UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM

RAYA LOUISE SILVA DE ALMEIDA

IDENTITARISMO NO CRONOTOPO ACADÊMICO: ANÁLISE DIALÓGICA DOS LIVROS “O QUE É IDENTITARISMO?” E “A ESQUERDA NÃO É WOKE”

PONTA GROSSA
2026

RAYA LOUISE SILVA DE ALMEIDA

IDENTITARISMO NO CRONOTOPO ACADÊMICO: ANÁLISE DIALÓGICA DOS LIVROS “O QUE É IDENTITARISMO?” E “A ESQUERDA NÃO É WOKE

Dissertação apresentada para obtenção do grau de mestra na Universidade Estadual de Ponta Grossa. Área de Estudos da Linguagem.

Orientadora: Prof. Dra. Pascoalina Bailon de Oliveira Saleh

PONTA GROSSA

2026

Almeida, Raya Louise Silva de
A447 Identitarismo no cronotopo acadêmico: análise dialógica dos livros “O que é Identitarismo?” e “A esquerda não é woke” / Raya Louise Silva de Almeida. Ponta Grossa, 2026.
130 f.

Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem - Área de Concentração: Linguagem, Identidade e Subjetividade), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientadora: Profa. Dra. Pascoalina Bailon de Oliveira Saleh.

1. Identidade. 2. Identitarismo. 3. Woke. 4. Signo ideológico. I. Saleh, Pascoalina Bailon de Oliveira. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Linguagem, Identidade e Subjetividade. III.T.

CDD: 808

Ficha catalográfica elaborada por Maria Luzia Fernandes Bertholino dos Santos- CRB9/986

RAYA LOUISE SILVA DE ALMEIDA

IDENTITARISMO NO CRONOTOPO: ANÁLISE DIALÓGICA DOS LIVROS "O QUE É IDENTITARISMO?" E "A ESQUERDA NÃO É WOKE"

Dissertação apresentada para obtenção do título grau de Mestre em Estudos da Linguagem na Universidade Estadual de Ponta Grossa, Área de concentração em Linguagem, Identidade e Subjetividade.

Ponta Grossa, 28 de agosto de 2026

gov.br Documento assinado digitalmente
PASCOALINA BAILON DE OLIVEIRA SALEH
Data: 04/09/2026 11:01:59-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dra Pascoalina Bailon de Oliveira Saleh - Universidade Estadual de Ponta Grossa

gov.br Documento assinado digitalmente
CLORIS PORTO TORQUATO
Data: 08/09/2026 13:50:19-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dra Clóris Porto Torquato - Universidade Estadual de Ponta Grossa

gov.br Documento assinado digitalmente
NIVEA ROHLING
Data: 03/09/2026 17:18:42-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª Dra Nivea Rohling - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

A todas as pessoas violentadas pelos sistemas de opressão, às que adoecem pela incerteza da comida na mesa, às que não sabem se voltarão ilesas, às que levantam a voz e às que brigam baixinho, às que vieram antes e abriram caminhos, às que têm coragem de ser quem são, que inspiram a produção desta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo apoio de sempre. À minha mãe, que desde sempre esteve ao meu lado, nas dificuldades e nos momentos de celebração, talvez seja ela a pessoa que mais sabe que o processo até aqui foi bem difícil, mesmo que ela sempre tenha feito de tudo para deixar tudo mais leve. À minha irmã, que sempre acreditou em mim, de algum modo o jeito que ela me vê (bem mais do que eu realmente sou) é um impulso que me faz buscar uma vida melhor. Ao meu pai, que mesmo tendo partido há 14 anos, ainda reverbera por aqui, no que ele construiu tanto para o nosso conforto, quanto para a minha visão de mundo. Ao Leandro, meu amor, que chegou na minha vida quando esse texto já estava sendo escrito e foi o principal ponto de força que eu encontrei nesse processo, foi ele quem presenciou todos os momentos de angústia e desespero (foram muitos) para conseguir atender os prazos em meio ao caos do capitalismo, de deixar a escrita de lado para trabalhar com medo de não conseguir outro trabalho depois.

Agradeço às minhas amigas por me mostrarem o caminho da universidade. À Ronna e à Jovana por me incentivarem a tentar o processo seletivo do mestrado, ajudar a estudar para a prova e estruturar o projeto, sem o apoio delas eu jamais teria feito a inscrição. À Luara por ouvir minhas dores e estar bem pertinho (apesar da distância) durante todo esse processo. Mas para além disso, agradeço a elas por me ensinarem, cada uma a seu jeito, sobre a força da amizade, do respeito, da lealdade e do amor mútuo que me nutre e me sustenta. É sobre travecagem e parceria. Sem isso, eu não estaria mais aqui.

À Sara e à Catarina pelas conversas, pelo apoio e pelo carinho nesse período. À Julia por ser a melhor colega de trabalho que já tive, pelo apoio e disposição para contribuir.

Agradeço à minha orientadora por mostrar os caminhos, por permanecer mesmo depois de tantas mudanças de tema e objeto de pesquisa, por enriquecer tanto o meu conhecimento acadêmico quanto a minha visão de mundo. Agradeço à banca pelas sugestões, pois sem elas provavelmente esse trabalho seria outro. Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos, que permitiu que essa pesquisa fosse feita.

Agradeço também a todo mundo que de alguma forma participou desse processo, seja pelas discussões acadêmicas em sala, seja pelo apoio nos momentos em que achei que não ia conseguir. Da mesma forma, agradeço àquelas e àqueles

que produziram na academia antes de mim, que abriram espaço para que pudéssemos entrar, produzir conhecimento sobre nós e mudar caminhos compulsórios.

Ouvi sempre que o trabalho o homem dignifica
Pura ideologia! Coisa de capitalista!
O trabalho como é, somente nos limita
Esvazia o pensamento e o corpo mecaniza.

Quando saio está escuro
Quando chego, anoiteceu
Gozar meus dias ao sol
Confesso é um sonho meu!

Dedicar-me à natureza
à arte, à música, à poesia
Parar essa engrenagem
Que tritura a minha vida!

Bagaço, suco de gente
Assim me sinto ao fim do dia
Que nobreza nisto há?
Ora, vamos! Alguém me diga!

