrescentar outra consideração. Se a sociedade em questão, em toda a sua concretude e história, for considerada — desde perspectivas teóricas estudadas aqui, por exemplo — uma supremacia branca, racista, sexista e/ou homofóbica, a única opção razoável parecerá, de fato, buscar outros referenciais para os algoritmos. E, assim, caímos de novo na segunda opção: imaginar e arquitetar uma sociedade ideal desde o ponto de vista de determinadas pessoas — por exemplo, sob as teorias identitárias que lhes sejam aceitáveis. Isto é desejável? Para quem?

Meramente fazer perguntas deste tipo pode ser interpretado como a tentativa de manter suposto “privilégio epistêmico” — argumento não falseável, anticientífico e, portanto, pouco honesto. A assimetria ética é perceptível: afinal, qualquer pretensão à universalidade — entendida como identitarismo branco ou afim — já foi descartada. Seria justo, no mínimo, explicar tudo isso da melhor forma possível, de modo transparente, para milhões ou bilhões de cidadãos comuns, pagadores de impostos, prestes a serem visceralmente afetados pelos identitarismos algorítmicos libertadores.

Estamos a mergulhar cada vez mais profundamente em uma multiplicação de epistemologias divergentes entre si, que tendem a um caráter cada vez mais subjetivista e sinalizam graves batalhas epistêmicas. O ceticismo radical da pós-modernidade, a fragmentação de narrativas em meio aos identitarismos e a ação bolhosa e silenciosa dos algoritmos têm, a meu ver, papel importante nisto tudo. Deste ponto em diante, o inferno — para bem além do “inferno do igual” digital — é o limite.

Uma das estações através deste caminho ruinoso talvez seja a da hiperjudicialização — entendida aqui, grosso modo, como a tendência cada vez maior das pessoas de judicializarem seus problemas, em vez de buscarem conciliação entre si. Em um contexto de crise de confiança, tensões identitárias, pulverização narrativa e epistêmica — cada vez mais as pessoas vivem a partir de fatos diferentes —, resta o juiz. A hiperjudicialização como consequência do quadro aqui analisado é outra questão que pode e merece ser analisada em seu próprio estudo. Aliás, as decisões tomadas agora a respeito de ética e IA têm boas chances de integrar, de alguma forma, ao longo dos próximos anos e décadas, o ordenamento jurídico de nações e órgãos internacionais, bem como a indústria diversitária. Inclusive, como já acontece, crescentemente, com elementos dos identitarismos em leis e regulações.

Em conclusão, vale recuperar o que o epistemólogo Don Fallis escreveu ao analisar a confiabilidade da Wikipédia: “[...] os exemplos da sabedoria das multidões normalmente envolvem um *grande número de indivíduos diversos que trazem diferentes perspectivas e conhecimentos* para o problema; no entanto, não está claro o quão diversos os contribuidores da Wikipédia realmente são” (FALLIS, 2008, p. 1.670; ênfases minhas). Levando em conta os estudos, estatísticas e casos aqui analisados — entre arte, cultura e filosofia — ficam algumas perguntas derradeiras.

É possível confiar em pessoas e organizações que, em teoria, deveriam produzir inteligência a serviço de todos, se os princípios e fontes de que partem — dimensão epistêmica fulcral — são cada vez mais distantes da vivência média da mesma sociedade, contaminando as ações seguintes? A elite pensante vive na mesma realidade concreta da vasta maioria do planeta — ao menos, é capaz de enxergá-la e respeitar suas volições em análises? Ou tais iluminados moram em uma realidade paralela de referências, teorias, abstrações, narrativas e, mais perigosamente, consensos fabricados por ciclos viciados em retroalimentação — suas próprias bolhas? Nesta conjuntura, por fim, é ético que o mesmo grupo imponha suas visões muito peculiares sobre os outros — a grande maioria?

Em um ambiente intelectual saudável, capaz de autocrítica e genuinamente diverso em ideias e perspectivas — divergências entre irmãos ou primos não contam —, provocações que se pretendem construtivas, mesmo que duras, podem ser úteis. Quem sabe, consigam ajudar com o início do processo de costura de tecidos sociais e epistêmicos. Espero que seja o caso deste esforço.

12. REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Getahun. Critical pedagogy: origin, vision, action & consequences. *KAPET*, Karlstad, v. 10, n. 1, p. 90–98, 2014.

ACKERMAN, Elliot *et al.* A letter on justice and open debate. *Harper's Magazine*, 7 jul. 2020. Disponível em: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>. 2020. Acesso em: 7 mar. 2022.

ADL. Who are Antifa?. *Anti-Defamation League — ADL*, 2022. Disponível em: <https://www.adl.org/antifa>. Acesso em: 5 abr. 2022.

_____. Alleged Waukesha attacker shared conspiratorial, antisemitic content in 2015. *Anti-Defamation League — ADL*, 2021. Disponível em: <https://www.adl.org/resources/blog/alleged-waukesha-attacker-shared-conspiratorial-antisemitic-content-2015>. Acesso em: 5 jun. 2022.

ADORNO, Theodor. *Aesthetic theory*. New York, NY: Continuum, 2002a.

_____. *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel; SANFORD, R. Nevitt. *The authoritarian personality*. Tradução do alemão para o inglês: não nomeado. New York, NY: Harper & Brothers, 1950.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Tradução do alemão para o inglês: Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University, 2002b.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUDO, Ujué; MATUTE, Helena. The influence of algorithms on political and dating decisions. *PLOS ONE*, 16(4): e0249454, p. 1–17, April 21, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0249454>. 2021. Acesso em: 27 mai. 2022.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

ALEXANDER, Brenda. 'The View' host Sunny Hostin on Elon Musk buying Twitter: 'it's about the free speech of straight, white men'. *Yahoo!News*, 29 abr. 2022. Disponível em: <https://news.yahoo.com/view-host-sunny-hostin-elon-141243311.html>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

ALFONSO III, Fernando. CNN center in Atlanta damaged during protests. *CNN*, 30 mai. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/05/29/us/cnn-center-vandalized-protest-atlanta-destroyed/index.html>. 2020. Acesso em: 5 abr. 2022.

ALINSKY, Saul. *Rules for radicals: a practical primer for realistic radicals*. New York, NY: Vintage, 1972.

ALMEIDA, Aline. Equiparação da homofobia ao crime de racismo diante da tendência ao ativismo judicial. *DireitoNet*, 2 set. 2020. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/11807/Equiparacao-da-homofobia-ao-crime-de-racismo-diante-da-tendencia-ao-ativismo-judicial>. 2020. Acesso em: 3 mai. 2022.

ALTER, Charlotte. Elon Musk and the tech bro obsession with 'free speech'. *TIME*, 29 abr. 2022. Disponível em: <https://time.com/6171183/elon-musk-free-speech-tech-bro/>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

“A MESSAGE from the gay community” performed by the San Francisco gay men's chorus. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (4 min). Publicado pelo canal SFGMC TV em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArOQF4kadHA>. 2021. Acesso em: 10 jun. 2022.

AM I a Marxist?. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (5 min). Publicado originalmente pelo canal Patrisse Cullors; removido em data desconhecida. Recuperado por Wayback Machine em: <https://web.archive.org/web/20220301031302/https://www.youtube.com/watch?v=rEp1kxg58kE>. Acesso em: 5 abr. 2022.

AMORIM, Lucas. A criminalização da homotransfobia e a vedação a analogia in malam partem. *Jus*, 17 jan. 2020. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/79027/a-criminalizacao-da-homotransfobia-e-a-vedacao-a-analogia-in-malam-partem>. 2020. Acesso em: 3 mai. 2022.

ANA Paula Henkel. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. *Wikimedia*, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ana_Paula_Henkel. 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

ANDERSON, Natasha. Washington Post is blasted for claiming that Waukesha tragedy that killed six ‘was caused by an SUV’ - rather than suspect with long criminal history. *Daily Mail (UK)*, 25 nov. 2021. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-10243585/Woke-Washington-Post-blasted-claim-Waukesha-tragedy-killed-six-caused-SUV.html>. 2021. Acesso em: 18 mai. 2022.

ARAÚJO, Mateus. “O cárcere é a maior expressão do racismo”. *Continente*, Pernambuco, n. 217. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/217/ro-carcere-e-a-maior-expressao-do-racismor>. 2019. Acesso em: 5 abr. 2022.

ARNASON, Hjorvardur; MANSFIELD, Elizabeth. *History of modern art: painting, sculpture, architecture, photography*. 7. ed. New Jersey, NY: Pearson, 2013.

AYERS, William. Social justice. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 2, p. 791–792.

BABWIN, Don. Gay, Black, Jewish actor says account of attack has been consistent. *The Times of Israel*, 2 fev. 2019. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/gay-black-jewish-actor-says-account-of-attack-has-been-consistent/>. 2019. Acesso em: 12 abr. 2022.

BAGNO, Marcos. *Preconceito lingüístico: o que é, como se faz*. 49. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

BAGHRAMIAN, Maria. Foreword. In: SIMON, Judith (ed.). *The Routledge handbook of trust and philosophy*. New York, NY: Routledge, 2020. p. XVII–XIX.

BALAN, Arasu. Subjectivism and phenomenology. In: KRONEGGER, Marlies; TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). *Analecta Husserliana*: v. 49 — Life: the human quest for an ideal. New York, NY: Springer Science+Business, 1996. p. 239–249.

BALL, Molly. The secret history of the shadow campaign that saved the 2020 election. *TIME*, 4 fev, 2021. Disponível em: <https://time.com/5936036/secret-2020-election-campaign/>. 2021. Acesso em: 30 mai. 2022.

BANNERMAN, Lucy. Parents' consent not needed to block puberty, say judges. *The Times*, 17 set. 2021. Disponível em: <https://www.thetimes.co.uk/article/tavistock-nhs-trust-wins-appeal-over-puberty-blockers-for-children-7k9pg9gfw>. 2021. Acesso em: 22 abr. 2022.

BARBROOK, Richard; CAMERON, Andy. The Californian ideology. *Mute*, 1 set. 1995. Disponível em: <https://www.metamute.org/editorial/articles/californian-ideology>. 1995. Acesso em: 10 jun. 2022.

BARIFOUSE, Rafael. STF aprova criminalização da homofobia. *BBC*, 12 fev. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47206924>. 2019. Acesso em: 3 mai. 2022.

BAR-ON, Tamir. The French new right: neither right nor left?. *Journal for the Study of Radicalism*, East Lansing, MI, v. 8, p. 1–44, 2014.

_____. *Rethinking the French new right: alternatives to modernity*. New York, NY: Routledge, 2013.

BARRABI, Thomas. Joy Reid suggests Elon Musk 'misses' apartheid in South Africa. *New York Post*, 27 abr. 2022. Disponível em: <https://nypost.com/2022/04/27/joy-reid-suggests-elon-musk-misses-south-africa-apartheid/>. 2022a. Acesso em: 2 mai. 2022.

_____. Crypto investors panic during market bloodbath: 'I will lose my home'. *New York Post*, 12 mai. 2022. Disponível em: <https://nypost.com/2022/05/12/crypto-investors-panic-amid-digital-coin-bitcoin-crash/>. 2022b. Acesso em: 13 mai. 2022.

BARROS, Alerrandre. Em pesquisa inédita do IBGE, 2,9 milhões de adultos se declararam homossexuais ou bissexuais em 2019. *Agência IBGE*, 25 mai. 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019>. 2022. Acesso em: 25 mai. 2022.

BARROSO, Luís Roberto. Supremo Tribunal Federal: ação direta de inconstitucionalidade por omissão 26 Distrito Federal — Voto. *Sociedade Brasileira de Direito Público*, 21 fev, 2019. Disponível em: <https://sbdp.org.br/wp/wp-content/uploads/2021/03/ADO-26-Voto-Min.-Luis-Roberto-Barroso.pdf>. 2019. Acesso em: 3 mai. 2022.

BARTH, John. The literature of replenishment: postmodernist fiction. In: JENCKS, Charles (ed.). *The post-modern reader*. New York, NY: St. Martin's, 1992. p. 172–180.

BARTHES, Roland. The death of the author. In: HEATH, Stephen (ed.). *Image music text*. London: Fontana, 1977. p. 142–148.

BARTLETT, Katharine. Feminist legal methods. *Harvard Law Review*, Cambridge, MA, v. 103, n. 4, p. 829–888, February, 1990.

BASHIR, Imran. *Mastering blockchain: a deep dive into distributed ledgers, consensus protocols, smart contracts, DApps, cryptocurrencies, Ethereum, and more*. 3. ed. Birmingham, UK: Packt, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BBC. Jussie Smollett: a complete timeline from actor's 2019 arrest to jail time. *BBC*, 11 mar. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/newsbeat-47317701>. 2022. Acesso em: 12 abr. 2022.

BEAUVOIR, Simone de. *The second sex*. Tradução do francês para o inglês: Howard Madison Parshley. London: Jonathan Cape, 1953.

_____. *The second sex*. Tradução do francês para o inglês: Constance Borde e Sheila Malovany-Chevallier. New York, NY: Vintage, 2010. *E-book*, v. 3.1.

_____. *O segundo sexo: vol. 1 — fatos e mitos*. Tradução: Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *O segundo sexo: vol. 2 — a experiência vivida*. Tradução: Sérgio Millet. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BECKER, Lawrence. Trust as noncognitive security about motives. *Ethics*, Chicago, v. 107, n. 1, p. 43–61, October, 1996.

BELCHIOR, Douglas. UFABC aprova disciplinas de “afro-etnomatemática” em seu currículo de licenciatura. *Portal Geledés*, 3 out. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ufabc-aprova-disciplinas-de-afro-etnomatematica-em-seu-curriculo-de-licenciatura/>. 2017. Acesso em: 29 mar. 2022.

BELKIN. Art+Feminism Wikipedia edit-a-thon 2022. *Belkin*, 24 mar. 2022. Disponível em: <https://belkin.ubc.ca/events/wikipedia-edit-a-thon-2022/>. 2022. Acesso em: 2 jun. 2022.

BELL, Derrick. Who’s afraid of critical race theory?. *University of Illinois Law Review*, Champaign, IL, v. 1995, n. 4, p. 893–910, 1995.

BELLA, Timothy. Tucker Carlson says Buffalo suspect’s alleged screed ‘not really political’. *Washington Post*, 16 mai. 2022. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/media/2022/05/16/tucker-carlson-buffalo-shooting-replacement-theory/>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

BELMONTE, Laura. *The international LGBT rights movement: a history*. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. *Feminist contentions: a philosophical exchange*. New York, NY: Routledge, 1995.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BÉRARD, Jean. De la libération des enfants à la violence des pédophiles: la sexualité des mineurs dans les discours politiques des années 1970. *Genre Sexualité & Société*, Paris, France, v. 11, p. 2–18, Printemps, 2014.

BERGMAN, S. Bear; BARKER, Meg-John. Non-binary activism. In: RICHARDS, Christina; BOUMAN, Walter; BARKER, Meg-John (ed.). *Genderqueer and non-binary genders*. London: Palgrave MacMillan, 2017. p. 31–51.

BERGOFFEN, Debra; BURKE, Megan. Simone de Beauvoir. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 27 mar. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>. 2020. Acesso em 18 abr. 2022.

BERRIEN, Hank. ‘Lost their marbles’: backlash hits Coca-Cola after accusations of anti-white agenda. *Daily Wire*, 22 fev. 2021. Disponível em: <https://www.dailywire.com/news/backlash-hits-coca-cola-after-accusations-of-anti-white-agenda>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

BERTRAND, Natasha. Hunter Biden story is Russian disinfo, dozens of former intel officials say. *Politico*, 19 out. 2020. Disponível em: <https://www.politico.com/news/2020/10/19/hunter-biden-story-russian-disinfo-430276>. 2020. Acesso em: 2 mai. 2022.

BIELER, Des. All-star game singers insert ‘all lives matter’ into Canadian national anthem. *The Washington Post*, 12 jul. 2016. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/early-lead/wp/2016/07/12/all-star-game-singers-insert-all-lives-matter-into-canadian-national-anthem/>. 2016. Acesso em: 23 abr. 2022.

BITTAR, Paula. Lei do feminicídio faz cinco anos. *Câmara dos Deputados*, 9 mar. 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/643729-lei-do-femicidio-faz-cinco-anos/>. 2020. Acesso em: 5 abr. 2022.

BLACK Lives Matter. What defunding the police really means. *Black Lives Matter*, 6 jul. 2020. Disponível em: <https://blacklivesmatter.com/what-defunding-the-police-really-means/>. 2020. Acesso em: 5 abr. 2022.

_____. Homepage. *Black Lives Matter*, 12 abr. 2022. Disponível em: <https://blacklivesmatter.com/>. 2022. Acesso em: 12 abr. 2022.

_____. Get involved. *Black Lives Matter*, 1 jan. 2016. Recuperado por Wayback Machine em: <https://web.archive.org/web/20160101172452/blacklivesmatter.com/getinvolved>. 2016. Acesso em: 12 abr. 2022.

_____. Guiding principles. *Black Lives Matter*, 13 jan. 2017. Recuperado por Wayback Machine em: <https://web.archive.org/web/20170113193015/http://blacklivesmatter.com/guiding-principles/>. 2017. Acesso em: 12 abr. 2022.

BLANCO, Andrea. Tucker Carlson fires back at Biden saying Democrats have decided to change the electorate and plays clip of President boasting that fewer than 50% of Americans will be ‘white European stock’ soon. *Daily Mail (UK)*, 18 mai. 2022. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-10827749/Tucker-Carlson-fires-Biden-saying-Democrats-decided-change-electorate.html>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

BLANTON, Hart; JACCARD, James. Unconscious racism: a concept in pursuit of a measure. *Annual Review of Sociology*, San Mateo, CA, v. 34, 2008.

BLS. National census of fatal occupational injuries in 2020. *Bureau of Labor Statistics*, 16 dez. 2021. Disponível em: <https://www.bls.gov/news.release/pdf/cfoi.pdf>. 2021. Acesso em: 5 mai. 2022.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1995.

BOHRER, Ashley. Intersectionality and Marxism: a critical historiography. *Historical Materialism*, Leiden, Netherlands, v. 26, n. 2, p. 46–74, July, 2018.

_____. *Marxism and intersectionality: race, gender, class and sexuality under contemporary capitalism*. Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2019.

BOKHARI, Allum. ‘The good censor’: leaked Google briefing admits abandonment of free speech for ‘safety and civility’. *Breitbart*, 9 out. 2018. Disponível em: <https://www.breitbart.com/tech/2018/10/09/the-good-censor-leaked-google-briefing-admits-abandonment-of-free-speech-for-safety-and-civility/>. 2018a. Acesso em: 19 mai. 2022.

_____. Leaked video: Google leadership’s dismayed reaction to Trump election. *Breitbart*, 12 set. 2018. Disponível em: <https://www.breitbart.com/tech/2018/09/12/leaked-video-google-leaderships-dismayed-reaction-to-trump-election/>. 2018b. Acesso em: 30 mai. 2022.

BORRELL, Brendan. Watson's Nobel medal sells for US\$4.1 million. *Nature*, 4 dez. 2014. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/nature.2014.16500>. 2014. Acesso em: 11 abr. 2022.

BOSTROM, Nick. *Superintelligence: paths, dangers and strategies*. Oxford, United Kingdom: Oxford University, 2014 (versão com revisões de 2017).

_____. A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, Boston, MA, v. 14, n. 1, p. 1–25, April, 2005.

BOXELL, Levi; GENTZKOW, Matthew; SHAPIRO, Jesse. Greater Internet use is not associated with faster growth in political polarization among US demographic groups. *PNAS — Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, DC, v. 114, n. 40, p. 10.612–10.617, October 3, 2017a.

_____. Is the Internet causing political polarization? Evidence from demographics. *National Bureau of Economic Research, NBER*, mar. 2017. Disponível em: https://www.nber.org/system/files/working_papers/w23258/w23258.pdf. 2017b. Acesso em: 25 mai. 2022.

_____. Cross-country trends in affective polarization. *National Bureau of Economic Research, NBER*, nov. 2021 (rev.). Disponível em: <https://www.nber.org/papers/w26669>. 2021. Acesso em: 13 jun. 2022.

BOYLAN, Dan. Zuckerberg admits Silicon Valley an ‘extremely left-leaning place’. *Washington Times*, 10 abr. 2018. Disponível em: <https://www.washingtontimes.com/news/2018/apr/10/zuckerberg-admits-silicon-valley-extremely-left-le/>. 2018. Acesso em: 15 abr. 2022.

BRACELLI, Patrick. Black Lives Matter, what statues have been removed and why. *Lifegate*, 1 jul. 2020. Disponível em: <https://www.lifegate.com/black-lives-matter-statues>. 2020. Acesso em: 18 abr. 2022.

BREMMER, Ian. *Us vs. them: the failure of globalism*. New York, NY: Penguin Random House, 2018.

BRENAN, Megan. Americans’ trust in media dips to second lowest on record. *Gallup*, 7 out. 2021. Disponível em: <https://news.gallup.com/poll/355526/americans-trust-media-dips-second-lowest-record.aspx>. 2021. Acesso em: 10 mai. 2022.

BREWER, Rose. Black women and feminist sociology: the emerging perspective. *The American Sociologist*, Berlin, v. 20, n. 1, p. 57–70, Spring, 1989.

BREWSTER, Jack. Trump says critical race theory borders on ‘psychological abuse’. *Forbes*, 18 jun. 2021. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/jackbrewster/2021/06/18/trump-says-critical-race-theory-borders-on-psychological-abuse/?sh=659065a7450e>. 2021. Acesso em: 2 mai. 2022.

BRUCKMAN, Amy. *Should you believe Wikipedia? online communities and the construction of knowledge*. New York, NY: Cambridge University, 2022.

BUCCI, Eugênio. *Sobre ética e imprensa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BUTENSKY, Emma; BROWN, Kimberly. Queering elementary education: a queer curriculum for 4th grade. *Journal of Critical Education Policy Studies*, Swarthmore, PA, v. 3, n. 1, p. 47–63, 2021.

BUTLER, Judith. Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. *Yale French Studies*, New Haven, CT, n. 72, p. 35-49, 1986.

_____. *Gender trouble*. New York, NY: Routledge, 1999.

BYRD, Rudolph; COLE, Johnnetta; GUY-SHEFTALL, Beverly. *I am your sister: collected and unpublished writings of Audre Lorde*. New York, NY: Oxford University, 2009.

CALIFORNIA Teachers Association. Report of board of directors, committees, and items of new business. *CTA*, jun. 2019. Disponível em: <https://www.cta.org/wp-content/uploads/2020/05/SC-Report-June-2019-For-Web-1.pdf>. 2019. Acesso em: 22 abr. 2022.

CANNELLA, Gaile. Critical theory research. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 1, p. 157–161.

CANNONS, Sam; DES-ETAGES, Katya. Mirror on the industry pt 2: have TV ads improved in the last 2 years?. *Channel 4 / Tapestry Research*, 2021. Disponível em: <https://www.4sales.com/inclusioninsight#mirror-on-the-industry>. 2021. Acesso em: 17 abr. 2022.

CAPUTO, John (ed.). *Deconstruction in a nutshell: conversations with Jacques Derrida*. New York, NY: Fordham University, 1997.

CARSON, E. Ann. Prisoners in 2020 — statistical tables. *Bureau of Justice Statistics*, dez. 2021. Disponível em: <https://bjs.ojp.gov/content/pub/pdf/p20st.pdf>. 2021. Acesso em: 5 mai. 2022.

CASELLA, Marco. *História e evolução da inteligência artificial*. São Paulo: Marco Casella, 2017.

CATALYST. Women in management: quick take 2022. *Catalyst*, 1 mar. 2022. Disponível em: <https://www.catalyst.org/research/women-in-management/>. 2022. Acesso em: 5 mai. 2022.

CERQUEIRA *et al.* Atlas da violência 2021. *IPEA — Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. 2021. Acesso em: 26 abr. 2022.

_____. Atlas da violência 2019. *IPEA — Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*, 2019. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/6363-atlasdaviolencia2019completo.pdf>. 2019. Acesso em: 26 abr. 2022.

CHENG, Cheryl. The intersection of technology, power and society. *UCLA Newsroom*, 22 fev. 2021. Disponível em: <https://newsroom.ucla.edu/magazine/safiya-noble-center-critical-internet-inquiry-algorithms-oppression>. 2021. Acesso em: 11 jun. 2022.

CHOMSKY, Noam. Acerca de la posmodernidad, Foucault, la French theory y el postreio intelectual hostil a la ciencia y a la Ilustración. Disponível em: <https://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos//chomk.pdf>. *SinPermiso*, España, p. 1–8, set. 2013. Edição digital. Acesso em: 16 jan. 2022.

_____. *Noam Chomsky on post-modernism*. Disponível em: <http://bactra.org/chomsky-on-postmodernism.html>. 1995. Acesso em: 7 mar. 2022.

_____; MITCHEL, Peter; SCHOEFFEL, John (ed.). *Understanding power: the indispensable Chomsky*. New York, NY: The New Press, 2002.

CHUA, Paolo. A man is suing an artist over an invisible sculpture, claiming he thought about it first. *Esquire Philippines*, 1º jul. 2021. Disponível em: <https://www.esquiremag.ph/culture/books-and-art/tom-miller-salvatore-garau-lawsuit-a00297-20210701>. 2021. Acesso em: 10 set. 2021.

CIESZKOWSKI, August von. *Prolegómenos a la historiosofía*. Tradução do alemão para o espanhol, estudo preliminar e notas: Jaime Franco Barrio. Salamanca: Universidad Salamanca, 2002.

CINTRON, Sonia; WADLINGTON, Dani; CHENFENG, Andre. *A pathway to equitable Math instruction: dismantling racism in Mathematics instruction*. Disponível em: https://equitablemath.org/wp-content/uploads/sites/2/2020/11/1_STRIDE1.pdf. 2021. Acesso em: 29 mar. 2022.

COECKELBERGH, Mark. *AI ethics*. Cambridge, MA: MIT, 2020.

COHEN, Elliot D. *The epistemology of narcissistic personality disorder*. 2017. Disponível em: <https://www.psychologytoday.com/blog/what-would-aristotle-do/201709/the-epistemology-narcissistic-personality-disorder>. Acesso em: 3 jun. 2019.

COLE, Andrew. What Hegel's master/slave dialectic really means. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Durham, NC, v. 34, n. 3, p. 577–610, October, 2004.

COLEBROOK, Claire. Poststructuralism. In: *The encyclopedia of literary and cultural theory*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011, v. 3, p. 780–788.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2. ed. New York, NY: Routledge, 2000.

_____. *Intersectionality as critical social theory*. Durham, NC: Duke University, 2019.

_____; BILGE, Sirma. *Intersectionality*. 2. ed. Cambridge, UK: Polity, 2020.

COMTE, Auguste. *Discurso sobre o espírito positivo*. Tradução: Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2020.

COSTA, Christyan. Jornalistas da Folha publicam carta contra artigo sobre racismo. *Revista Oeste*, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://revistaoeste.com/brasil/jornalistas-da-folha-atacam-colunista-e-publicam-carta-contra-artigo-sobre-racismo/>. 2022. Acesso em: 6 jun. 2022.

COURTOIS, Stéphane; WERTH, Nicholas; PANNÉ, Jean-Louis; PACZKOWSKI, Andrzej; BARTOSEK, Karel; MARGOLIN, Jean-Louis. *The black book of communism*. Cambridge, MA: Harvard University, 1999.

COX, Kiana; TAMIR, Christine. Race is central to identity for Black Americans and affects how they connect with each other. *Pew Research Center*, abr. 2022. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/race-ethnicity/wp->

content/uploads/sites/18/2022/04/RE_2022.04.14_Black-Identity_FINAL.pdf. 2022. Acesso em: 28 abr. 2022.

CRANE, Emily; FENTON, Reuven. Darrell Brooks allegedly 'tried to kill' ex-girlfriend weeks before Waukesha parade. *New York Post*, 24 nov. 2021. Disponível em: <https://nypost.com/2021/11/24/waukesha-suspect-darrell-brooks-allegedly-tried-to-kill-ex-girlfriend/>. 2021. Acesso em: 18 mai. 2022.

CRAVEN, David. *Abstract expressionism as cultural critique: dissent during the McCarthy period*. New York, NY: Cambridge University, 1999.

CREITZ, Charles. Women's rights activist says pregnant inmates at NJ women's prison 'shoots a hole' in 'trans ideology'. *Fox News*, 19 abr. 2022. Disponível em: <https://www.foxnews.com/media/edna-mahan-jersey-prison-transgender-inmate-pregnant-tucker-carlson-kara-dansky>. 2022. Acesso em: 21 abr. 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Race, reform and retrenchment. In: CRENSHAW, Kimberlé; GOTANDA, Neil; PELLER, Gary; THOMAS, Kendall (ed.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. New York, NY: The New Press, 1995a. p. 103–122.

_____. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against Women of color. In: CRENSHAW, Kimberlé; GOTANDA, Neil; PELLER, Gary; THOMAS, Kendall (ed.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. New York, NY: The New Press, 1995b. p. 357–383.

_____. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Palo Alto, CA, v. 43, n. 6, p. 1.241–1.299, July, 1991.

_____; GOTANDA, Neil; PELLER, Gary; THOMAS, Kendall (ed.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. New York, NY: The New Press, 1995.

CUOMO, Chris. Cuomo: Nazis and Antifa not morally equivalent. *CNN Cuomo Prime Time*, 14 ago. 2018. Disponível em: <https://edition.cnn.com/videos/us/2018/08/14/closing-argument-nazi-antifa-equivalency-cpt-vpx.cnn>. 2018. Acesso em: 5 abr. 2022.

DANTO, Arthur C. *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art*. Cambridge, MA: Harvard University, 1981.

_____. *Andy Warhol*. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *What art is*. New Haven, CT: Yale University, 2013.