Ideologia dominante
Ardilosa, tudo inverteu
Diz que esse trabalho é digno
Só pra enriquecer os seus

Trabalhar nesse sistema
É sinônimo de morte
Não quero isso pra mim
Vou mudar a minha sorte!
(Ideologia – Débora Garcia, 2014)

RESUMO

Esta dissertação analisa a construção dos sentidos de identidade, identitarismo e *woke* no cronotopo acadêmico contemporâneo, tomando como corpus as obras *O que é identitarismo?,* de Barros (2024), e *A esquerda não é woke*, de Neiman (2024). O objetivo geral consistiu em compreender como esses conceitos são reacentuados na esfera acadêmica, identificando os horizontes valorativos que orientam os enunciados, os processos de reinterpretação dos conceitos centrais e a orientação para a resposta construída pelos autores. A pesquisa fundamenta-se na Análise Dialógica do Discurso (Brait, 2006; Amorim, 2006; Rohling, 2014), a partir da filosofia da linguagem do Círculo de Bakhtin, especialmente nos conceitos de dialogismo, enunciado, signo ideológico, alteridade, horizonte valorativo, reacentuação e cronotopo, compreendendo que os sentidos são produzidos na interação entre diferentes vozes sociais e em permanente disputa ideológica. O referencial teórico dialoga ainda com Hall (2003; 2016), cuja concepção de identidade cultural permitiu compreender a identidade como um processo histórico e relacional de identificação; com Quijano (2005), Lugones (2008), Curiel (2020) e Gonzalez (2020), cujas contribuições evidenciam a articulação entre colonialidade, capitalismo, racismo e patriarcado na produção das identidades e das desigualdades sociais. Trata-se de uma Análise Dialógica organizada a partir de três categorias analíticas: horizonte valorativo e orientação para o *já-dito*, cronotopo acadêmico e orientação para a resposta. A análise do livro de Barros (2024) evidenciou um horizonte valorativo fundamentado na crítica da economia política, na psicanálise e no pensamento anticolonial, compreendendo a identidade como construção histórica e o identitarismo como uma forma de captura neoliberal das identidades sociais, que desvincula as lutas emancipatórias de suas raízes materiais. Já Neiman (2024), organiza seu enunciado a partir da tradição iluminista e da defesa do universalismo, reacentuando os conceitos de identidade, identitarismo e *woke* como parte de uma crítica à fragmentação da esquerda contemporânea e ao abandono de princípios universais de justiça. A comparação entre as duas obras demonstra que ambos os autores respondem ao mesmo contexto histórico, mas mobilizam diferentes tradições intelectuais e produzam distintos acentos valorativos para os mesmos signos ideológicos. Os resultados permitem concluir que o identitarismo constitui um fenômeno social caracterizado pela dissociação das identidades de suas bases histórico-materiais e de sua vinculação aos sistemas estruturais de opressão, tornando-as suscetíveis à captura pela lógica neoliberal e pela mercantilização das diferenças. Ao mesmo tempo, a pesquisa reconhece a importância do universalismo defendido por Neiman, desde que este incorpore o reconhecimento das desigualdades produzidas pela colonialidade do poder, pelo racismo, pela misoginia, pela transfobia e pelas demais formas de opressão. Defende-se que a emancipação social exige a articulação entre reconhecimento e transformação das estruturas capitalistas, compreendendo que os movimentos antirracistas, feministas e LGBTQIA+ preservam seu potencial emancipatório quando permanecem vinculados à crítica do capitalismo, da colonialidade e das relações históricas de dominação. Conclui-se, por fim, que identidade, identitarismo e *woke* constituem signos ideológicos em permanente disputa de sentidos e que sua compreensão demanda uma abordagem dialógica capaz de considerar tanto os processos discursivos como as condições históricas de produção e as relações de poder que atravessam a sociedade contemporânea.

Palavras-chave: identidade, identitarismo, woke, signo ideológico.

RESUMEN

Esta disertación analiza la construcción de los sentidos de identidad, identitarismo y woke en el cronotopo académico contemporáneo, tomando como corpus las obras O que é identitarismo?, de Barros (2024), y A esquerda não é woke, de Neiman (2024). El objetivo general consistió en comprender cómo estos conceptos son reacentuados en la esfera académica, identificando los horizontes valorativos que orientan los enunciados, los procesos de reinterpretación de los conceptos centrales y la orientación hacia la respuesta construida por los autores. La investigación se fundamenta en el Análisis Dialógico del Discurso a partir de la filosofía del lenguaje del Círculo de Bajtín, especialmente en los conceptos de dialogismo, enunciado, signo ideológico, alteridad, horizonte valorativo, cronotopo académico, entendiendo que los sentidos se producen en la interacción entre diferentes voces sociales y permanecen en permanente disputa ideológica. El marco teórico dialoga además con Hall (2003; 2016), cuya concepción de identidad cultural permitió comprender la identidad como un proceso histórico y relacional de identificación; con Quijano (2005), Lugones (2008), Curiel (2020) y Gonzalez (2020), cuyas contribuciones evidencian la articulación entre colonialidad, capitalismo, racismo y patriarcado en la producción de las identidades y de las desigualdades sociales. Se trata de un Análisis Dialógico organizado a partir de tres categorías analíticas: horizonte valorativo y orientación hacia lo ya dicho, reacentuación en el cronotopo académico y orientación hacia la respuesta. El análisis de la obra de Barros (2024) evidenció un horizonte valorativo fundamentado en la crítica de la economía política, el psicoanálisis y el pensamiento anticolonial, comprendiendo la identidad como una construcción histórica y el identitarismo como una forma de captura neoliberal de las identidades sociales, que desvincula las luchas emancipadoras de sus raíces materiales. Por su parte, Neiman (2024) organiza su enunciado a partir de la tradición ilustrada y de la defensa del universalismo, reacentuando los conceptos de identidad, identitarismo y woke como parte de una crítica a la fragmentación de la izquierda contemporánea y al abandono de principios universales de justicia. La comparación entre ambas obras demuestra que los dos autores responden al mismo contexto histórico, aunque movilizan diferentes tradiciones intelectuales y producen distintos acentos valorativos para los mismos signos ideológicos. Los resultados permiten concluir que el identitarismo constituye un fenómeno social caracterizado por la disociación de las identidades respecto de sus bases histórico-materiales y de su vinculación con los sistemas estructurales de opresión, haciéndolas susceptibles a la captura por la lógica neoliberal y a la mercantilización de las diferencias. Al mismo tiempo, la investigación reconoce la importancia del universalismo defendido por Neiman, siempre que este incorpore el reconocimiento de las desigualdades producidas por la colonialidad del poder, el racismo, la misoginia, la transfobia y las demás formas de opresión. Se sostiene que la emancipación social exige la articulación entre el reconocimiento y la transformación de las estructuras capitalistas, comprendiendo que los movimientos antirracistas, feministas y LGBTQIA+ preservan su potencial emancipador cuando permanecen vinculados a la crítica del capitalismo, de la colonialidad y de las relaciones históricas de dominación. Finalmente, se concluye que identidad, identitarismo y woke constituyen signos ideológicos en permanente disputa de sentidos y que su comprensión exige un enfoque dialógico capaz de considerar tanto los procesos discursivos como las condiciones históricas de producción y las relaciones de poder que atraviesan la sociedad contemporánea.