_____. *After the end of art: contemporary art and the pale of history*. Princeton, NJ: Princeton University, 2014.

DASGUPTA, Sanjoy; PAPADIMITRIOU, Christos; VAZIRANI, Umeshi. *Algorithms*. 1. ed. New York, NY: McGraw-Hill Education, 2006.

DATAREPORTAL. *Digital 2022 global digital overview*. DataReportal, 26 jan. 2022. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>. 2022. Acesso em: 24 mai. 2022.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *A liberdade é uma luta constante*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Are prisons obsolete?*. New York, NY: Seven Stories, 2003.

_____. As mulheres negras na construção de uma nova utopia — Angela Davis. *Portal Geledés*, 12 jul. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>. 2011. Acesso em: 29 abr. 2022.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

D'CRUZ, Jason. Trust and distrust. In: SIMON, Judith (ed.). *The Routledge handbook of trust and philosophy*. New York, NY: Routledge, 2020. p. 41–51.

DEANS, Thomas. Service-learning in two keys: Paulo Freire's critical pedagogy in relation to John Dewey's pragmatism. *Michigan Journal of Community Service Learning*, Michigan, v. 6, n. 1, p. 15–29, Fall, 1999.

DEERWESTER, Jayme. CNN's Don Lemon doubles down on claim that white men are 'the biggest terror threat'. *USA Today*, 1 nov. 2018. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/life/tv/2018/11/01/cnn-don-lemon-comment-white-men/1843131002/>. 2018. Acesso em: 5 abr. 2022.

DEJARNETTE, Ben. *GNI startups playbook*. 2. ed. 2022. Lion Publishers/GNI. Disponível em: <https://newsinitiative.withgoogle.com/digital-growth/startups-playbook/playbook/#ch1sec1>. Acesso em: 14 mar. 2022.

DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. *Critical race theory: an introduction*. New York, NY: NYU, 2001.

_____. Living history interview with Richard Delgado & Jean Stefancic. *Transnational Law & Contemporary Problems*, Iowa City, IA, v. 19, p. 221–230, 2010.

DENIZET-LEWIS, Benoit. Boy crazy. *Boston Magazine*, Boston, MA, 15 mai. 2006. Disponível em: <https://www.bostonmagazine.com/2006/05/15/boy-crazy/>. 2006. Acesso em: 23 jul. 2021.

DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx*. New York, NY: Routledge, 1994.

_____. *Of grammatology*: corrected edition. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University, 1997.

_____. *Politics of friendship*. Tradução do francês para o inglês: George Collins. New York, NY: Verso, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. 1. ed. Tradução: Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2004.

_____. *O discurso do método*. 3ª tiragem. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DEVENNEY, Mark. Critical theory and democracy. In: FINLAYSON, Alan; VALENTINE, Jeremy (ed.). *Politics and post-structuralism: an introduction*. Edinburgh: Edinburgh University, 2002. p. 176–192.

DIAMOND, Dan. Suddenly, public health officials say social justice matters more than social distance. *Politico*, 4 jun. 2020. Disponível em: <https://www.politico.com/news/magazine/2020/06/04/public-health-protests-301534>. 2020. Acesso em: 5 abr. 2022.

DIANGELO, Robin. *White fragility: why it's so hard for white people to talk about racism*. Boston, MA: Beacon, 2018.

DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (ed.). *The Oxford handbook of Feminist theory*. New York, NY: Oxford University, 2016. Introdução.

DISNEY. Disney+'s "This is me: pride celebration spectacular" to premiere on YouTube and Facebook on June 27. *Disney Media & Entertainment Distribution*, 17 jun. 2021. Disponível em: <https://dmedmedia.disney.com/news/disney-plus-this-is-me-pride-concert-june-27>. 2021. Acesso em: 6 jun. 2022.

DRAGICEVIC, Nina. Canada's gender identity rights bill C-16 explained. *CBC*, 25 out. 2018. Disponível em: <https://www.cbc.ca/cbcdocspov/features/canadas-gender-identity-rights-bill-c-16-explained>. 2018. Acesso em: 25 abr. 2022.

DR. ROBERT Epstein testified Google's search engine was able to manipulate votes in 2016. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (7 min). Publicado pelo canal facts over feelings. Disponível em: https://youtu.be/GgA_N7qHgf0. Acesso em: 9 mar. 2020.

DURIGUETTO, Maria Lúcia. A questão dos intelectuais em Gramsci. *Serviço Social & Sociedade*, n. 118, p. 265–293, abr./jun., 2014.

DURKIN, Erin. DNA scientist James Watson stripped of honors over views on race. *The Guardian*, 13 jan. 2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/13/james-watson-scientist-honors-stripped-reprehensible-race-comments>. 2019. Acesso em: 10 abr. 2022.

DWORKIN, Dennis. *Cultural Marxism in postwar Britain*. London: Duke University, 1997.

DYER, Hannah. Queer futurity and childhood innocence: beyond the injury of development. *Global Studies of Childhood*, Melbourne, Australia, v. 7, n. 3, p. 290–302, 2017.

EDELMAN. Trust Barometer 2022. *Edelman*, 2022. Disponível em: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20FINAL_Jan25.pdf. 2022a. Acesso em: 4 mai. 2022.

_____. Trust Barometer 2022 — Top 10. *Edelman*, 2022. Disponível em: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/Trust%202022_Top10.pdf. 2022b. Acesso em: 4 mai. 2022.

_____. Trust Barometer 2021. *Edelman*, 2021. Disponível em: <https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2021-01/2021-edelman-trust-barometer.pdf>. 2021. Acesso em: 4 mai. 2022.

_____. Trust Barometer 2020. *Edelman*, 2020. Disponível em: <https://cdn2.hubspot.net/hubfs/440941/Trust%20Barometer%202020/2020%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report-1.pdf>. 2020. Acesso em: 4 mai. 2022.

_____. Trust Barometer 2019. *Edelman*, 2019. Disponível em: https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2019-02/2019_Edelman_Trust_Barometer_Global_Report.pdf. 2019. Acesso em: 4 mai. 2022.

EGGERS, William *et al.* Rebuilding trust in government: four signals that can help improve citizen trust and engagement. *Deloitte*, 9 mar. 2021. Disponível em: <https://www2.deloitte.com/us/en/insights/industry/public-sector/building-trust-in-government.html>. 2021. Acesso em: 12 mai. 2022.

ELLIOTT, Tom. Supercut! Dangerous demagogues spread 'great replacement theory'. Madrid, Spain, 17 mai. 2022. Twitter: @tomselliott. Disponível em: <https://twitter.com/tomselliott/status/1526698619390382080>. Acesso em: 16 jun. 2022.

ELLIS, John M. *Against deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University, 1989.

_____. *Literature lost: social agendas and the corruption of the Humanities*. London: Yale University, 1997.

ELLIS, Sarah. Where we are on TV: 2018–2019. *GLAAD*, 2018. Disponível em: https://glaad.org/files/WWAT/WWAT_GLAAD_2018-2019.pdf. 2018. Acesso em: 12 abr. 2022.

_____. Where we are on TV: 2021–2022. *GLAAD*, 2022. Disponível em: <https://www.glaad.org/sites/default/files/GLAAD%20202122%20WWATV.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2022.

ELORDI, Mairead. Whistleblower: Under Armour mandated that white employees watch anti-white diversity training videos. *Daily Wire*, 24 fev. 2021. Disponível em: <https://www.dailywire.com/news/whistleblower-under-armour-mandated-that-white-employees-watch-anti-white-diversity-training-videos>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

EMBREE, Lester. Phenomenology and social constructionism: constructs for political identity. *Journal of Phenomenological Psychology*, New York, NY (?), v. 40, n. 2, p. 127–139, January, 2009.

EMOJIPEDIA. Pregnant man. *Emojipedia*, 2022. Disponível em: <https://emojipedia.org/pregnant-man/>. 2022. Acesso em: 25 abr. 2022.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. Tradução: Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ENTWISTLE, Harold. *Antonio Gramsci: conservative schooling for radical politics*. New York, NY: Routledge, 2010.

EPSTEIN, Robert. *Google's triple threat to democracy, our children, and our minds*. AIBRT — American Institute for Behavioral Research and Technology, Vista, CA, Updated May 14, 2022. Disponível em: https://aibr.org/downloads/EPSTEIN_2022-GOOGLE'S_TRIPLE_THREAT-AIBRT_ver.pdf. 2022. Acesso em: 27 mai. 2022.

_____; ROBERTSON, Ronald. The search engine manipulation effect (SEME) and its possible impact on the outcomes of elections. *PNAS — Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington, DC, v. 112, n. 33, p. E4.512–E4.521, August 4, 2015.

_____; ROBERTSON, Ronald; LAZER, David; WILSON, Christo. Suppressing the search engine manipulation effect (SEME). *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, New York, NY, v. 1, n. 2 (CSCW), art. 42, p. 1–22, November, 2017.

ESTHER, John. Documentarians Fenton Bailey & Randy Barbato. *The Gay & Lesbian Review*, nov–dec, 2011. Disponível em: <https://glreview.org/article/documentarians-fenton-bailey-randy-barbato/>. 2011. Acesso em: 6 jun. 2022.

EVERYTHING's gonna be all white (2022) Official Trailer | SHOWTIME Documentary Series. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo canal SHOWTIME. Disponível em: <https://youtu.be/JQ2f5OVZ7Oo>. Acesso em: 22 abr. 2022.

FALLIS, Don. Toward an epistemology of Wikipedia. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, Hoboken, NJ, v. 59, n. 10, p. 1.662–1.674, August, 2008.

FBI. *Federal Bureau of Investigation extract subject files: NAMBLA (North American Man/Boy Love Association) under the Freedom of Information/Privacy Acts*. Disponível em: https://www.governmentattic.org/docs/Extract_FBI-files_NAMBLA_1979-86.pdf. 2008 (1979–1986). Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. *Federal Bureau of Investigation Weather Underground (Weathermen) Part 1 of 6*. Disponível em: <https://vault.fbi.gov/Weather%20Underground%20%28Weathermen%29/Weather%20Underground%20%28Weathermen%29%20Part%201%20of%206/view>. 1976. Acesso em: 21 jan. 2022.

_____. *Federal Bureau of Investigation: uniform crime report program — 2019 crime in the United States*. Disponível em: <https://ucr.fbi.gov/crime-in-the-u.s/2019/crime-in-the-u.s.-2019/topic-pages/expanded-homicide>. 2019. Acesso em: 19 abr. 2022.

FERREIRA, Gianmarco; QUEIROZ, Marcos. A trajetória da teoria crítica da raça: história, conceitos e reflexões para pensar o Brasil. *Teoria Jurídica Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 201–229, jan.–jun., 2018.

FINLAYSON, Alan; VALENTINE, Jeremy (ed.). *Politics and post-structuralism: an introduction*. Edinburgh: Edinburgh University, 2002. Introdução. p. 1–20.

FLORIDA Senate. CS/CS/HB 1557: parental rights in education. *Florida Senate*, 29 mar. 2022. Disponível em: <https://www.flsenate.gov/Session/Bill/2022/1557>. 2022. Acesso em: 22 abr. 2022.

FLORIO, Gina. Trans swimmer Lia Thomas (formerly 462th ranked William Thomas) takes the gold in Ivy League Women's championships by 7 full seconds. *Evie*, 18 fev. 2022. Disponível em: <https://www.eviemagazine.com/post/trans-swimmer-lia-thomas-formerly-462th-ranked-william-thomas-takes-the-gold>. 2022a. Acesso em: 20 abr. 2022.

_____. UPenn teammates express concern over seeing Lia Thomas' male body parts in the locker room. *Evie*, 27 jan. 2022. Disponível em: <https://www.eviemagazine.com/post/upenn-teammates-express-concern-over-seeing-lia-thomas-male-body-parts-in>. 2022b. Acesso em: 20 abr. 2022.

FOLEY, Jean; MORRIS, Doug; GOUNARI, Panayota; AGOSTINONE-WILSON, Faith. Critical education, critical pedagogies, marxist education in the United States. *Journal for Critical Education Policy Studies*, Brighton, UK, v. 13, n. 3, p. 110–144, December, 2015.

FORMAN, Ethan. New Brandeis study estimates 7,6 million Jews living in the US. *Jewish Journal*, Salem, MA, 17 jun. 2021. Disponível em: <https://jewishjournal.org/2021/04/22/new-brandeis-study-estimates-7-6-million-jews-living-in-u-s/>. 2021. Acesso em: 8 abr. 2022.

FOSTER, Chase; FRIEDEN, Jeffrey. Crisis of trust: socio-economic determinants of Europeans' confidence in government. *Social Science Research Network (SSRN)*, 18 abr. 2017. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2953951. 2017. Acesso em: 9 mai. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11. ed. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx: theatrum philosophicum*. Tradução: Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. *Politics, philosophy, culture*. Tradução do francês para o inglês: Alan Sheridan e outros. New York, NY: Routledge, 1990.

_____. *Madness and civilization: a history of insanity in the age of reason*. Tradução do francês para o inglês: Richard Howard. New York, NY: Vintage, 1988.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FOX, Nick. Post-structuralism and postmodernism. In: COCKERHAM, W.; DINGWALL, R.; QUAH, S. (ed.). *The Wiley-Blackwell encyclopedia of health, illness, behavior and society*. Chichester: Wiley, 2014.

FRANÇA, João. Henry Giroux: “Those arguing that education should be neutral are really arguing for a version of education in which nobody is accountable”. *CCCBLAB*, 2 jul. 2019. Disponível em: <https://lab.cccb.org/en/henry-giroux-those-arguing-that-education-should-be-neutral-are-really-arguing-for-a-version-of-education-in-which-nobody-is-accountable>. 2019. Acesso em: 16 mar. 2022.

FREEDMAN, Estelle. *No turning back: the history of feminism and the future of women*. New York, NY: Ballantine, 2002.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa: Base, 1978.

_____. *The politics of education: culture, power, and liberation*. Tradução: Donaldo Macedo. New York, NY: Bergin & Garvey, 1985.

_____. *Política e educação: ensaios*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 51. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

FREUD, Sigmund. *The interpretation of dreams*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. New York, NY: Basic Books, 2010.

_____. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: volume XIV — On the history of the psycho-analytic movement, papers on metapsychology and other works*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. London: Hogarth, 1957.

_____. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: volume XVIII — Beyond the pleasure principle, group psychology and other works*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. London: Hogarth, 1955.

_____. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: volume XIX — The ego and the id and other works*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. London: Hogarth, 1961a.

_____. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: volume XXI — The future of an illusion, civilization and its discontents and other works*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. London: Hogarth, 1961b.

_____. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: volume XXII — New introductory lectures on psycho-analysis and other works*. Tradução do alemão para o inglês: James Strachey. London: Hogarth, 1964.

_____; GAY, Peter (ed.). *The Freud reader*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 1989.

FRIEDAN, Betty. *Mística feminina*. Tradução: Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1971.

FROHNEN, Bruce; BEER, Jeremy; JEFFREY, Nelson. *American conservatism: an encyclopedia*. Wilmington, DE: ISI, 2006.

FROMM, Erich. *Escape from freedom*. New York, NY: Discus/Avon, 1965|

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução: Aulyde Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GEBRU, Timnit. Race and gender. In: DUBBER, Markus D.; PASQUALE, Frank; DAS, Sunit (ed.). *The Oxford handbook of ethics of AI*. New York, NY: Oxford University, 2020. p. 253–269.

GELLNER, Ernest. *Postmodernism, reason and religion*. London/New York, NY: Routledge, 1992.

GENTZKOW, Matthew. Polarization in 2016. *Toulouse Network for Information Technology*, whitepaper, 2016. Disponível em: <https://web.stanford.edu/~gentzkow/research/PolarizationIn2016.pdf>. 2016. Acesso em: 19 mai. 2022.

GENZLINGER, Neil. Noel Ignatiev, 78, persistent voice against white privilege, dies. *The New York Times*, 14 nov. 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/11/14/books/noel-ignatiev-dead.html>. 2019. Acesso em: 10 abr. 2022.

GHORAYSHI, Azeen. Few transgender children change their minds after 5 years, study finds. *New York Times*, 4 mai. 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/05/04/health/transgender-children-identity.html>. 2022. Acesso em: 7 mai. 2022.

GHOSH, Shona. Apple's first diversity boss is leaving — not long after making controversial remarks about white men. *Business Insider*, 17 nov. 2017. Disponível em: <https://www.businessinsider.com/apple-diversity-vp-denise-young-smith-comments-white-men-2017-11>. 2017. Acesso em: 11 abr. 2022.

GIROUX, Henry. Introduction: democracy, education, and the politics of critical pedagogy. In: MCLAREN, Peter; KINCHELOE, Joe (ed.). *Critical pedagogy: where are we now?*. New York, NY: Peter Lang, 2007. p. 1–5.

_____. The hope of radical education: a conversation with Henry Giroux. *The Journal of Education*, Boston, MA, v. 170, n. 2, p. 91–101, 1988.

_____. *Pedagogy and the politics of hope: theory, culture and schooling — a critical reader*.

Boulder, CO: Westview (Perseus), 1997.

_____. *Race, politics, and pandemic pedagogy: education in a time of crisis*. New York, NY: Bloomsbury, 2021.

GLAVIN, Terry. Are white Canadians becoming conscious of their whiteness?. *MacLean's*, 28 ago. 2017. Disponível em: <https://www.macleans.ca/society/are-white-canadians-getting-conscious-of-their-whiteness/>. 2017. Acesso em: 6 jun. 2022.

GLOBALISM. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. *Wikimedia*, 2022. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Globalism>. 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

GOIS, Antônio. MEC descarta regra do "jeito certo" de falar desde 1997. *Folha de S.Paulo*, 18 mai. 2011. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1805201118.htm>. 2011. Acesso em: 21 fev. 2022.

GOLDEN, Kristen. White privilege: unconscious racism, Freud, and neuroscience of implicit bias. *Critical Philosophy of Race*, Pennsylvania, PA, v. 9, n. 2, p. 295–322, 2021.

GOLDSTEIN, Leslie. Early feminist themes in French utopian socialism: the St.-Simonians and Fourier. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, PA, v. 43, n. 1, p. 91–108, April, 1982.

GORDON, Amie. Trans woman, 54, who used public Wi-Fi to access child porn from hospital bed is jailed for nine months after police find hoard of 80,000 images on laptop - as authorities decide whether to send her to male or female prison. *Daily Mail (UK)*, 14 jul. 2020. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8521787/Paedophile-54-used-public-Wi-Fi-download-child-porn-hospital.html>. 2020. Acesso em: 20 abr. 2022.

GOSSE, Van. *Rethinking the new left: an interpretative history*. New York, NY: Palgrave MacMillan, 2005.

_____. Postmodern America: a new democratic order in the second gilded age. In: GOSSE, Van; MOSER, Richard (ed.). *The world the sixties made: politics and culture in recent America*. Philadelphia, PA: Temple University, 2003. p. 1–36.

GOUGH, Noel. Structuralism. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 2, p. 817–821.

GRANT, Judith. Experience and epistemology in feminist theory. In: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (ed.). *The Oxford handbook of Feminist theory*. New York, NY: Oxford University, 2016. p. 227–246.

GREGUSKA, Emma. NYU prof speaks on need to restore viewpoint diversity in higher education. *ASU News*, 9 nov. 2017. Disponível em: <https://news.asu.edu/20171109-solutions-nyu-prof-speaks-need-restore-viewpoint-diversity-higher-education>. 2017. Acesso em: 20 set. 2021.

GUAN, Beibei; CRISTAUDO, Wayne. *Baudelaire contra Benjamin: a critique of politicized aesthetics and cultural marxism*. Lanham, MD: The Rowman & Littlefield, 2019.

GUEDEL, Kaloust. Excessivism Manifesto. *Excessivism*, 3 set. 2014. Disponível em: <http://excessivism.com/>. 2021. Acesso em: 8 set. 2021.

GUTTING, Gary. Post-structuralism. In: *Routledge encyclopedia of knowledge*, 1998. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/post-structuralism>. Acesso em: 14 fev. 2022.

_____. *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University, 2001.

GUYNN, Jessica. President Joe Biden rescinds Donald Trump ban on diversity training about systemic racism. *USA Today*, 20 jan. 2021. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/money/2021/01/20/biden-executive-order-overturms-trump-diversity-training-ban/4236891001/>. 2021. Acesso em: 2 mai. 2022.

HALL, Stuart. Life and times of the first new left. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii61/articles/stuart-hall-life-and-times-of-the-first-new-left>. *New Left Review*, London, n. 61, Jan.–Feb., 2010. Acesso em: 28 mar. 2022.

HALPER, Evan. This psychologist claims Google search results unfairly steer voters to the left. Conservative love him. *Los Angeles Times*, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://www.latimes.com/politics/la-na-pol-google-search-bias-elections-20190322-story.html>. 2019. Acesso em: 30 mai. 2022.

HAMMER, Alex. Johns Hopkins child sex abuse center hires trans professor, 34, who was forced to resign from Virginia school for defending pedophiles as 'minor attracted persons'. *Daily Mail (UK)*, 13 mai. 2022. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-10813233/Trans-professor-DEFENDED-pedophiles-minor-attracted-persons-hired-Johns-Hopkins-center.html>. 2022. Acesso em: 16 mai. 2022.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade da transparência*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Portugal, Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

_____. *No enxame*. Tradução: Lucas Machado. São Paulo: Vozes, 2018.

HANCOCK, Ange-Marie. *Intersectionality: an intellectual history*. New York: NY, Oxford University, 2016.

HANISCH, Carol. The personal is political. *Notes from the Second Year: women's liberation — major writings of the radical feminists*, New York, NY, v. 2, p. 76–78, 1970.

_____. The personal is political: the women's liberation movement classic with a new exploratory introduction. 2006. Disponível em: <http://carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>. Acesso em: 14 jan. 2022.

HARARI, Yuval. The world after coronavirus. *Financial Times*, 20 mar. 2020. Disponível em: <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>. 2020. Acesso em: 12 mai. 2022.

HARDING, Sandra. *The science question in feminism*. New York, NY: Cornell University, 1986.

_____. Rethinking standpoint epistemology: “what is strong objectivity”? *In*: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (ed.). *Feminist epistemologies*. New York, NY: Routledge, 1993. p. 49–82.

HARRIS, Angela. Foreword. *In*: DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. *Critical race theory: an introduction*. New York, NY: NYU, 2001.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

HASSAN, Carma. Wisconsin Christmas parade suspect will go to trial, judge decides. *CNN*, 14 jan. 2022. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2022/01/14/us/wisconsin-christmas-parade-trial/index.html>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

HAWLEY, Katherine. Trust, distrust and commitment. *Noûs*, Hoboken, NJ, v. 48, n. 1, 2014, p. 1–20. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/nous.12000>. 2014. Acesso em: 11 abr. 2022.

HAZELWOOD, Kim *et al.* Applied machine learning at Facebook: a datacenter infrastructure perspective. *IEEE International Symposium on High Performance Computer Architecture (HPCA)*, p. 620–629, 2018.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEMMINGS, Clare. The life and times of academic Feminism. *In*: DAVIS, Kathy; EVANS, Mary; LORBER, Judith (ed.). *Handbook of gender and women's studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2006. p. 13–34.

HERZOG, Katie. 'The psychopathic problem of the White mind'. *Common Sense*, 4 jun. 2021. Disponível em: <https://bariweiss.substack.com/p/the-psychopathic-problem-of-the-white?s=r>. 2021. Acesso em: 21 abr. 2022.

HICKS, Stephen. *Explicando o pós-modernismo: ceticismo e socialismo de Rousseau a Foucault*. Tradução: Silvana Vieira. São Paulo: Callis, 2011.

HIRABAHASI, Gabriel. STJ decide que Lei Maria da Penha é aplicável a mulheres trans. *CNN Brasil*, 6 abr. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/superior-tribunal-de-justica-decide-que-lei-maria-da-penha-e-aplicavel-a-mulher-trans/>. 2022. Acesso em: 20 abr. 2022.

HODGE, A. N. *The history of art: painting from Giotto to the present day*. London: Arcturus, 2008.

HOOKS, bell (Gloria Watkins). *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge, MA: South End, 2000a.

_____. *Where we stand: class matters*. New York, NY: Routledge, 2000b.

HOPKINS, David. *After modern art: 1945–2000*. New York, NY: Oxford University, 2000.

HORKHEIMER, Max. *Dawn and decline: notes 1926–1931 and 1950–1969*. Tradução do alemão para o inglês: Michael Shaw. New York, NY: Seabury, 1978.

_____. *Critical theory: selected essays*. Tradução do alemão para o inglês: Matthew J. O'Connell e outros. New York, NY: Continuum, 2002.

HUNT, Alan. The theory of critical legal studies. *Oxford Journal of Legal Studies*, Oxford, United Kingdom, v. 6, n. 1, p. 1–45, 1986.

HUNT, Darnell; RAMÓN, Ana-Christina. Hollywood diversity report 2022: a new, post-pandemic normal? — part 1: film. *University of California, Social Sciences*, 2022. Disponível em: <https://socialsciences.ucla.edu/wp-content/uploads/2022/03/UCLA-Hollywood-Diversity-Report-2022-Film-3-24-2022.pdf>. 2022. Acesso em: 13 abr. 2022.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*. Tradução do francês para o inglês: Dorion Cairns. Dordrecht: Kluwer Academic, 1999.

HUYSEN, Andreas. Mapping the postmodern. *New German Critique*, n. 33, p. 5–52, Autumn, 1984.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the other woman*. Tradução do francês para o inglês: Gillian Gill. Ithaca, NY: Cornell University, 1985.

JACHEC, Nancy. David Craven, abstract expressionism as cultural critique: dissent during the McCarthy period. *Third Text*, v. 13, n. 49, p. 108–110, 1999.

JAMES, William. *William James: writings 1902–1910 — Pragmatism*. New York, NY: Library of America. v. 2, p. 479–624, 1988.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. Tradução: Maria Elisa Cevasco. São Paulo, Ática: 2000.

_____; BUCHANAN, Ian (ed.). *Jameson on Jameson: conversations on cultural marxism*. Durham, NC: Duke University, 2007.

JANKOWSKI, Steve. *Wikipedia and encyclopaedism: a genre analysis of epistemological values*. 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada, 2013. Disponível em: https://pierrelevyblog.files.wordpress.com/2013/05/stevejankowski_thesis_v18.pdf. Acesso em: 31 mai. 2022.

JASCHIK, Scott. *Moving further to the left*. 2012. Disponível em: <https://www.insidehighered.com/news/2012/10/24/survey-finds-professors-already-liberal-have-moved-further-left>. Acesso em: 19 out. 2021.

JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*. London: Heinemann, 1973.

_____. *Songs of experience: modern American and European variations on a universal theme*. Los Angeles, CA: University of California, 2005.

JEKIELEK, Jan. Video: Google vote reminders only went to liberals, not conservatives for at least four days: Dr. Robert Epstein. *The Epoch Times*, 12 nov. 2020. Disponível em: https://www.theepochtimes.com/video-google-vote-reminders-only-went-to-liberals-not-conservatives-for-at-least-four-days-dr-robert-epstein_3577146.html. 2020. Acesso em: 30 mai. 2022. Vídeo.

JENCKS, Charles. The post-modern agenda. In: JENCKS, Charles (ed.). *The post-modern reader*. New York, NY: St. Martin's, 1992. p. 10–39.

_____. *The story of post-modernism: five decades of the ironic, iconic and critical in architecture*. New Jersey, NY: Wiley, 2012.

JESUS, Jaqueline. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Disponível em: https://issuu.com/jaquelinejesus/docs/orienta__es_popula__o_trans. 2012. Acesso em: 18 mai. 2021.

JONES, Jeffrey. LGBT identification rises to 5.6% in latest U.S. estimate. *Gallup*, 24 fev. 2021. Disponível em: <https://news.gallup.com/poll/329708/lgbt-identification-rises-latest-estimate.aspx>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

_____. LGBT identification in U.S. ticks up to 7.1%. *Gallup*, 17 fev. 2022. Disponível em: <https://news.gallup.com/poll/389792/lgbt-identification-ticks-up.aspx>. 2022. Acesso em: 13 abr. 2022.

_____. U.S. media trust continues to recover from 2016 low. *Gallup*, 12 out. 2018. Disponível em: <https://news.gallup.com/poll/243665/media-trust-continues-recover-2016-low.aspx>. 2018. Acesso em: 11 abr. 2022.

JOYCE, Tom. Corporations don't care about gay rights — just money. *Washington Examiner*, 3 jun. 2021. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/opinion/corporations-dont-care-about-gay-rights-just-money>. 2021. Acesso em: 17 abr. 2022.

KACALA, Alexander. 'Drag kids' are slaying the runway — one 'fierce' look at a time. *NBC News*, 9 out. 2018. Disponível em: <https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/drag-kids-are-slaying-runway-one-fierce-look-time-n918211>. 2018. Acesso em: 6 jun. 2022.

KANTER, Jake. This graph shows 90% of political donations from Google workers went to the Democrats. *Business Insider Australia*, 9 dez. 2018. Disponível em: <https://www.businessinsider.com.au/facebook-apple-amazon-netflix-google-political-donations-graph-2018-11>. 2018. Acesso em: 14 mar. 2022.

KARNOUSKOS, Stamatis. Artificial Intelligence in digital media: the era of deepfakes. In: *IEEE Transactions on Technology and Society*, v. 1, n. 3, p. 138–147, September, 2020. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/342795647_Artificial_Intelligence_in_Digital_Media_The_Era_of_Deepfakes. 2020. Acesso em: 16 mai. 2022.

KATZ, Yarden. *Artificial Whiteness: politics and ideology in artificial intelligence*. New York, NY: Columbia University, 2020.

KAUFMAN, Dora. *A inteligência artificial irá suplantar a inteligência humana?*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2019.

_____. Entrevista com Davi Geiger. *Teccogs: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, TIDD, PUC-SP, São Paulo, n. 17, p. 10–15, jan.–jun., 2018. Disponível em: https://www.pucsp.br/pos/tidd/teccogs/entrevistas/2018/edicao_17/teccogs17_entrevista01.pdf. 2018. Acesso em: 8 set. 2021.