Palabras clave: identidad; identitarismo; woke; signo ideológico.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the construction of the meanings of identity, identity politics, and *woke* within the contemporary academic chronotope, using as its corpus the books *O que é identitarismo?* by Barros (2024) and *A esquerda não é woke* by Neiman (2024). The main objective was to understand how these concepts are reaccentuated in the academic sphere by identifying the evaluative horizons that guide the authors' utterances, the processes through which the central concepts are reinterpreted, and the orientation toward response constructed in each work. The research is grounded in Dialogic Discourse Analysis (Brait, 2006; Amorim, 2006; Rohling, 2014), based on the philosophy of language developed by the Bakhtin Circle, particularly the concepts of dialogism, utterance, ideological sign, alterity, evaluative horizon, reaccentuation, and chronotope. From this perspective, meanings are produced through the interaction of different social voices and remain in constant ideological dispute. The theoretical framework also draws on Hall (2003; 2016), whose conception of cultural identity understands identity as a historical and relational process of identification; on Quijano (2005), Lugones (2008), Curiel (2020), and Gonzalez (2020), whose contributions demonstrate the articulation between coloniality, capitalism, racism, and patriarchy in the production of identities and social inequalities. This study adopts Dialogic Discourse Analysis organized around three analytical categories: evaluative horizon and orientation toward prior discourse, reaccentuation within the academic chronotope, and orientation toward response. The analysis of Barros (2024) revealed an evaluative horizon grounded in the critique of political economy, psychoanalysis, and anti-colonial thought, understanding identity as a historical construction and identity politics as a form of neoliberal capture of social identities that disconnects emancipatory struggles from their material roots. Neiman (2024), in turn, organizes her argument around the Enlightenment tradition and the defense of universalism, reaccentuating the concepts of identity, identity politics, and *woke* as part of a critique of the fragmentation of the contemporary left and the abandonment of universal principles of justice. The comparison between the two works demonstrates that both authors respond to the same historical context, although they mobilize different intellectual traditions and assign distinct evaluative accents to the same ideological signs. The findings indicate that identity politics constitutes a social phenomenon characterized by the dissociation of identities from their historical-material foundations and from their connection to structural systems of oppression, making them vulnerable to neoliberal appropriation and the commodification of difference. At the same time, this research recognizes the importance of the universalism defended by Neiman, provided that it incorporates the recognition of inequalities produced by the coloniality of power, racism, misogyny, transphobia, and other forms of oppression. It argues that social emancipation requires the articulation between recognition and the transformation of capitalist structures, maintaining that anti-racist, feminist, and LGBTQIA+ movements preserve their emancipatory potential when they remain connected to critiques of capitalism, coloniality, and historically constituted relations of domination. Finally, the study concludes that identity, identity politics, and *woke* are ideological signs engaged in an ongoing struggle over meaning, and that understanding them requires a dialogical approach capable of considering both discursive processes and the historical conditions of production, as well as the power relations that shape contemporary society.

Keywords**:** identity; identity politics; *woke*; ideological sign.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Sistematização da análise de *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) 114

Quadro 2 – Sistematização da análise de *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024) 115

Quadro 3 – Comparação entre Barros (2024) e Neiman (2024) 116

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	**12**
2	**CONCEITOS BASILARES**	**20**
2.1	LÍNGUA, DISCURSO E ENUNCIADO	20
2.2	CRONOTOPO	27
2.3	SIGNO IDEOLÓGICO	31
3	**PERSPECTIVAS SOBRE IDENTIDADE**	**36**
3.1	IDENTIDADE CULTURAL: ALTERIDADE E IDEOLOGIA	36
3.2	COLONIALIDADE DO PODER E FEMINISMO DECOLONIAL	45
3.3	MASSA MARGINAL: TRABALHO, RAÇA E GÊNERO	53
3.4	DISSOCIAÇÃO DAS IDENTIDADES DOS SISTEMAS DE OPRESSÃO	57
4	**METODOLOGIA**	**66**
4.1	DELIMITAÇÃO E JUSTIFICATIVA DO OBJETO DE PESQUISA	66
4.2	*CORPUS* DA PESQUISA	68
4.3	FUNDAMENTAÇÃO E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE	70
5	**IDENTITARISMO NO CRONOTOPO ACADÊMICO**	**74**
5.1	O HORIZONTE VALORATIVO E A REACENTUAÇÃO EM *O QUE É IDENTITARISMO?*	74
5.1.1	Horizonte Valorativo	75
5.1.2	A reacentuação no cronotopo acadêmico	87
5.1.3	A orientação para a resposta	90
5.2	O HORIZONTE VALORATIVO E A REACENTUAÇÃO EM *A ESQUERDA NÃO É WOKE*	94
5.2.1	Horizonte Valorativo	95
5.2.2	A reacentuação no cronotopo acadêmico	109
5.2.3	A orientação para a resposta	111
5.3	SISTEMATIZAÇÃO E DISCUSSÃO DOS DADOS	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS		**122**
REFERÊNCIAS		**126**

1 INTRODUÇÃO

Antes de apresentar o problema desta pesquisa, busco situar o percurso que me leva a investigá-lo, expondo de que forma chego ao tema, o que não está dissociado de quem sou. Em um movimento de tentar fazer entender o “lugar de fala”, ou seja, a partir de que experiência eu digo o que digo, tento dissociar a escrita acadêmica do sujeito universal associado à produção de conhecimento científico. De acordo com Jota Mombaça:

> Quero dizer: não são os ativismos do lugar de fala que instituem o regime de autorização, pelo contrário. Os regimes de autorização discursiva estão instituídos contra esses ativismos, de modo que o gesto político de convidar um homem cis euro-branco a calar-se para pensar melhor antes de falar introduz, na realidade, uma ruptura no regime de autorizações vigente. Se o conceito de lugar de fala se converte numa ferramenta de interrupção de vozes hegemônicas, é porque ele está sentado operando em favor da possibilidade de emergências e vozes historicamente interrompidas. Assim, quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância, desautorizando a matriz de autoridade que construiu o mundo como evento epistemicida; e estão também desautorizando a ficção segundo a qual partimos todas de uma posição comum de acesso à fala e à escuta (Mombaça, 2021, p. 85).

Não tenho dúvidas de que, ao trazer os marcadores sociais associados à minha vivência – que são relacionados a raça, gênero e classe, mas também a uma complexa experiência individual e social que justifica acessos que tenho –, leitoras/es de posições ideológicas do campo da esquerda irão associar quase que automaticamente o meu dizer a um discurso “identitarista”. Isso porque para estas pessoas, como travesti, trabalhadora desde os 14 anos, que cursou a graduação em concomitância com um trabalho CLT com carga horária de 44 horas semanais, ao travar “lutas identitárias”, enuncio a mim mesma uma identidade fechada, dissociada da crítica ao neoliberalismo.

É interessante que o discurso de crítica ao identitarismo está sempre carregado dele, a branquitude cisgênera não falha em associar pessoas trans e pessoas racializadas a práticas acríticas, desmobilizadoras e coniventes com o sistema político econômico neoliberal. Além de ser bastante comum que estas mesmas pessoas olhem torto para nós nos movimentos sociais e já pressuponham de que “lugar falamos”, mesmo insistindo que o que deveria importar não é a identidade, mas sim o que é dito (não nos ouvem). Mas no alto de suas posições intelectuais (não nos leem), nos descrevem como marionetes do capitalismo e nossas

práticas políticas como baseadas na concorrência implantada pelo sistema, não conseguem perceber que seu próprio discurso é um espelho.