KEATS, Jonathon. In a thrilling Whitney retrospective, ethiopian-american artist Julie Mehretu maps a radical new path for geopolitics. *Forbes*, April 26, 2020. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/jonathonkeats/2021/04/26/in-a-thrilling-whitney-retrospective-ethiopian-american-artist-julie-mehretu-maps-a-radical-new-path-for-geopolitics/>. 2020. Acesso em: 2 set. 2021.

KECK, Jay. My daughter thinks she's transgender. Her public school undermined my efforts to help her. *USA Today*, 13 ago. 2019. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/opinion/voices/2019/08/12/transgender-daughter-school-undermines-parents-column/1546527001/>. 2019. Acesso em: 22 abr. 2022.

KEENAN, Harper; MESS, Lil Miss Hot. Drag pedagogy: the playful practice of queer imagination in early childhood. *Curriculum Inquiry*, Toronto, Canada, v. 50, n. 5, p. 440–461, 2021.

KELLNER, Douglas. Marcuse and the quest for radical subjectivity. *Social Thought & Research*, Lawrence, KS, v. 22, n. 1/2, p. 1–24, 1999.

KELLY, Heather; GUSKIN, Emily. Americans widely distrust Facebook, TikTok and Instagram with their data, poll finds. *Washington Post*, 22 dez. 2021. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/technology/2021/12/22/tech-trust-survey/>. 2021. Acesso em: 12 mai. 2022.

KENDI, Ibram. *Como ser antirracista*. Tradução: Edite Siegert. Rio de Janeiro: Alta, 2020.

_____. *Antiracist baby*. New York, NY: Kokila, 2020.

KINCHELOE, Joe. Critical pedagogy in the twenty-first century: evolution for survival. In: MCLAREN, Peter; KINCHELOE, Joe (ed.). *Critical pedagogy: where are we now?*. New York, NY: Peter Lang, 2007. p. 9–42.

_____; STEINBERG, Shirley. *Changing multiculturalism*. Buckingham/Philadelphia, PA: Open University, 1997.

KINGWELL, Mark. Are sentient AIs persons?. In: DUBBER, Markus D.; PASQUALE, Frank; DAS, Sunit (ed.). *The Oxford handbook of ethics of AI*. New York, NY: Oxford University, 2020. p. 325–342.

KJG. KjG-Info #12 21: beschlüsse herbstbundesrat der katholischen jungen gemeinde (KjG). *KjG*, 24 out. 2021. Disponível em: <https://kjg.de/wp-content/uploads/2021/10/2021-kjg-herbstbundesrat-fazit.pdf>. 2021. Acesso em: 26 abr. 2022.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism* — volume 3: the breakdown. Tradução do polonês para o inglês: Paul Stephen Falla. Oxford, United Kingdom: Oxford University, 1978.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LAMKIN, Marcia; SALEH, Amany. Critical pragmatism. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 1, p. 149–150.

LANGBERT, M.; QUAIN, A. J.; KLEIN, D. B. Faculty voter registration in economics, history, journalism, law, and psychology. *Econ Journal Watch*, Fairfax, 13(3), Sept. 2016, p. 422–451. Disponível em: https://econjwatch.org/file_download/944/LangbertQuainKleinSept2016.pdf?mimetype=pdf. 2016. Acesso em: 20 set. 2021.

LARRY Sanger. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. *Wikimedia*, 2022. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Larry_Sanger. 2022. Acesso em: 8 jun. 2022.

LARRY Sanger: Wikipedia's 'long, slow slide into leftist propaganda' | CLIP. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (12 min). Publicado pelo canal American Thought Leaders – The Epoch Times. Disponível em: <https://youtu.be/McoEd6VqijY>. Acesso em: 8 jun. 2022.

LAURETIS, Teresa de. Queer theory: lesbian and gay sexualities — an introduction. *Differences*, Fort Colling, CO, v. 3, n. 2, p. III–XVIII, 1991.

LEBLANC, Paul. Biden mourns 5 killed and many others injured at Wisconsin holiday parade. *CNN*, 22 nov. 2021. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/11/22/politics/waukesha-wisconsin-holiday-parade-lawmakers-react/index.html>. 2021. Acesso em: 18 mai. 2022.

LE BUI, Matthew; NOBLE, Safiya. We're missing a moral framework of justice in artificial intelligence: on the limits, failings, and ethics of fairness. In: DUBBER, Markus D.; PASQUALE, Frank; DAS, Sunit (ed.). *The Oxford handbook of ethics of AI*. New York, NY: Oxford University, 2020. p. 163–179.

LEONARD, Lana. Welcome to the 2022 LGBTQIA+ commemoration calendar. *GLAAD*, 23 fev. 2022. Disponível em: <https://www.glaad.org/blog/welcome-2022-lgbtqia-commemoration-calendar>. 2022. Acesso em: 25 abr. 2022.

LETTS IV, William; SEARS, James (ed.). *Queering elementary education: advancing the dialogue about sexualities and schooling*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.

LEVINE, Jon. CNN's Don Lemon defends Antifa despite violence: 'no organization is perfect' (video). *The Wrap*, 31 ago. 2018. Disponível em: <https://www.thewrap.com/cnns-don-lemon-defends-antifa-despite-violence-no-organization-is-perfect/>. 2018. Acesso em: 5 abr. 2022.

LEVINTHAL, Dave; BECKEL, Michael. Journalists shower Hillary Clinton with campaign cash. *Center for Public Integrity*, 18 out. 2016. <https://archive.publicintegrity.org/politics/journalists-shower-hillary-clinton-with-campaign-cash/>. 2016. Acesso em: 18 abr. 2022.

LÉVY, Pierre. An epistemological critique of Wikipedia. *Pierre Levy's Blog*, 27 mai. 2013. Disponível em: <https://pierrelevyblog.com/2013/05/27/an-epistemological-critique-of-wikipedia/>. 2013. Acesso em: 31 mai. 2022.

LGBT adoption — arguments. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. Wikimedia, 2020. Recuperado por Wayback Machine em: https://web.archive.org/web/20201111213510/https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_adoption#Arguments. 2020. Acesso em: 8 jun. 2022.

LGBT adoption: redirected to Same-sex adoption — arguments. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. Wikimedia, 2022. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_adoption#Arguments. 2022. Acesso em: 8 jun. 2022.

LIMA, Scarlett; LIMA, Francisco. A criminalização da homofobia pela via judicial: uma passagem pelas teorias positivistas e críticas. *Arquivo Jurídico*, Teresina, v. 7, n. 1, p. 91–109, jan.–jun., 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Tradução: Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LISBOA, Alveni. Elon Musk explica seu conceito de "liberdade de expressão", mas há uma falha. *Canaltech*, 27 abr. 2022. Disponível em: <https://canaltech.com.br/redes-sociais/elon-musk-explica-seu-conceito-de-liberdade-de-expressao-mas-ha-uma-falha-215015/#:~:text=Musk%20disse%20que%20a%20liberdade,que%20aprove%20medidas%20para%20tanto>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

LIVELY, Scott; ABRAMS, Kevin. *The pink swastika: homosexuality in the Nazi party*. 5. ed. Springfield, MA: Veritas Aeterna, 2017.

LOBOSQUE, Ana Marta. Foucault e a luta antimanicomial brasileira: uma intensa presença. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 324–336, abr., 2018.

LOHR, Steve. He created the web. Now he's out to remake the digital world. *The New York Times*, 10 jan. 2021. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/01/10/technology/tim-berners-lee-privacy-internet.html>. 2021. Acesso em: 28 mar. 2022.

LOWBRIDGE, Caroline. As lésbicas acusadas de transfobia por recusarem sexo com mulheres trans. *BBC News Brasil*, 5 nov. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59052341>. 2021. Acesso em: 20 abr. 2022.

LUKÁCS, Georg. *History and class consciousness: studies in Marxist dialectics*. Tradução para o inglês: Rodney Livingstone. Cambridge, MA: The MIT, 1972.

LYONS, Izzy. Staring is sexual harassment, Sadiq Khan tells London commuters. *The Daily Telegraph*, 10 mar. 2022. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/2022/03/10/staring-sexual-harassment-sadiq-khan-tells-london-commuters/>. 2022. Acesso em: 23 mai. 2022.

LYOTARD, Jean-François. *Driftworks*. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 1984.

_____. *A condição pós-moderna*. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MCCARTHY, John. *What is artificial intelligence?*. 2007. Disponível em: <http://jmc.stanford.edu/articles/whatisai/whatisai.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2022.

MCEVOY, Jemima. 14 days of protests, 19 dead. *Forbes*, 8 jun. 2020. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/jemimamcevoy/2020/06/08/14-days-of-protests-19-dead>. 2020. Acesso em: 5 abr. 2022.

MACFARQUHAR, Roderick; SCHOENHALS, Michael. *Mao's last revolution*. Cambridge, MA: Harvard University, 2006.

MACGREAL, Chris. Rachel Dolezal: 'I wasn't identifying as Black to upset people. I was being me'. *The Guardian*, 13 dez. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2015/dec/13/rachel-dolezal-i-wasnt-identifying-as-black-to-upset-people-i-was-being-me>. 2015. Acesso em: 3 jun. 2022.

MACKINAC. The Overton window. *Mackinac Center for Public Policy*, 2022. Disponível em: <https://www.mackinac.org/OvertonWindow>. 2022. Acesso em: 15 abr. 2022.

MCLAREN, Peter; CRAWFORD, Jenifer. Critical pedagogy. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010a, v. 1, p. 147–149.

_____. Critical praxis. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010b, v. 1, p. 150–151.

MCLELLAN, David. *The young Hegelians and Karl Marx*. Edinburgh: MacMillan, 1969.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Collected papers of Herbert Marcuse: volume 2 — towards a critical theory of society*. New York, NY: Routledge, 2001.

_____. *Collected papers of Herbert Marcuse: volume 3 — the new left and the 1960s*. New York, NY: Routledge, 2005.

_____. Repressive tolerance. In: WOLFF, Robert; MOORE, JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. *A critique of pure tolerance*. Boston, MA: Beacon, 1969a. p. 81–117.

_____. *An essay on liberation*. Boston, MA: Beacon, 1969b.

_____. *Negations: essays in critical theory*. Tradução do alemão para o inglês: Jeremy J. Shapiro. London: MayFly, 2009.

_____. *Counterrevolution and revolt*. Boston, MA: Beacon, 1972.

_____. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. 2. ed. New York, NY: Routledge, 2002.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Marx & Engels collected works: volume 5 — Marx and Engels 1845–1847*. London: Lawrence & Wishart, 2010a. Livro digital.

_____. *Marx & Engels collected works: volume 6 — Marx and Engels 1845–1848*. London: Lawrence & Wishart, 2010b. Livro digital.

_____. *Marx & Engels collected works: volume 1 — Marx and Engels 1835–1843*. London: Lawrence & Wishart, 2010c. Livro digital.

_____. *Marx & Engels collected works: volume 4 — Marx and Engels 1844–1845*. London: Lawrence & Wishart, 2010d. Livro digital.

_____. *Marx & Engels collected works: volume 50 — Marx and Engels 1892–1895*. London: Lawrence & Wishart, 2010e. Livro digital.

_____. *Marx & Engels collected works: volume 35 — Karl Marx — Capital Volume I*. London: Lawrence & Wishart, 2010f. Livro digital.

MARXISMO cultural. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Marxismo_cultural. 2022. Acesso em: 8 jun. 2022.

_____. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2014. Recuperado por Wayback Machine em: https://web.archive.org/web/20140407140136/http://pt.wikipedia.org/wiki/Marxismo_cultural. 2014. Acesso em: 8 jun. 2022.

MASON, Jeff. In Buffalo, Biden condemns 'poison' of U.S. white supremacy. Reuters, 18 mai. 2022. Disponível em: <https://www.reuters.com/world/us/buffalo-biden-meet-victims-families-after-white-supremacist-shooting-2022-05-17/>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

MATTSON, Kevin. Between despair and hope: revisiting studies on the left. In: MCMILLIAN, John; BUHLE, Paul (ed.). *The new left revisited*. Philadelphia, PA: Temple University, 2003. p. 28–47.

MAYER, Emma. Kids as young as four can now change gender in Scottish schools without parental consent. *Newsweek*, 12 ago. 2021. Disponível em: <https://www.newsweek.com/kids-young-four-can-now-change-gender-scotland-schools-without-parental-consent-1618942?s=09>. 2021. Acesso em: 22 jun. 2022.

MEDEIROS, Davi. Elon Musk diz que Twitter precisa decepcionar 'extrema direita e extrema esquerda igualmente'. *Estadão*, 28 abr. 2022. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,elon-musk-twitter-neutro-extrema-direita-esquerda-donald-trump-nprp,70004051177>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

MEDINA, José. Trust and epistemic injustice. In: SIMON, Judith (ed.). *The Routledge handbook of trust and philosophy*. New York, NY: Routledge, 2020. p. 52–63.

MEIRELES, Maurício. Bolsonarismo importa dos EUA teoria conspiratória sobre marxismo cultural. *Folha de S.Paulo*, 13 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/01/bolsonarismo-importa-dos-eua-teoria-conspiratoria-sobre-marxismo-cultural.shtml?origin=folha>. 2019. Acesso em: 19 out. 2021.

MELO, Jamildo; TENÓRIO, Augusto. Confiança dos brasileiros nas instituições é a mais baixa desde 2009. *Jornal do Commercio*, 11 ago. 2018. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/blogs/jamildo/2018/08/11/confianca-do-brasileiro-nas-instituicoes-e-a-mais-baixa-desde-2009/index.html>. 2018. Acesso em: 9 mai. 2022.

MENEZES, Philadelpho. *A crise do passado: modernidade, vanguarda, metamodernidade*. 2. ed. São Paulo: Experimento, 2001.

MESCH, Claudia. *Art and politics: a small history of art for social change since 1945*. London: I.B. Tauris, 2013.

MEYER, David. Payton Gendron's racist manifesto featured anti-Semitic meme attacking Fox News. *New York Post*, 15 mai. 2022. Disponível em: <https://nypost.com/2022/05/15/payton-gendrons-manifesto-featured-anti-semitic-fox-news-meme/>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. 8. ed. São Paulo: Edgard Blücher, 2019.

MILLER, Janet. Poststructuralist research. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 2, p. 676–680.

MILLER, Joshua. Black Lives Matter used donations to buy \$6 million southern California home: report. *New York Post*, 4 abr. 2022. Disponível em: <https://nypost.com/2022/04/04/black-lives-matter-used-donations-to-buy-6-million-southern-california-home-report/>. 2022. Acesso em 5 abr. 2022.

_____. Virginia prof under fire after saying sexual attraction to children isn't always immoral. *New York Post*, 15 nov. 2021. Disponível em: <https://nypost.com/2021/11/15/allyn-walker-says-attraction-to-children-isnt-immoral/>. 2021. Acesso em 19 mai. 2022.

MITCHELL, Molli. 'Lightyear' cast weighs in on same-sex kiss in the Disney and Pixar film. *Newsweek*, 20 jun. 2022. Disponível em: <https://www.newsweek.com/lightyear-cast-uzo-aduba-same-sex-kiss-alisha-wife-1717409>. 2022. Acesso em: 22 jun. 2022.