O livro “O que é identitarismo?”, de Douglas Barros, publicado pela Editora Boitempo em 2024, apresenta uma discussão elaborada sobre o fenômeno de constituição subjetiva de identidades (partindo de bases psicanalíticas, mas não somente) e sobre as práticas denominadas “identitaristas”, que serão retomadas no decorrer deste trabalho. Por ora, trago algo pertinente, ainda, à minha apresentação. Barros (2024), nos capítulos finais do livro, fala sobre os algoritmos e a criação de “bolhas identitárias” a partir do controle de dados na internet. Acredito que este fator, por volta de 2013, contribuiu para que eu encontrasse nas redes sociais o discurso liberal a respeito das lutas identitárias, e de forma indireta, o discurso da esquerda brasileira. Naquele momento, com 15 anos de idade, a identificação que faziam do meu corpo “bicha” – importante frisar que essa “identificação” se dá por um processo intenso de opressão do qual eu nunca escolhi ser vítima – me levou a encontrar algum tipo de identificação e de esperança nas publicações e vídeos curtos disponibilizados no Facebook, Twitter e Youtube.

De fato, para mim, naquele momento e por muitos anos depois, a compreensão de classe, raça e gênero sempre estava relacionada a ter ou não privilégios, isto é, estar na base ou no topo. No discurso de Neiman (2024), era sobre poder e não sobre justiça. Na ideia apresentada por Barros (2024), consigo perceber a cooptação das identidades a partir de bases de concorrência neste discurso que encontrei nas redes sociais há mais de 10 anos.

Contudo, as discussões ali apresentadas, mesmo que de forma rasa, permitiram que eu, vinda de uma família de classe baixa, mas que reivindicava sua posição ao lado de ideais direitistas/PSDBistas, pudesse acessar uma espécie de esboço de movimento social virtual. É claro que o que há ali não pode ser chamado de movimento social, mas é criada uma imagem de possibilidades de identificação de ideias que permite a entrada em um discurso não tão conhecido antes. Na minha Educação Básica pública, antes de Temer e Bolsonaro, isto é, antes da Reforma do Ensino Médio e da aberração da BNCC, tínhamos aulas regulares de Filosofia, Sociologia e História que permitiram conhecer uma base das ciências sociais e algo de marxismo, nada muito aprofundado, obviamente. Tais aproximações, na escola e nas redes, foram responsáveis pela construção de um certo senso crítico.

A experiência de pessoa dissidente de gênero de classe trabalhadora, explorada em empresas privadas durante sete anos, e em trabalhos informais por mais alguns anos, associada ao esboço virtual do que significa a esquerda em algumas bolhas virtuais, permitiu que as relações de trabalho fossem questionadas internamente e em espaços de convivência fora da vigilância dos patrões. Percebo que a entrada na universidade permitiu não só o acesso a um conhecimento acadêmico dentro de sala de aula, mas também ao movimento estudantil, aos movimentos sociais e a troca com pessoas em diferentes espaços.

Em 2022, defendi meu trabalho de conclusão de curso com o título “Alteridade: conceito do eu-outro relacionado com a cisgeneridade e a heteronormatividade”, o qual apresentou uma análise de grupos do Facebook associados à comunidade LGBT+ com o intuito de verificar discursos transfóbicos que partem de homens cisgêneros homossexuais e evidenciar as diferenças de acesso de mulheres trans e travestis ao mercado artístico. Creio que evidenciar tais nuances da comunidade seja de fato importante, pois possibilita reflexões e mudanças de práticas violentas. Não vejo problemas nesse trabalho, mas é interessante voltar a ele depois de quatro anos, pois as bases epistemológicas o levam para caminhos diferentes dos quais esta pesquisa se propõe a chegar, mesmo tomando a identidade pelo viés da alteridade bakhtiniana.

Pensar no problema da “transfobia dentro da comunidade LGBT+” pode ser um convite à união em prol de um inimigo comum (assim como defendem os universalistas), mas também pode partir da ideia de concorrência, a qual é a base do discurso liberal sobre a identidade. “Se homens gays que são artistas drag queen possuem mais visibilidade e fama do que mulheres trans/travestis artistas, algo está errado”, e de fato está. A pesquisa mostra que a ridiculização das pessoas transgênero não escapa do discurso da comunidade G (gay), em contraponto à exaltação de seus iguais, o que evidencia um discurso violento que expulsa pessoas trans de diversos espaços e as mata de diferentes formas. Portanto, não invalidarei a pesquisa que fiz, nem discordarei de produções semelhantes, mas é um fato que a luta por igualdade pode ser ferramenta de manutenção do neoliberalismo, se dissociada da luta política.

O neoliberalismo como nova razão mundial (Dardot; Laval, 2016) é fruto de um processo ativo de individuação em detrimento do coletivo. É fato que não há indivíduo fora do social e que toda a construção de sujeito é feita na relação com a sociedade, na relação eu-outro (Bakhtin, 1997) e a individuação, ou o que chamamos

de produção de um eu-empresa (Dardot; Laval, 2016), é força motriz da ascensão e manutenção do sistema neoliberal. Assim, baseadas na desconfiança e na competição, identidades que nunca foram excluídas sentem-se ameaçadas pelas políticas identitárias, de reparação e luta por direitos iguais. É comum que os discursos contra cotas étnico-raciais evidenciem o desespero por perder as vagas na universidade historicamente reservadas para pessoas brancas de classe média. Este é o sujeito neoliberal frente às lutas identitárias. É o identitarismo da esquerda e da direita, mesmo que a palavra tenha emergido para criticar as mesmas políticas de justiça social.

No segundo semestre de 2023, cursei como aluna especial, no Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da UEPG, a disciplina “Linguagem, letramentos e políticas de identidade”, a qual proporcionou leituras importantes relacionadas às políticas de identidade, das quais trago algumas reflexões para esta pesquisa e peço licença para desobedecer levemente o estilo de escrita acadêmica apenas por dois parágrafos.

Fingir que as violências não existem é uma opção para algumas pessoas. Pactos e mais pactos são feitos, nos alocamos, ignoramos e seguimos participando da manutenção de uma estrutura que nos privilegia. Do lugar do universal, nos sentimos ameaçados pelo que é diferente (Bento, 2022). É complexo se entender, se pensar, olhar para si no reflexo do espelho e para além dele. Observar suas movimentações, quem está nos mesmos espaços, “quem está acima, quem está abaixo” na grande pirâmide do capitalismo. Quem passa fome, quem está nas universidades, quem são os líderes, quem não recebe anestesia na hora do parto, quem é afetado pelos desastres ambientais. A quem é negado o direito de sobreviver, de quem são os trabalhos desprotegidos e compulsórios, quem é assassinado pela polícia, quem é espancada até a morte, quem não pode ser amada. A gente acorda viva, “ilesa”, agradece e se cega.

Nós, a branquitude, nos negamos a reconhecer o passado violento que constituiu o sistema político econômico mundial e que perpetua até hoje. A ideia de raça criada pelos nossos antepassados para justificar a colonização, a escravização, o genocídio (Quijano, 2005), a ideia salvacionista da catequização e a imposição de conhecimentos, desconsiderando tudo o que não foi produzido por nós. As terras expropriadas e desmatadas para enriquecer com mão de obra escrava, com sangue

nas mãos. A imposição de uma língua que não era sua, que agora precisa ser usada para resistir (hooks, 2013).

Assim, analisando a estrutura racial e de gênero, não é possível dissociá-la dos dizeres e das posições políticas. Posicionamentos sempre partem de ideologias que evidenciam a diferença da experiência e, muitas vezes, a indiferença a ela. Compreendo a problemática do identitarismo e a “Armadilha de Identidade” como discorre Haider (2019). Segundo ele, “[...] quando a linguagem liberal dos direitos é usada para defender uma identidade de grupo concreta da lesão física ou verbal, esse grupo acaba definido pela sua vitimização e os indivíduos acabam reduzidos a seu pertencimento como vítimas”. E de fato a dissociação da opressão de grupos da luta de classes é um problema, pois a mera ilusão de se conquistar posições de poder dentro do sistema faz com que as demandas se encerrem em si, mantendo a vítima na posição de vítima, sem uma compreensão do processo sócio-histórico que a leva a ocupar tal posição. Contudo, é preciso compreender quais são os caminhos para enfrentar as violências produzidas pelos sistemas de opressão, pois elas existem, não são invenções da Fundação Ford ou da CIA como Risério (2024) e outros acadêmicos tentaram ficcionar.

Para introduzir a relação das ideologias de raça e gênero com a estrutura econômica do Brasil, apresento alguns dados e informações recentes que preocupam as lutas de grupos específicos identificados a partir de raça e gênero, bem como sua relação com o acesso desigual ao trabalho e a possibilidade de sobrevivência. Segundo dados do IBGE, referentes ao segundo trimestre de 2022, a taxa de desemprego geral era de 9,3%, sendo as mulheres negras as pessoas mais afetadas, representando 13,9%. A taxa de homens negros desempregados era de 8,7%; de mulheres brancas, 8,9%; e homens brancos de 6,1%. Além da questão do desemprego, também é necessário entender quais são os tipos de trabalho associados a essas identidades. De acordo com a mesma pesquisa mencionada anteriormente, 46,9% dos homens negros e 47,5% das mulheres negras estavam em empregos desprotegidos, trabalhos informais, sem carteira-assinada. Em contraponto, eram 34,7% e 34,9% de homens brancos e mulheres brancas nessa situação, respectivamente. Homens e mulheres negras, de acordo com dados do IBGE de 2019, representam mais de 60% das pessoas em trabalhos informais nos segmentos de construção civil, agropecuária e serviços domésticos.

Além disso, há populações ainda mais distantes da realidade mercadológica de trabalho. Conforme pesquisa realizada pelo Projeto TransVida, em conjunto com o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em 2022, apenas 15% da população trans possuía trabalhos com carteira assinada, sendo as pessoas mais afetadas as mulheres trans e travestis negras. Para estas, a prostituição vem sendo, historicamente, um meio de trabalho compulsório, tendo em vista a rejeição que essa população sofre nos contextos familiares, escolares e no mercado de trabalho.

Ademais, as políticas de extermínio da população transgênero vêm se intensificando ao redor do mundo nos últimos anos. A publicação do decreto do atual presidente de extrema-direita dos Estados Unidos da América, Donald Trump, em janeiro de 2025, apontando para a implementação de políticas de exclusão de pessoas trans no território estadunidense, é apenas mais um passo em direção à expulsão dessa população de vários espaços. Tais políticas crescem também na Europa, tendo como exemplo mais evidente, mas não único, o Reino Unido. No Brasil, o “Dossiê de Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023” da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2024) apresenta uma análise de conjuntura referente à população trans, a qual evidencia um dado alarmante: “mais de 300 projetos antitrans foram apresentados em dois mil e vinte três (ANTRA, 2024, p. 12)”. Estas informações deixam nítido que há um movimento intenso de formulação de políticas anti-trans, em nível mundial e nacional, sendo necessário encontrar caminhos para enfrentar tal problema.

A partir desses dados, podemos observar algo inerente ao capitalismo: a existência necessária de grupos de pessoas em desemprego, subemprego ou em empregos informais, de modo que haja sempre uma demanda pela empregabilidade, que possibilita a constante prática de exploração e evita a escassez de mão de obra. o que Marx (2013) chamou, no contexto da Alemanha do século XIX, de “exército industrial de reserva” e “superpopulação relativa”. No contexto do Brasil dos anos 70, Gonzalez (2020) compreendeu esses grupos na perspectiva de Massa Marginal de Nun (1969) e concluiu que tais grupos de pessoas alijados dos espaços de trabalho, ou superexplorados, estão associados a questões de identidade: raça e gênero.

Apesar disso, a autora observa naquele contexto – cerca de 50 anos atrás – as tensões presentes na esquerda brasileira no que diz respeito às lutas feministas, antirracistas e à luta de classes. Segundo ela, já existia uma recusa por parte da esquerda em discutir questões de raça e gênero, posicionando-as como secundárias.

Algo semelhante foi dito pela professora do curso de Antropologia da Universidade de São Paulo, Silvana de Souza Nascimento (Nascimento, 2025), em relação à palavra “identitarismo”. De acordo com a docente, o termo vem sendo utilizado com o objetivo de desvalorizar as discussões em torno das opressões de raça e gênero, considerando-as “um assunto menor”.

Nos Estados Unidos, também nos anos 70, o Coletivo Combahee River utiliza a expressão “política identitária” em seu manifesto justamente por compreender a recusa dos campos progressistas em colaborar com a sua libertação. No manifesto, elas dizem que “[...] nenhum outro movimento ostensivamente progressista jamais considerou nossa opressão específica como uma prioridade ou trabalhou seriamente pelo fim dessa opressão” (Coletivo Combahee River, 2019, p. 200) e concluem que precisam elas mesmas lutar por si próprias. Apesar de “lutar por si próprias” ser uma necessidade para elas, o manifesto tem em seu cerne a unificação das lutas, ou seja, todos devem lutar por todos para garantir o fim das opressões, essa é a política identitária do coletivo.

Nesse viés, na América Latina do século XXI, Curiel (2020) se apresenta como feminista decolonial afirmando que “Todas as lutas são nossas” e que é preciso compreender os sistemas de opressão para colocar neles um fim. De forma semelhante ao Coletivo Combahee River, a autora afro-dominicana compreende que as lutas feministas e antirracistas devem ser anticapitalistas, do contrário contentam-se com a mera representação jurídica e deixam de lado os sistemas de opressão e sua necessária destruição.

Em tempo próximo, mas no contexto estadunidense, Haider (2019) considera que a dissociação da luta de classes e da luta antirracista é uma armadilha. Retomando a expressão política identitária, ele percebe uma reacentuação no campo político dos Estados Unidos e seu uso como ferramenta eleitoreira. Da mesma forma que ele compreende que substituir um policial branco por um policial negro não garante o poder nas mãos do povo, a crença de que uma mulher liberal pode ser melhor do que um homem liberal mantém a estrutura capitalista intacta.

Com sentido semelhante à expressão “política identitária” do Combahee River, a palavra “*woke*” também é reacentuada, ganha diferentes sentidos e valores em diferentes contextos. De acordo com Pacheco (2024), o termo tem origem nos anos 30 nos grupos antirracistas dos Estados Unidos e significava “estar desperto às

práticas racistas", mas foi sendo tomado em sentido negativo tanto por campos progressistas como pela extrema-direita.