MOREIRA, Matheus. Jornalistas da Folha criam Comitê de Inclusão e Equidade para diversidade no jornal. *Folha de S.Paulo*, 13 mai. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/novo-em-folha/2022/05/jornalistas-da-folha-criam-comite-de-inclusao-e-equidade-para-diversidade-no-jornal.shtml>. 2022. Acesso em: 6 jun. 2022.

MORFINO, Vittorio. Althusser as reader of Gramsci. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, Costa Rica, v. LVIII, n. 152, p. 15–27, Septiembre–Diciembre, 2019.

MORGAN, Michaela. 'Drag queen story hour' is teaching kids about diversity. *SBS*, 8 ago. 2017. Disponível em: <https://www.sbs.com.au/topics/pride/fast-lane/article/2017/08/07/drag-queen-story-hour-teaching-kids-about-diversity>. 2017. Acesso em: 17 jun. 2022.

MORGAN, Rachel; TRUMAN, Jennifer. Criminal victimization, 2019. *Bureau of Justice Statistics*, set. 2020. Disponível em: <https://bjs.ojp.gov/content/pub/pdf/cv19.pdf>. 2020. Acesso em: 18 abr. 2022.

MORRIS, Emma-Jo; FONROUGE, Gabrielle. Smoking-gun email reveals how Hunter Biden introduced Ukrainian businessman to VP dad. *New York Post*, 14 out. 2020. Disponível em: <https://nypost.com/2020/10/14/email-reveals-how-hunter-biden-introduced-ukrainian-biz-man-to-dad/>. 2020. Acesso em: 2 mai. 2022.

MORROW, Raymond; TORRES, Carlos A. *Reading Freire and Habermas: critical pedagogy and transformative social change*. New York, NY: Teacher's College, 2002.

MOSES, Joy; JANOSKO, Jackie. Demographic data project — part II: gender and individual homelessness. *Homelessness Research Institute*, 2019. Disponível em: <https://endhomelessness.org/wp-content/uploads/2019/09/DDP-Gender-brief-09272019-byline-single-pages.pdf>. 2019. Acesso em: 5 mai. 2022.

NAKAMOTO, Satoshi. Bitcoin: a peer-to-peer electronic cash system. *BitcoinCash*, 2008. Disponível em: <https://www.bitcoincash.org/bitcoin.pdf>. 2008. Acesso em: 13 mai. 2022.

NCADV. Domestic violence — fact sheet. NCADV, 2020. Disponível em: https://assets.speakcdn.com/assets/2497/domestic_violence-2020080709350855.pdf?1596828650457. 2020. Acesso em: 7 mai. 2022.

NECROMETRICS. *Source list and detailed death tolls for the primary megadeaths of the twentieth century: Mao Zedong's Regime*. 2011. Disponível em: <http://necrometrics.com/20c5m.htm#Mao>. Acesso em: 12 ago. 2021.

NEMITZ, Paul. Constitutional democracy and technology in the age of artificial intelligence. DOI 10.1098/RSTA.2018.0089. *Royal Society Philosophical Transactions A*, London, UK, August 18, 2018. p. 1–25. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3234336. 2018. Acesso em: 10 jun. 2022.

NEWMAN, Nic *et al.* Reuters institute digital news report 2019. Oxford, UK. *Reuters Institute*, 2019. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/inline-files/DNR_2019_FINAL.pdf. 2019. Acesso em: 10 mai. 2022.

_____. Reuters institute digital news report 2020. Oxford, UK. *Reuters Institute*, 2020. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2020-06/DNR_2020_FINAL.pdf. 2020. Acesso em: 10 mai. 2022

_____. Reuters institute digital news report 2021. Oxford, UK. *Reuters Institute*, 2021. Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2021-06/Digital_News_Report_2021_FINAL.pdf. 2021. Acesso em: 10 mai. 2022.

NEWS Staff. Gender identity on LinkedIn: a sign of “openness” and “inclusion”. *Isarta News*, 16 abr. 2021. Disponível em: <https://isarta.com/news/gender-identity-on-linkedin-a-sign-of-openness-and-inclusion/>. 2021. Acesso em: 22 abr. 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. *O anticristo*. Tradução: Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2012.

_____. *A vontade de poder*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. *Human, all too human: a book for free spirits*. Tradução do alemão para o inglês: R. J. Hollingdale. New York, NY: Cambridge University, 1996.

NOBLE, Safiya. *Algorithms of oppression*. New York, NY: New York University, 2018.

NÓBREGA, Ighor. PoderData mostra queda de confiança dos brasileiros na imprensa. *Poder 360*, 29 dez. 2020. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poderdata/poderdata-mostra-queda-de-confianca-dos-brasileiros-na-imprensa/>. Acesso em: 10 mai. 2022.

NORRIS, Christopher. *The truth about postmodernism*. Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

NUSBAUM, Spencer. Pubmedia employees’ donations to political candidates skew left, favor progressives. *Current*, 30 out, 2020. Disponível em: <https://current.org/2020/10/pubmedia-donations-to-political-candidates-skew-left-favor-progressives/>. 2020. Acesso em: 18 abr. 2022.

OED. Woke adjective *earlier than 2008*. *Oxford English Dictionary*, 25 jun. 2017. Disponível em: <https://public.oed.com/appeals/woke/#>. 2017. Acesso em: 17 abr. 2022.

OLIVEIRA, Alex. 'This is not part of the curriculum': Parents' fury after its revealed NYC has spent more than \$200k sending drag queens into schools to read to kids as young as three — sometimes without parental consent. *Daily Mail (UK)*, 12 jun. 2022. Disponível em:

<https://www.dailymail.co.uk/news/article-10908823/Parents-furious-revealed-NYC-spending-200k-sending-drag-queens-schools.html>. 2022. Acesso em: 17 jun. 2022.

OLIVEIRA, José; MOTT, Luiz. *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2019*: relatório do grupo gay da Bahia. 1. ed. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2020.

OLSON, Kristina; DURWOOD, Lily; HORTON, Rachel; GALLAGHER, Natalie; DEVOR, Aaron. Gender identity 5 years after social transition. *Pediatrics*, 2022. Prepublication release. Disponível em: <https://publications.aap.org/pediatrics/article/doi/10.1542/peds.2021-056082/186992/Gender-Identity-5-Years-After-Social-Transition>. 2022. Acesso em: 7 mai. 2022.

O'NEILL, Onora. Questioning trust. In: SIMON, Judith (ed.). *The Routledge handbook of trust and philosophy*. New York, NY: Routledge, 2020. p. 17–27.

OPENSECRETS. Elections & fundraising data: 2016 Presidential race, selected industry totals: internet, education. *OpenSecrets*, 2016. Disponível em: <https://www.opensecrets.org/pres16/select-industries?ind=B13>. 2016. Acesso em: 18 abr. 2022.

_____. Elections & fundraising data: 2020 Presidential race, selected industry totals: internet, education. *OpenSecrets*, 2020. Disponível em: <https://www.opensecrets.org/2020-presidential-race/industry-totals?highlight=y&ind=B13&src=a>. 2020a. Acesso em: 18 abr. 2022.

_____. American Federation of Teachers: 2020 contribution totals. *OpenSecrets*, 2020. Disponível em: <https://www.opensecrets.org/orgs/american-federation-of-teachers/totals?id=D000000083>. 2020b. Acesso em: 18 abr. 2022.

_____. Twitter: 2020 contributions by party of recipient — individuals. *OpenSecrets*, 2020. Disponível em: <https://www.opensecrets.org/orgs/twitter/totals?id=D000067113>. 2020c. Acesso em: 18 abr. 2022.

ORTH, Taylor. From millionaires to Muslims, small subgroups of the population seem much larger to many Americans. *YouGov*, 15 mar. 2022. Disponível em: <https://today.yougov.com/topics/politics/articles-reports/2022/03/15/americans-misestimate-small-subgroups-population>. 2022. Acesso em: 22 abr. 2022.

ORTIZ-OSPINA, Esteban; ROSER, Max. Trust. *Our World In Data*, 2022. Disponível em: <https://ourworldindata.org/trust>. 2022. Acesso em: 10 mai. 2022.

OSORIO, Luiz Camillo. *O MoMa caiu na real*. 2019. Disponível em: <https://www.premiopipa.com/2019/12/o-moma-caiu-na-real-novo-texto-de-luiz-camillo-osorio>. Acesso em: 20 jan. 2022.

OTTO, Hyago. A criminalização da homofobia pelo STF. *Jusbrasil*, 2019. Disponível em: <https://hyagootto.jusbrasil.com.br/artigos/689281426/a-criminalizacao-da-homofobia-pelo-stf>. 2019. Acesso em: 3 mai. 2022.

OWENS, Candace. A black supremacist took a vehicle [...]. Stamford, CT, 15 mai. 2022. Twitter: @RealCandaceO. Disponível em: <https://twitter.com/RealCandaceO/status/1525856797675880453>. Acesso em: 18 mai. 2022. Dois tuítes consecutivos pela mesma autora.

PACIEVITCH, Caroline; CERRI, Luis Fernando. Professores de História e sua relação com a política: uma abordagem comparativa na América do Sul. *OPSSIS*, Catalão, v. 15, n. 2, p. 516–536, 2015.

PACT. *Pact is a VA overwatch initiative*. Disponível em: <https://stoplpcscrt.com/>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

PALLOTTA, Frank. Pixar's 'Lightyear' fizzles at the box office. *CNN Business*, 19 jun. 2022. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2022/06/19/media/lightyear-box-office-pixar-disney/index.html>. 2022. Acesso em: 22 jun. 2022.

PARIS, Britt; DONOVAN, Joan. *Deepfakes and cheap fakes*. Thousand Oaks: Sage; Data & Society's Media Manipulation research initiative. Disponível em: https://datasociety.net/wp-content/uploads/2019/09/DS_Deepfakes_Cheap_FakesFinal-1-1.pdf. 2019. Acesso em: 16 mai. 2022.

PARISER, Eli. *The filter bubble: how the new personalized web is changing what we read and how we think*. New York, NY: Penguin Books, 2011.

PARLIAMENT, Canada. Bill C-16. *House of Commons of Canada*, 17 mai. 2016. Disponível em: https://www.parl.ca/Content/Bills/421/Government/C-16/C-16_1/C-16_1.PDF. 2016. Acesso em: 25 abr. 2022.

PARVEEN, Nazia. Transgender prisoner who sexually assaulted inmates jailed for life. *The Guardian*, 11 out. 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/uk-news/2018/oct/11/transgender-prisoner-who-sexually-assaulted-inmates-jailed-for-life>. 2018. Acesso em: 20 abr. 2022.

PATTESON, Callie. BLM co-founder blasts financial disclosures as 'triggering' and 'unsafe'. *New York Post*, 13 abr. 2022. Disponível em: <https://nypost.com/2022/04/13/blm-co-founder-financial-disclosures-triggering-and-unsafe/>. 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

PAVILONIS, Valerie. Fact check: thousands of Black Lives Matter protesters were arrested in 2020. *USA Today*, 22 fev. 2022. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/news/factcheck/2022/02/22/fact-check-thousands-black-lives-matter-protesters-arrested-2020/6816074001/>. 2022. Acesso em: 5 abr. 2022.

PBS NewsHour. Ben Carson talks 'all lives matter,' immigration reform. *PBS*, 4 ago. 2015. Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/show/ben-carson-talks-lives-matter-immigration-reform>. 2015. Acesso em: 23 abr. 2022.

PEREIRA, Cimar *et al.* Pesquisa nacional de saúde 2019: orientação sexual autoidentificada da população adulta. IBGE, Coordenação de Pesquisas por Amostra de Domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

PEREZ, Evan; POLANTZ, Katelyn. Federal investigation of Hunter Biden heats up. *CNN*, 30 mar. 2022. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2022/03/30/politics/hunter-biden-federal-investigation-heats-up/index.html>. 2022. Acesso em: 2 mai. 2022.

PETERSON, Jordan. Jordan Peterson: why I am no longer a tenured professor at the university of Toronto. *National Post*, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://nationalpost.com/opinion/jordan-peterson-why-i-am-no-longer-a-tenured-professor-at-the-university-of-toronto>. 2022. Acesso em: 5 jun. 2022.

PHILLIPS, Jack. Supermarket shooting suspect's alleged manifesto says he chose Buffalo because of strict gun control laws. *The Epoch Times*, 15 mai. 2022. Disponível em: https://www.theepochtimes.com/supermarket-shooters-alleged-manifesto-says-he-chose-buffalo-ny-because-of-strict-gun-control-laws_4467692.html/. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

PICKLES, Matt. 'Selfie acadêmica': os pesquisadores que usam a si mesmos como base de estudos. *BBC News Brasil*, 28 mai. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-40006132>. 2017. Acesso em: 9 abr. 2022.

PIMENTEL, António Filipe; GRÜNEWALD, Dietrich; DEBICKI, Jacek; FAVRE, Jean-François. *História da Arte — Arquitetura, escultura, pintura*. Tradução para o português: Pierre Léglise Costa e Michelle Waymel. Portugal, Coimbra: MinervaCoimbra, 2010.

PINKER, Steven. Science is not your enemy. *The New Republic*, 6 ago. 2013. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>. 2013. Acesso em: 7 mar. 2022.

PIVEN, Frances; CLOWARD, Richard. The weight of the poor: a strategy to end poverty (reprinted with a new introduction by Frances Fox Piven). *New Political Science*, New York, NY, v. 33, n. 3, p. 271–284, 2011.

PORTOGHESI, Paolo. What is the postmodern? In: JENCKS, Charles (ed.). *The post-modern reader*. New York, NY: St. Martin's, 1992. p. 208–214.

POWELL, Michael. How a famous Harvard professor became a target over his tweets. *The New York Times*, 15 jul. 2020. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/07/15/us/steven-pinker-harvard.html>. 2020. Acesso em: 7 mar. 2022.

PROKUPECZ *et al.* What we know about Buffalo supermarket shooting suspect Payton Gendron. *CNN*, 18 mai. 2022. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2022/05/15/us/payton-gendron-buffalo-shooting-suspect-what-we-know/index.html>. 2022. Acesso em: 18 mai. 2022.

PROTEST outside Jordan Peterson's visit to Queen's campus. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal The Queen's Journal. Disponível em: <https://youtu.be/odRiqkdGdNE?list=PLLkjuPs-HjhcOVOTU6hBmu8T5jiYpM1cd>. Acesso em: 25 abr. 2022.

PUTNAM, Robert. E pluribus unum: diversity and community in the twenty-first century. *Scandinavian Political Studies*, v. 30, n. 2, p. 137–174, June, 2007.

PUZZANCHERA, Chaz; CHAMBERLIN, Greg; KANG, Wei. *Easy Access to the FBI's Supplementary Homicide Reports: 1980-2020*. Disponível em: https://www.ojjdp.gov/ojstatbb/ezashr/asp/vic_selection.asp. 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

QUALITEST. Pesquisa censitária da população em situação de rua, caracterização socioeconômica da população em situação de rua e relatório temático de identificação das necessidades desta população na cidade de São Paulo. *Prefeitura de São Paulo*, 29 jan. 2020. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/Produtos/Produto%209_SMADS_SP.pdf. 2020. Acesso em: 5 mai. 2022.

QUEEN'S University Talk: The Rising Tide of Compelled Speech. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (106 min). Publicado pelo canal Jordan B Peterson. Disponível em: <https://youtu.be/MwdYpMS8s28?list=PLLkjuPs-HjhcOVOTU6hBmu8T5jiYpM1cd>. Acesso em: 25 abr. 2022.

RAILTON, Peter. Ethical Learning, Natural and Artificial. In: LIAO, S. Matthew (ed.). *Ethics of artificial intelligence*. New York, NY: Oxford University, 2020. p. 45–78.

RAINIE, Lee; KEETER, Scott; PERRIN, Andrew. Trust and distrust in America. *Pew Research Center*, 22 jul. 2019. Disponível em: <https://www.people-press.org/2019/07/22/trust-and-distrust-in-america>. 2019. Acesso em: 9 mai. 2022.

RAJA, Masood. *What is postcolonial studies?* April 2nd, 2019. Disponível em: <https://postcolonial.net/2019/04/what-is-postcolonial-studies/>. 2019. Acesso em: 2 set. 2021.

RATZINGER, Joseph. Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação. *Vaticano — A Santa Sé*, 6 ago. 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Acesso em: 25 mar. 2022.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *História da filosofia, 6: de Nietzsche à escola de Frankfurt*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

REDE Aberje. Brasileiro está mais confiante nas instituições, diz ICS do Ibope Inteligência. *ABERJE*, 12 ago. 2019. Disponível em: <https://www.aberje.com.br/brasileiro-esta-mais-confiante-nas-instituicoes-diz-ics-do-ibope-inteligencia/>. 2019. Acesso em: 9 mai. 2022.

REGENSDORF, Laura. Desmond Napoles, the 10-year-old drag star of Fashion Week, loves RuPaul and makeup. *VOGUE*, 12 fev. 2018. Disponível em: <https://www.vogue.com/article/desmond-napoles-desmondisamazing-drag-kid-gypsy-sport-new-york-fashion-week-90s-makeup-club-kids>. 2018. Acesso em: 6 jun. 2022.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. 2. ed. Tradução: Maria da Graça M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

REPORTLINKER. Global diversity and inclusion (D&I) industry. *ReportLinker*, fev. 2022. Disponível em: <https://www.reportlinker.com/p06219616/Global-Diversity-and-Inclusion-D-I-Industry.html>. 2022. Acesso em: 13 abr. 2022. Abstract.

REUTERS fact check. Fact check - Coca-Cola can with ‘try to be less white’ slogan not produced by the company. *Reuters*, 10 jun. 2021. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/factcheck-cocacola-can-idUSL2N2NS2C9>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARD Dawkins & Jordan Peterson discuss psychedelics, consciousness, and artificial intelligence. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (87 min). Publicado pelo canal Jordan B Peterson. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HbGoUwmqIEQ>. Acesso em: 5 jun. 2022.

RICHARDSON, Daniel. Wikipedia co-founder claims website is not ‘a reliable source of truth’. *Unilad*, 20 jul. 2021. Disponível em: <https://www.unilad.co.uk/technology/wikipedia-co-founder-claims-website-is-not-a-reliable-source-of-truth>. 2021. Acesso em: 31 mai. 2022.

RICOEUR, Paul. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. Tradução do francês para o inglês: Denis Savage. London: Yale University, 1970.

RISÉRIO, Antonio. *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2019.

_____. Racismo de negros contra brancos ganha força com identitarismo. *Folha de S.Paulo*, 15 jan. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/01/racismo-de-negros-contra-brancos-ganha-forca-com-identitarismo.shtml>. 2022a. Acesso em: 6 jun. 2022.

_____ (Antonio Riserio). [Versão final da "carta aberta" [...]]. Salvador, BA, 20 jan. 2022. Facebook: usuário Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/antonio.riserio.7/posts/pfbid02UbyfvULt9trg4wD7FN8VHcPmnBqB9pLXJD7vEcyqk5asgwStR7L7qDLZJcH6Cpe9l>. 2022b. Acesso em: 6 jun. 2022.

_____ (Antonio Riserio). Atenção: Folha cria comitê identifascista de censura prévia. Salvador, BA, 17 mai. 2022. Facebook: usuário Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/antonio.riserio.7/posts/pfbid06amRVVcnJd2skMfT9bPN7SghiABhRN71kVgDwAfZwbedUjzFG9ciaXZSb2iJq8u9l>. 2022c. Acesso em: 6 jun. 2022.

RITMAN, Alex. Jo Malone London “deeply apologizes” after China drops John Boyega in ad reshoot (exclusive). *The Hollywood Reporter*, 12 set. 2020. Disponível em: <https://www.hollywoodreporter.com/news/general-news/jo-malone-london-deeply-apologizes-after-china-drops-john-boyega-in-ad-reshoot-exclusive-4059309/>. 2020. Acesso em: 17 abr. 2022.

RIUKAS, Stanley. The problem of the transcendental ego in Husserl. *In*: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). *Analecta Husserliana*: v. 59 — Life: scientific philosophy, phenomenology of life and the sciences of life. New York, NY: Springer Science+Business, 1999. p. 501–510.

RIVERA, Alfredo. Statement on the Coca-Cola Company diversity, equity & inclusion training. *The Coca-Cola Company*, 2 mar. 2021. Disponível em: <https://www.coca-colacompany.com/media-center/diversity-equity-inclusion-training>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

RO, Christine. The complicated battle over unconscious-bias training. BBC, 28 mar. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/worklife/article/20210326-the-complicated-battle-over-unconscious-bias-training>. 2021. Acesso em: 28 abr. 2022.

ROBCIS, Camille. May '68 and the ethical turn in French thought. *Modern Intellectual History*, Cambridge, UK, v. 11, p. 267–277, April, 2014.

ROBERTS, Dorothy. Punishing drug addicts who have babies: women of color, equality, and the right of privacy. *In*: CRENSHAW, Kimberlé; GOTANDA, Neil; PELLER, Gary; THOMAS, Kendall (ed.). *Critical race theory: the key writings that formed the movement*. New York, NY: The New Press, 1995. p. 384–426.

ROBINSON, Adia. Trump 'pulled the wool off everyone's eyes' about racism: CNN's Don Lemon. *ABC News*, 24 mar. 2021. Disponível em: <https://abcnews.go.com/Politics/trump-pulled-wool-off-everyones-eyes-racism-cnns/story?id=76654747>. 2021. Acesso em: 5 abr. 2022.

ROGERS, Kristen. Dear anti-racist allies: here's how to respond to microaggressions. *CNN*, 6 jun. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/06/05/health/racial-microaggressions-examples-responses-wellness/index.html>. 2020. Acesso em: 12 abr. 2022.

ROMANI, Bruno. 'Deletar IA consciente é o mesmo que assassinato', diz engenheiro do Google. *Estadão*, 26 jun. 2022. Disponível em: <https://link.estadao.com.br/noticias/cultura-digital,deletar-ia-consciente-e-o-mesmo-que-assassinato-diz-engenheiro-do-google,70004101459>. 2022. Acesso em: 26 jun. 2022.

RORTY, Richard. *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers, volume 1*. Cambridge: Cambridge University, 1991.

_____. *Consequências do pragmatismo*. Tradução: João Duarte. Portugal, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução: Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RUIZ, Karen; SMITH, Jennifer. EXCLUSIVE: 'The old white ppl...knock dem TF out!' Waukesha suspect shared social media posts promoting violence towards white people and claiming black people were the 'true Hebrews'. *Daily Mail (UK)*, 24 nov. 2021. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-10235869/Waukesha-suspect-shared-social-media-posts-promoting-violence-white-people.html>. 2021. Acesso em: 18 mai. 2022.

RUIZ, Michael. California trans child molester Hannah Tubbs was accused of attacking 4-year-old girl in 2013: documents. *Yahoo! News*, 6 abr. 2022. Disponível em: <https://news.yahoo.com/california-trans-child-molester-hannah-060535053.html>. 2022. Acesso em: 20 abr. 2022

RUSS, Geoff. Geoff Russ: the world isn't ending because Elon Musk is buying Twitter. *National Post*, 27 abr. 2022. Disponível em: <https://nationalpost.com/opinion/geoff-russ-the-world-isnt-ending-because-elon-musk-is-buying-twitter>. 2022. Acesso em: 6 mai. 2022.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental* — livro terceiro. Tradução: Brenno Silveira. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968a.

_____. *História da filosofia ocidental* — livro quarto. 3. ed. Tradução: Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968b.

ROTHBLUM, Esther; SOLOVAY, Sandra. *The fat studies reader*. New York, NY: NYU, 2009.

ROTHSCHILD, Neal. Young Dems more likely to despise the other party. *Axios*, 8 dez. 2021. Disponível em: <https://www.axios.com/poll-political-polarization-students-a31e9888-9987-4715-9a2e-b5c448ed3e5a.html>. Acesso em: 9 dez. 2021.

ROYAL College of Nursing. The UK nursing labour market review 2018. *Royal College of Nursing*, January, 2019. Disponível em: <https://www.rcn.org.uk/-/media/royal-college-of-nursing/documents/publications/2019/january/007-397.pdf>. 2019. Acesso em 15 jun. 2022.

RUBIN, Gayle S. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. *Culture, society and sexuality: a reader*. 2. ed. New York, NY: Routledge, 2007. p. 150–187.

SAFATLE, Vladimir. Identitarismo branco. *El País*, 4 set. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-09-04/identitarismo-branco.html?sma=newsletter_brasil20200905. 2020. Acesso em: 11 jun. 2022.

SALGADO, Marcelo. Cacofonias digitais e o pensamento pós-moderno. In: SANTAELLA, Lucia (org.). *Cacofonia nas redes*. São Paulo: EDUC, 2018. p. 63–77.

_____. Inteligência artificial: bolhas e polarização nas redes sociais. In: SANTAELLA, Lucia (org.). *Inteligência artificial & redes sociais*. São Paulo: EDUC, 2019. p. 27–41.

_____. Blockchain e a crise de confiança na sociedade do controle. In: SANTAELLA, Lucia (org.). *A expansão social do blockchain*. São Paulo: EDUC, 2020. p. 25–39.

_____. Agências de fact-checking: a burocracia da verdade. *Orbis Media Review*, 10 mai. 2021. Disponível em: <https://orbismedia.org/agencias-de-fact-checking-a-burocracia-da-verdade/>. 2021. Acesso em: 11 abr. 2022.

SANDES, Eline. Elon Musk e Twitter: liberdade de expressão preocupa especialistas. *Metrópoles*, 25 abr. 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/mundo/elon-musk-e-twitter-liberdade-de-expressao-preocupa-especialistas>. 2022. Acesso em: 31 mai. 2022.

SANGER, Larry. *Essays on free knowledge: the origins of Wikipedia and the new politics of knowledge*. Columbus, OH: Sanger, 2020a. *E-book* (Kindle).

_____. Wikipedia is badly biased. *Larry Sanger Blog*, mai. 2020. Disponível em: <https://larrysanger.org/2020/05/wikipedia-is-badly-biased/>. 2020b. Acesso em: 31 mai. 2022.

_____. Why neutrality?. *Ballotpedia*, 30 dez. 2015. Disponível em: https://ballotpedia.org/Why_Neutrality. 2015. Acesso em: 8 jun. 2022.

SANTAELLA, Lucia. *Cultura das mídias*. 3. ed. São Paulo: Experimento, 2003.

_____. *A pós-verdade é verdadeira ou falsa?* São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2018.

_____. Arte & inteligência artificial. *Sociotramas*, 8 mar. 2021. Disponível em: <https://sociotramas.wordpress.com/2021/03/08/arte-inteligencia-artificial/>. Acesso em: 8 set. 2021.

_____; SALGADO, Marcelo. Deepfake e as consequências sociais da mecanização da desconfiança. *TECCOGS* — Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 23, p. 90–103, jan./jun. 2021.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é a subjetividade?*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SCHNABEL, Landon. The question of subjectivity in three emerging feminist science studies frameworks: Feminist postcolonial science studies, new feminist materialisms, and queer ecologies. *Women's Studies International Forum*, Birmingham, UK, v. 4, p. 10–16, May–June, 2014.

SCHULTING, Dennis. *Kant's radical subjectivism: perspectives on the transcendental deduction*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

SCHULTZ, Irmgard. The natural world and the nature of gender. In: DAVIS, Kathy; EVANS, Mary; LORBER, Judith (ed.). *Handbook of gender and women's studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2006. p. 376–396.

SCHWAB, Klaus; MALLERET, Thierry. *Covid-19: the great reset*. La Vergne, TN: Lightning Source, 2020. *E-book* (Kindle).

SCRUTON, Roger. *Introdução à filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Tradução: Alberto Oliva e Luis Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Como ser um conservador*. 1. ed. Tradução: Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SECK, Papa *et al.* Measuring the shadow pandemic: violence against women during Covid-19. *UN Women*, 2021. Disponível em: <https://data.unwomen.org/sites/default/files/documents/Publications/Measuring-shadow-pandemic.pdf>. 2021. Acesso em: 7 mai. 2022.

SECRETARIA da Justiça e Cidadania. Calendário de datas afirmativas. *Secretaria da Justiça e Cidadania do Governo do Estado de São Paulo*, 2022. Disponível em: <https://justica.sp.gov.br/index.php/coordenacoes-e-programas/coordenacao-de-politicas-para-a-diversidade-sexual/calendario-de-datas-afirmativas/>. 2022. Acesso em: 25 abr. 2022.

SENATE hearing on Bill C16. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (60 min). Publicado pelo canal Jordan B Peterson. Disponível em: <https://youtu.be/KnIAAkSNtqo>. Acesso em: 25 abr. 2022.

SENSOY, Özlem; DIANGELO, Robin. *Is everyone really equal? An introduction to key concepts in social justice education*. 2. ed. New York, NY: Teacher's College, 2017.

SERRA, Rosemary. Child Study Center grand rounds: "the psychopathic problem of the White mind": statement from YSM. *Yale School of Medicine*, abr. 2021. Disponível em: <https://medicine.yale.edu/event/child-study-center-grand-rounds-the-psychopathic-problem-of-the-white-mind/>. 2021. Acesso em: 21 abr. 2022.

SHANE, Scott. Obama and '60s bomber: a look into crossed paths. *The New York Times*, 3 out. 2008. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2008/10/04/us/politics/04ayers.html>. Acesso em: 21 jan. 2022.

SILVA, Thalita; GENTILLI, Victor. Os news promoters no jornalismo e na ciência: uma reflexão sobre ética e função social na contemporaneidade. *Revista Observatório*, Palmas, v. 6, n. 4, p. 1–17, jul.–set., 2020.

SIMON, Judith. Introduction. In: SIMON, Judith (ed.). *The Routledge handbook of trust and philosophy*. New York, NY: Routledge, 2020. p. 1–13.