Essa reacentuação ocorre também no campo acadêmico, onde outros tipos de diálogo são estabelecidos para sustentar determinadas posições axiológicas sobre as lutas identitárias, sobre as identidades e entrar na disputa pelo seu sentido. Em consonância com os estudos do Círculo de Bakhtin, compreendo que todo enunciado dialoga com o contexto imediato e com o contexto histórico em que é produzido, de modo que o estudo do cronotopo, do horizonte valorativo e da orientação para a resposta são indispensáveis para a compreensão desses sentidos. Diante disso, opto por realizar uma análise da reacentuação das expressões identitarismo e *woke* em dois livros escritos por filósofos contemporâneos: "O que é identitarismo?" do brasileiro Barros (2024), e "A esquerda não é *woke*" da estadunidense Neiman (2024). Os textos foram publicados no mesmo ano, por acadêmicos de áreas semelhantes, mas que são de países diferentes e dialogam com bases epistemológicas também distintas.

Dessa forma, a fim de realizar uma análise dialógica sobre identitarismo e *woke*, proponho um diálogo entre os estudos do Círculo de Bakhtin (Volóchinov, 2018; Bakhtin, 1997; Bakhtin, 2017a; Freitas, 2013) e a perspectiva da identidade cultural (Hall 2003; 2016), relacionando a perspectiva de alteridade com a noção de identidade. Além disso, realizo uma leitura dos estudos decoloniais (Quijano, 2005; Lugones, 2008; Curiel, 2020) e da perspectiva de massa marginal (Nun, 1969; Gonzalez, 2020) para compreender a relação extrema entre identidade e capitalismo. Sobre as políticas de identidade e o percurso histórico das lutas antirracistas, feministas e LGBT, dialogo com Haider (2019) e com o Coletivo Combahee River (2019), a fim de compreender suas perspectivas sobre identidade.

Assim, além desta introdução e das considerações finais, a dissertação é dividida em quatro capítulos. O primeiro traz os "Conceitos Basilares" para a realização desta dissertação, nele eu apresento as perspectivas de língua e discurso e outros conceitos bakhtinianos em que me baseio. O segundo tem o título "Perspectivas sobre Identidade", em que apresento o meu referencial teórico sobre identidade. No terceiro, eu apresento a "Metodologia", detalhando o objeto de pesquisa, o *corpus* e os fundamentos e procedimentos de análise. O último tem como título "Identitarismo no Cronotopo Acadêmico" e é onde realizo a análise dialógica propriamente dita.

2 CONCEITOS BASILARES

Neste capítulo, apresento conceitos basilares para a realização deste trabalho, aqueles que orientam a maneira como leio a problemática central, bem como os autores com os quais dialogo. Desse modo, delimito como ponto de partida a perspectiva de língua e discurso do Círculo de Bakhtin (Bakhtin, 1997; Bakhtin, 2015; Bakhtin 2017a; Bakhtin, 2017b; Bakhtin, 2018; Volóchinov, 2018; Volóchinov, 2019; Amorim, 2006; Faraco, 2009) e apresento os conceitos pertinentes para a realização desta pesquisa: enunciado, cronotopo e signo ideológico.

Sobre os autores, de acordo com Faraco (2009), a nomeação “Círculo de Bakhtin” foi feita posteriormente ao fim dos encontros do grupo, e a opção pelo nome de Bakhtin se deve à maior expressividade de seus escritos. Há inclusive discussões sobre a autoria de alguns textos, mas na referenciação adotarei a autoria atribuída pela edição.

O chamado “Círculo de Bakhtin” foi um grupo interdisciplinar de estudiosos que se reuniram entre 1919 e 1929 na Rússia, mas que teve seus textos publicados no Brasil apenas na década de 80, tendo bastante repercussão e influência na academia e currículos educacionais brasileiros. Sobre a temática de seus estudos, Faraco (2009, p. 14) afirma que Bakhtin “[...] foi um filósofo, talvez um dos mais importantes do século XX [...]”, que apresentou densas e profundas reflexões sobre uma amplidão de temas. Considerando seus escritos, podemos dizer que seus estudos abordaram questões éticas, estéticas, ontológicas, sociológicas e a onipresença da linguagem na vida, na ciência e na arte. Desse modo, apresento nas seções seguintes conceitos pertinentes à realização da análise dialógica proposta por esta pesquisa.

2.1 LÍNGUA, DISCURSO E ENUNCIADO

Compreender a língua em uma perspectiva dialógica significa tomá-la não como um sistema fechado, mas em processo constante de modificação e adequação. Os estudos do Círculo de Bakhtin partem da perspectiva de que “A língua é real apenas no diálogo” (Volóchinov, 2018 [1930], p. 347). O diálogo aqui não é tomado apenas no sentido do diálogo face a face ou entre personagens de uma criação literária: “A relação dialógica tem uma amplitude maior que a fala dialógica numa

acepção estrita. Mesmo entre produções verbais profundamente monológicas, observa-se sempre uma relação dialógica" (Bakhtin, 1997, p. 355).

Nesse sentido, a concepção de língua do Círculo é, como processo, real apenas no diálogo. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, a língua é tomada como "um processo ininterrupto de formação, realizado por meio da interação sociodiscursiva dos falantes" (Volóchinov, 2018, p. 224) e, como tal, não tem sua verdadeira substância no sistema abstrato, mas na comunicação discursiva real, do sujeito real que dialoga com o contexto sócio-histórico em que está e com o contexto mais imediato de interação.

Segundo Volóchinov (2018, p. 225), "A língua vive e se forma no plano histórico justamente aqui, na comunicação discursiva concreta, e não no sistema abstrato das formas da língua nem no psiquismo individual dos falantes". Ou seja, é na interação do sujeito com o discurso exterior que o discurso interior é formado e é a partir dela que as significações e temas da comunicação discursiva são produzidos.

Essa separação entre tema e significação é importante nos estudos do Círculo, pois é resultado de uma análise profunda sobre o funcionamento da língua, de respostas ao contexto científico da época, em especial ao objetivismo abstrato (que concebe a língua como um sistema de formas idênticas) e ao subjetivismo individualista (que considera o ato criativo uma produção da consciência). Na perspectiva de Volóchinov (2018, p. 232-233),

> A significação é *um efeito da interação entre o falante e o ouvinte no material de um dado conjunto sonoro*. É uma faísca elétrica surgida apenas durante o contato de dois polos opostos. Quem ignora o tema, acessível apenas a uma compreensão ativa e responsiva, e tenta, na definição da significação da palavra, aproximar-se ao seu limite inferior, estável e idêntico, na verdade quer acender uma lâmpada desligando-a da corrente elétrica. Apenas a corrente da comunicação discursiva atribui à palavra a luz da sua significação.