SIMON, Mallory. Over 1,000 health professionals sign a letter saying, Don't shut down protests using coronavirus concerns as an excuse. *CNN Health*, 5 jun. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/06/05/health/health-care-open-letter-protests-coronavirus-trnd/index.html>. Acesso em: 5 abr. 2022.

SIMONE de Beauvoir “Why I’m a feminist”, 1975 (English subs). [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (50 min). Publicado pelo canal Filosofi för Gymnasiet. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g6eDMaDWquI>. Acesso em: 18 abr. 2022.

SINGH, Samarveer. What rank did Lia Thomas stand at while competing in the Men’s swimming division?. *Essentially Sports*, 22 mar. 2022. Disponível em: <https://www.essentiallysports.com/us-sports-ncaa-news-what-rank-did-lia-thomas-stand-at-while-competing-in-the-mens-swimming-division/>. 2022. Acesso em: 21 abr. 2022.

SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1984.

SMITH, Neil; ALLOTT, Nicholas. *Chomsky: ideas and ideals*. 3. ed. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University, 2016.

SMITH, Robin. Aristotle's logic. *Stanford encyclopedia of philosophy*, 17 fev. 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>. 2017. Acesso em: 31 jan. 2022.

SMITH, Ryan. Adele's 'I love being a Woman' BRIT Awards speech sparks transphobia debate. *Newsweek*, 9 fev. 2022. Disponível em: <https://www.newsweek.com/adeles-i-love-being-woman-brit-awards-speech-sparks-transphobia-debate-1677505>. 2022. Acesso em: 20 abr. 2022.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. 4. ed. Tradução: Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SOLOMON, Jack. Structuralism. In: *The encyclopedia of literary and cultural theory*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011, v. 1, p. 437–444.

SO SORRY 《深表遗憾》 English Subtitles. [S. l.: s. n.], 2012. 1 vídeo (54 min). Publicado pelo canal Ai Weiwei. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MrL8WIHplqo>. Acesso em: 9 dez. 2021.

STATCOUNTER GlobalStats. *Search engine market share worldwide, April 2021-April 2022*. Disponível em: <https://gs.statcounter.com/search-engine-market-share>. 2022. Acesso em: 13 mai. 2022.

STATISTICS Canada. Census Profile, 2016 Census: Canada [Country]. *Statistics Canada*, 2016 (atual. 27 out. 2021). Disponível em: <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page.cfm?Lang=E&Geo1=PR&Code1=01&Geo2=PR&Code2=01&SearchText=Canada&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=Visible%20minority&TABID=1&type=1>. 2016. Acesso em: 6 jun. 2022.

ST. CLAIR, Ashley. Watch: Paramount+ sponsors drag event where child dances on stage for money. *The Post Millennial*, 30 mai. 2022. Disponível em: <https://thepostmillennial.com/watch-paramount-sponsors-drag-event-where-child-dances-on-stage-for-money>. 2022. Acesso em: 6 jun. 2022.

STEINBERG, Shirley. Preface: where are we now?. In: MCLAREN, Peter; KINCHELOE, Joe (ed.). *Critical pedagogy: where are we now?*. New York, NY: Peter Lang, 2007. p. IX–X.

STEINBUCH, Yaron. Black Lives Matter co-founder describes herself as 'trained Marxist'. *New York Post*, 25 jun. 2020. Disponível em: <https://nypost.com/2020/06/25/blm-co-founder-describes-herself-as-trained-marxist/>. Acesso em: 5 abr. 2022.

STERNBERG, Robert (ed.). *The nature of human intelligence*. New York, NY: Cambridge University, 2018. Prefácio.

STEVENS, Mary. Meet the 11-year-old drag kid who RuPaul calls 'the future of America'. *CNBC*, 9 ago. 2018. Disponível em: <https://www.cnn.com/2018/08/09/rupaul-drag-kid-desmond-is-amazing-is-the-future-of-america.html>. 2018. Acesso em: 6 jun. 2022.

STEWART, Jay. Academic theory. In: RICHARDS, Christina; BOUMAN, Walter; BARKER, Meg-John (ed.). *Genderqueer and non-binary genders*. London: Palgrave MacMillan, 2017. p. 53–72.

STOVALL, David. Critical race theory. In: KRIDEL, Craig (ed.). *Encyclopedia of curriculum studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010, v. 1, p. 152–155.

STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. *História da filosofia política*. 1. ed. Tradução: Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

STRICKLAND, Carol; BOSWELL, John. *Arte comentada: da pré-história ao pós-moderno*. 8. ed. Tradução: Angela Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

STROZEWSKI, Zoe. GOP senator asks if Biden's 'ministry of truth' will probe Lewinsky scandal. *Newsweek*, 4 mai. 2022. Disponível em: <https://www.newsweek.com/gop-senator-asks-if-bidens-ministry-truth-will-probe-lewinsky-scandal-1703577>. 2022. Acesso em: 9 mai. 2022.

STURGIS, Patrick *et al.* Ethnic diversity, segregation and the social cohesion of neighbourhoods in London. *Ethnic and Racial Studies*, v. 37, n. 8, p. 1.286–1.309, 2014.

SUDWORTH, John. Os documentos secretos que revelam detalhes de campos de prisioneiros uigures na China. *BBC News Brasil*, 24 mai. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61557466>. 2022. Acesso em: 15 jun. 2022.

SUMMERS, Jessica. Transgender man who gave birth to his son criticizes medical staff for calling him 'mother' and claims that it's 'important' to stop automatically linking pregnancy with being a woman. *Daily Mail (UK)*, 22 dez. 2021. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/femail/article-10335475/A-transgender-father-gave-birth-son-revealed-nurses-misgender-him.html>. 2021. Acesso em: 20 abr. 2022.

SUNSTEIN, Cass. *Going to extremes: how like minds unite and divide*. New York, NY: Oxford University, 2009.

_____. *#Republic: divided democracy in the age of social media*. Princeton, NJ: Princeton University, 2017.

TAVIANI, Giulia. Ucraina, donne transgender in fuga respinte al confine: «Sono uomini, devono tornare a combattere». *Corriere Della Sera*, 23 mar. 2022. Disponível em: https://www.corriere.it/esteri/22_marzo_23/ucraina-donne-transgender-fuga-respinte-confine-combattere-45637566-aa83-11ec-89dc-0e9cfd23fb65.shtml. 2022. Acesso em: 20 abr. 2022.

TAYLOR, Keeanga-Yamahtta (ed.). *How we get free: black feminism and the Combahee river collective*. Chicago, IL: Haymarket, 2017.

TEIXEIRA, Evilázio. Pós-modernidade e nihilismo: um diálogo com Gianni Vattimo. *ALCEU*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 209–224, jul.–dez., 2006.

THOMASSEN, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas reader*. Edinburgh: Edinburgh University, 2006.

TOLER, Sarah. Como é a gravidez para uma pessoa transmasculina. Tradução: Jade Augusto Gola. *Clue*, 30 mar. 2021. Disponível em: <https://helloclue.com/pt/artigos/lgbt-voices/como-e-a-gravidez-para-uma-pessoa-transmasculina>. 2021. Acesso em: 18 abr. 2022.

'TRANS-ACTIVIST lobby' targeting Adele for claiming she loves being a woman. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal Sky News Australia. Disponível em: <https://youtu.be/iekBfgatNrA>. Acesso em: 20 abr. 2022.

TRIPODE, Fernanda. O silêncio da sociedade na violência contra os homens. *Consultor Jurídico*, 29 jul. 2021. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2021-jul-29/tripode-silencio-sociedade-violencia-homens>. 2021. Acesso em: 9 mai. 2022.

TSER. Gender Unicorn. *Trans student educational resources*, 2022. Disponível em: <https://transstudent.org/gender/>. 2022. Acesso em: 25 abr. 2022.

TUNCEL, Yunus. *Nietzsche and transhumanism: precursor or enemy?*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2017.

TURKLE, Sherry. *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. New York, NY: Basic Books, 2011.

TUVEL, Rebecca. In defense of transracialism. *Hypatia*, New York, NY, p. 1–16, Spring, 25 April, 2017.

TWENGE, Jean; CAMPBELL, W. Keith; CARTER, Nathan. Declines in trust in others and confidence in institutions among American adults and late adolescents, 1972–2012. *Psychological Science*, Atlanta, GA, v. 25, p. 1.914–1.923, September, 2014.

_____.; SHERMAN, Ryne; WELLS, Brooke. Declines in sexual frequency among American adults, 1989–2014. *Archives of Sexual Behavior*, Berlin, v. 46, p. 2.389–2.401, March, 2017.

US Census Bureau. Race of the population of the United States, by States: 1960. *US Census Bureau*, 7 set. 1961. Disponível em: <https://www2.census.gov/library/publications/decennial/1960/pc-s1-supplementary-reports/pc-s1-10.pdf>. 1961. Acesso em: 8 abr. 2022.

_____. Quickfacts. Race and Hispanic origin: population estimates. *US Census Bureau*, 1 jul. 2021. Disponível em: <https://www.census.gov/quickfacts/US>. 2021. Acesso em: 8 abr. 2022.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VILLARREAL, Daniel. Disney Corp asks employees to complete 'white privilege checklist', pivot away from 'white dominant culture', leaked docs show. *Newsweek*, 8 mai. 2021. Disponível em: <https://www.newsweek.com/disney-corp-asks-employees-complete-white-privilege-checklist-pivot-away-white-dominant-1589775>. 2021. Acesso em: 27 jun. 2022.

VINCENT, Isabel. Inside BLM co-founder Patrisse Khan-Cullors' million-dollar real estate buying binge. *New York Post*, 10 abr. 2021. Disponível em: <https://nypost.com/2021/04/10/inside-blm-co-founder-patrisse-khan-cullors-real-estate-buying-binge>. 2021. Acesso em: 5 abr. 2022.

VOGELS, Emily *et al.* Americans and 'cancel culture': where some see calls for accountability, others see censorship, punishment. *Pew Research Center*, 19 mai. 2021. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/internet/2021/05/19/americans-and-cancel-culture-where-some-see-calls-for-accountability-others-see-censorship-punishment/>. 2021. Acesso em: 11 mai. 2022.

WALKER, Allyn. *A long, dark shadow: minor-attracted people and their pursuit of dignity*. Oakland, CA: University of California, 2021.

WANZO, Rebecca. Pop culture/visual culture. In: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (ed.). *The Oxford handbook of Feminist theory*. New York, NY: Oxford University, 2016. p. 651–672.

WARNER, Michael. *The trouble with normal: sex, politics, and the ethics of queer life*. Cambridge, MA: Harvard University, 1999.

WEBER, Jutta. From science and technology to feminist technoscience. In: DAVIS, Kathy; EVANS, Mary; LORBER, Judith (ed.). *Handbook of gender and women's studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2006. p. 397–414.

WEHNER, Peter. The Democratic Party is radicalizing: extremism isn't just affecting the GOP. *The Atlantic*, 3 abr. 2019. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/04/progressivism-making-democrats/586372/>. 2019. Acesso em: 15 abr. 2022.

WEISS, Bari. When the Left turns on its own. *The New York Times*, 1º jun. 2017. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/06/01/opinion/when-the-left-turns-on-its-own.html>. 2017. Acesso em: 25 abr. 2022.

WESTERLUND, Mika. The emergence of deepfake technology: a review. *Technology Innovation Management Review*, Ottawa, Canada, v. 9, n. 11, p. 39–52, November, 2019.

WHITE, Abbey *et al.* LGBTQ characters and cartoons. *Insider*, 2021. Disponível em: <https://www.insider.com/lgbtq-cartoon-characters-kids-database-2021-06?page=see-the-data>. 2021. Acesso em: 16 mai. 2022.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. Tradução do alemão para o inglês: Michael Robertson. Cambridge, MA: Polity e MIT, 1994.

WIKIMEDIA. Wikipedia — English: total page views, last 12 months, monthly. *Wikimedia Statistics*, 2022. Disponível em: <https://stats.wikimedia.org/#/en.wikipedia.org/reading/total-page-views/normal|bar|2021-05-01~2022-07-01|~total|monthly>. 2022. Acesso em: 7 jun. 2022.

WIKIPEDIA co-founder: I no longer trust the website I created. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (32 min). Publicado pelo canal UnHerd. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l0P4Cf0UCwU>. Acesso em: 5 jun. 2022.

WIKIPEDIA. Google and Wikipedia. *Wikipedia*, 2022. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Google_and_Wikipedia#Google's_reliance_on_Wikipedia_to_combat_misinformation. 2022a. Acesso em: 8 jun. 2022.

WIKIPÉDIA. Wikipédia: projeto mais teoria da História na Wiki. *Wikipédia*, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Projeto_Mais_Teoria_da_Hist%C3%B3ria_na_Wiki. 2022b. Acesso em: 31 mai. 2022.

WILFORD, Denette. Woke watch: Disney execs want half its characters to be LGBTQ, minorities by end of year. *Toronto Sun*, 30 mar. 2022. Disponível em: <https://torontosun.com/news/world/woke-watch-disney-exec-s-want-half-its-characters-to-be-lgbtq-minorities-by-end-of-year>. 2022. Acesso em: 22 abr. 2022.

WILLIAMS, Stephen. *Blockchain: the next everything*. New York, NY: Scribner, 2019.

WOLF, Chad. Homeland threat assessment: October 2020. *Department of Homeland Security*, USA, out. 2020. Disponível em: https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/2020_10_06_homeland-threat-assessment.pdf. 2020. Acesso em: 14 abr. 2022.

WOLTON, Dominique. *Informar não é comunicar*. Tradução: Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2010.

YALE. BIPOC in the built Wiki edit-a-thon: cultural preservation + environmental justice. *Yale University Library*, 16 fev. 2021. Disponível em: <https://web.library.yale.edu/news/2021/02/bipoc-built-wiki-edit-thon-cultural-preservation-environmental>. 2021. Acesso em: 2 jun. 2022.

YORK, Byron. Democrats hide abortion bill radical roots. *Washington Examiner*, 9 mai. 2022. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/opinion/democrats-hide-abortion-bill-radical-roots>. 2022. Acesso em: 10 mai. 2022.

YOSSO, Tara. *Critical race counterstories along the chicana/chicano educational pipeline*. New York, NY: Routledge, 2006.

ZARRILO, John. Wiki edit-a-thon: art + activism. *The Back Table*, 24 fev. 2020. Disponível em: <https://wp.nyu.edu/specialcollections/2020/02/24/wiki-edit-a-thon-artactivism-march-2-2020/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

ZDANOWICZ, Christina *et al.* The Waukesha victims include an 8-year-old boy, a loving grandmother and a woman excited to make her debut in the Dancing Grannies. *CNN*, 25 nov. 2021. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/11/22/us/waukesha-wisconsin-parade-victims/index.html>. 2021. Acesso em: 18 mai. 2022.

ZWEIG, Katharina. Watching the watchers: Epstein and Robertson's "search engine manipulation effect". *Algorithm Watch*, 7 abr. 2017. Disponível em: <https://algorithmwatch.org/en/watching-the-watchers-epstein-and-robertsons-search-engine-manipulation-effect/>. 2017. Acesso em: 30 mai. 2022.