Contrapondo a perspectiva de significação como um sentido unívoco, cristalizado, idêntico no sistema abstrato, Volóchinov (2018) compreende que a significação se forma na interação e é indissociável do tema do enunciado, com o qual se forma. Nesse sentido, a compreensão de um enunciado, mesmo se isolarmos uma palavra dele, ocorre de maneira dialógica, a partir da orientação do enunciador ao interlocutor. A compreensão é dialógica, é responsiva, ativamente responsiva. Ao enunciar, o sujeito se orienta a um outro, responde a enunciados anteriores, antecipa respostas, expressa o discurso interiorizado, exteriorizando sua posição valorativa no

tema do enunciado. “Por isso não se pode falar que a significação pertence à palavra como tal” (Volóchinov, 2018, p. 232).

Em *A palavra na vida e a palavra na poesia*, Volóchinov (2019) critica também os estudos sobre a origem da língua, que se debruçam na explicação da origem das palavras a partir das onomatopeias e interjeições. De acordo com o autor, essa explicação é inconsistente, pois explica apenas a origem de um número extremamente limitado de palavras e desconsidera o papel primordial das condições sociais e econômicas e do cruzamento linguístico na formação da língua.

Antes de uma linguagem sonora, havia uma linguagem gestual e de expressões faciais que davam conta da comunicação. O que demandou a fala, para Volóchinov (2019, p. 243), “[...] foram os elementos do processo do trabalho, que estavam ligados às necessidades econômicas e eram resultado da organização produtiva da sociedade”. Somente em um momento posterior é que esses complexos sonoros puderam se transformar em uma língua desenvolvida, quando houve o cruzamento linguístico. Com isso, “[...] o vocabulário se enriqueceu e surgiram palavras resultantes de cruzamento, isto é, palavras compostas de alguns elementos fundamentais” (Volóchinov, 2019, p. 246).

Essa concepção sobre a formação da língua é pertinente à compreensão de língua nos estudos do Círculo, pois revela que a língua “[...] *é produto da atividade coletiva humana e todos os seus elementos refletem a organização tanto econômica como sociopolítica da sociedade que a gerou*” (Volóchinov, 2019, p. 248) e é modificada na medida em que tal organização muda. O exemplo gramatical que o autor utiliza é o dos pronomes, que surgem em sua forma singular apenas a partir do momento em que a noção do indivíduo, da propriedade pessoal, surge em dada sociedade. Contudo, além de a língua refletir a organização sociopolítica e econômica, ela também exerce um papel inverso, sendo indispensável à evolução da sociedade, às mudanças na base. A língua é fruto da base, ao passo que a base é fruto da língua.

Sobre o conceito de discurso, não podemos dizer que há uma definição fechada desse conceito, na verdade, é uma escolha de tradução, que em outros momentos é traduzido como “palavra”. Porém, independente da tradução, o discurso ou a palavra (quando não no sentido estritamente gramatical), para o Círculo de Bakhtin, pode ser compreendido em sua amplitude como um fenômeno social. Em *Teoria do Romance I – A estilística*, o discurso é “[...] concebido como fenômeno social - social em todos os campos de sua vida e em todos os seus elementos, da imagem

sonora às camadas semânticas abstratas" (Bakhtin, 2015, p. 21). Em toda a obra do Círculo, esse fenômeno é ampliado: o discurso interior e o discurso exterior, o discurso direto e o discurso indireto, o discurso romanesco, o discurso alheio, o discurso concreto (enunciado), o discurso científico, o discurso de determinada perspectiva científica etc. Ainda no mesmo livro:

> O discurso voltado para o seu objeto entra nesse meio dialogicamente agitado e tenso de discursos, avaliações e acentos alheios, entrelaça-se em suas complexas relações mútuas, funde-se com uns, afasta-se de outros, cruza-se com terceiros; e tudo isso pode formar com fundamento o discurso, ajustar-se em todas as suas camadas semânticas, tornar complexa sua expressão, influenciar toda a sua feição estilística (Bakhtin, 2015, p. 48).

Tomando o discurso como um fenômeno social que é em si tenso, acentuado, que dialoga com outros discursos igualmente tensos e valorados, e que pode fundir-se, isolar-se, cruzar com eles, compreendemos que a sua formação substancial se dá essencialmente pela dialogicidade. É no diálogo entre discursos que se complexificam suas formas expressiva, estilística, temática etc. Ademais, o discurso também é sempre orientado a um *outro* (ou a um *tu*), pois sempre espera uma resposta.

Em *Problemas da poética de Dostoiévski*, Bakhtin (2013, p. 207) nos deixa mais uma possível definição de discurso:

> Intitulamos este capítulo "O discurso em Dostoiévski" porque temos em vista o discurso, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva, e não a língua como objeto específico da linguística, obtido por meio de uma abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso.

Nesse ponto, o discurso se apresenta como um objeto de estudo, é uma delimitação entre a perspectiva de língua como fenômeno discursivo e a Linguística da época (do sistema abstrato). *Em sua integridade concreta e viva*, a língua na perspectiva do discurso compreende os "[...] aspectos da vida do discurso que ultrapassam – de modo absolutamente legítimo – os limites da linguística" (Bakhtin, 2011, p. 207).

A respeito do enunciado, não se pode compreendê-lo antes de língua e discurso, pois ele é a materialização destes. Segundo Volóchinov (2007, p. 181), "De fato, a forma linguística é dada ao falante, como acabamos de mostrar, apenas no contexto de certos enunciados e, portanto, apenas em um determinado contexto ideológico". A língua real só existe no enunciado, é nele que ela é material da realidade, pois "não lidamos com a palavra isolada funcionando como unidade da

língua, nem com a significação dessa palavra, mas com o enunciado acabado e com um sentido concreto: o conteúdo desse enunciado" (Bakhtin, 1997, p. 310).

Para Bakhtin (1997, p. 308), "O enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal. Representa a instância ativa do locutor numa ou noutra esfera do objeto do sentido", que sempre se orienta a um interlocutor (direto ou imaginado): "Efetivamente, o enunciado se forma entre dois indivíduos socialmente organizados, e, na ausência de um interlocutor real, ele é ocupado, por assim dizer, pela imagem do representante médio daquele grupo social ao qual o falante pertence" (Volóchinov, 2018, p. 204).

O enunciado é necessariamente dirigido a alguém, e esse alguém sempre ocupa uma posição em relação ao enunciador, de inferioridade ou superioridade, de laços familiares, de pertencimento ou não ao mesmo grupo social etc. O interlocutor (ou interlocutores) é seu auditório social, onde o enunciador busca sentidos compartilhados, formas e estilos de dizer, para que seja compreendido, para antecipar respostas e para expressar sua posição valorativa sobre determinado tema. Isso também define de que elementos o enunciado é constituído:

> Quando escolhemos uma palavra, durante o processo de elaboração de um enunciado, nem sempre a tiramos, pelo contrário, do sistema da língua, da neutralidade lexicográfica. Costumamos tirá-la de outros enunciados, e, acima de tudo, de enunciados que são aparentados ao nosso pelo gênero, isto é, pelo tema, composição e estilo: selecionamos as palavras segundo as especificidades de um gênero. O gênero do discurso não é uma forma da língua, mas uma forma do enunciado que, como tal, recebe do gênero uma expressividade determinada, típica, própria do gênero dado (Bakhtin, 1997, p. 311-312).

Esses três aspectos do enunciado são inerentes a ele e indissolúveis entre si. Todo enunciado possui tema, composição e estilo que são definidos pelo gênero do discurso no qual se enuncia. "Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso" (Bakhtin, 1997, p. 279). O tema de um enunciado, assim como ele próprio, é irrepetível, "Ele expressa a situação histórica concreta que gerou o enunciado" (Volóchinov, 2018, p. 228). Ele surge na interação discursiva, na relação com o contexto imediato e com o contexto sócio-histórico e é único no momento em que é enunciado, suscitando reações, respostas do/dos interlocutor/es. Essa possibilidade de resposta ocorre porque o enunciado, como unidade da comunicação discursiva, apresenta fronteiras delimitadas pela alternância dos locutores, que são percebidas a partir da

conclusibilidade do enunciado, determinada pela sua construção composicional, isto é, pela organização do discurso na unidade do enunciado.

> O enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, estritamente delimitada pela alternância dos sujeitos falantes, e que termina por uma transferência da palavra ao outro, por algo como um mudo "dixi" percebido pelo ouvinte, como sinal de que o locutor terminou (Bakhtin, 1997, p. 295).

A totalidade do enunciado é determinada por três fatores: "1) o tratamento exaustivo do objeto do sentido; 2) o intuito, o querer-dizer do locutor; 3) as formas típicas de estruturação do gênero do acabamento" (Bakhtin, 1997, p. 299). O tratamento exaustivo do objeto varia de acordo com a esfera discursiva. Na vida cotidiana, prática, profissional, militar, onde há uma padronização máxima dos gêneros do discurso e uma quase inexistência de criatividade, esse fator é praticamente absoluto. Diferentemente, nas esferas criativas, como nas ciências, ele é extremamente relativo, apresenta "um mínimo de acabamento capaz de suscitar uma atitude responsiva" (Bakhtin, 1997, p. 301), que delimita um objeto inesgotável a partir do intuito do locutor. Esse intuito, o querer-dizer do locutor, determina a amplitude do enunciado, a sua totalidade. Ele determina a escolha do objeto, seus limites "nas circunstâncias precisas da comunicação verbal e necessariamente em relação aos enunciados anteriores" (Bakhtin, 1997, p. 301) e o tratamento exaustivo do objeto delimitado por ele. Esse querer-dizer do autor é realizado na escolha de um gênero do discurso, e essa "escolha é determinada em função da especificidade de uma dada esfera da comunicação verbal, das necessidades de uma temática (do objeto do sentido), do conjunto constituído dos parceiros, etc" (Bakhtin, 1997, p. 302).

Podemos dizer, a título de exemplo, do *identitarismo* como um objeto de sentido em dado enunciado. Ele é inesgotável como objeto, pois pode ser tomado a partir de diversos *temas* com diversos *intuitos* e mesmo em diversos *gêneros do discurso* (na fala cotidiana, nos textos acadêmicos, até mesmo na poesia), são muitas as possibilidades de enunciados que o tomam como objeto. No discurso acadêmico, nas ciências, a totalidade do enunciado é extremamente relativa, como vimos acima, devido à delimitação de sua abordagem, do querer-dizer do autor.

> Teoricamente, o objeto é inesgotável, porém, quando se torna tema de um enunciado (de uma obra científica, por exemplo), recebe um acabamento relativo, em condições determinadas, em função de uma dada abordagem do problema, do material, dos objetivos por atingir, ou seja, desde o início ele estará dentro dos limites de um intuito definido pelo autor (Bakhtin, 1997, p. 301).

Em *Para uma Filosofia do Ato Responsável*, embora o conceito de enunciado ainda não tivesse surgido na teoria bakhtiniana, podemos observar o que Faraco chama (no Posfácio da 3ª edição publicada em 2017 pela editora Pedro & João Editores) de *gérmen* de toda a teoria. Em um movimento filosófico anterior à conceituação de enunciado, Bakhtin (2017a, p. 96) fala do caráter irrepetível, singular, único e obrigatório da existência real do ser:

> Tudo o que pode ser feito por mim não poderá nunca ser feito por ninguém mais, nunca. A singularidade do existir presente é irrevogavelmente obrigatória [*nuditel'no obiazatel'na*]. Este fato do *meu não-álibi* no existir [*moe ne-alibi v bytii*], que está na base do dever concreto e singular do ato, não é algo que eu aprendo e do qual tenho conhecimento, mas algo que eu reconheço e afirmo de um modo singular e único.

O reconhecimento do meu *não-alibi* no existir em meu próprio Ser-evento, no tempo singular e no espaço singular em que existo e da minha participação ativa no mundo real, é a "base real e efetiva de minha vida e de meu ato" (Bakhtin, 2017a, p. 97). Nessa perspectiva, ninguém pode realizar o meu ato além de mim, pois é na unicidade do Ser que todo ato é realizado, que toda palavra é dita e o tom emotivo-volitivo é expresso. De acordo com Faraco (2009, p. 23-24),

> Assim é que no texto **Para uma filosofia do ato**, a linguagem aparece já apresentada (p. 31 e 37) como atividade (e não como sistema) e o enunciado (p. 37) como um ato singular, irrepetível, concretamente situado e emergindo de uma atitude ativamente responsiva, isto é, uma atitude valorativa em relação a determinado estado de coisas.

Nesse sentido, o autor brasileiro compreende o *enunciado como ato singular* e o *tom emotivo-volitivo como atitude valorativa*, podendo assimilar a filosofia do ato responsável com o conceito de enunciado. Assim, todo ato, pensamento ou enunciado, é único, irrepetível e concreto, expressado valorativamente em um dado tempo e espaço reais. Sendo o enunciado o discurso concreto, dialoga com outros discursos concretos (enunciados) tensos entre si, respondendo a eles de sua posição individual valorativa e se materializa em um determinado gênero do discurso, isto é, nos seus limites temáticos, composicionais e estilísticos (escolhas lexicais, que refletem tanto a individualidade do falante como as características impostas pelo gênero do discurso) e em um espaço e tempo singulares.

Além do conceito de enunciado, o cronotopo (o espaço-tempo discursivo) é extremamente relevante para este estudo, uma vez que o conhecimento do espaço e

tempo de um enunciado é necessário para a compreensão dos sentidos que ele produz.

2.2 CRONOTOPO

Em *Teoria do Romance II: As formas do tempo e do cronotopo* (Bakhtin, 2018), Bakhtin afirma que

> Na literatura, o processo de assimilação do tempo e do espaço históricos reais, e do homem histórico e real que neles se revela, transcorreu de forma complexa e descontínua. Assimilaram-se aspectos isolados do tempo e do espaço acessíveis apenas em dada fase histórica do desenvolvimento da humanidade, elaboraram-se nos gêneros os respectivos métodos de representação e formulação artística dos aspectos assimilados da realidade (Bakhtin, 2018, p. 11).

Essa complexidade e descontinuidade da assimilação da realidade se revela nos gêneros romanescos que permaneceram tradicionalmente mesmo depois de determinada realidade sofrer mudanças, coexistindo em diferentes épocas. Não é possível estabelecer uma relação fixa entre as mudanças reais e as mudanças na assimilação da realidade na literatura. Contudo, as mudanças na assimilação do tempo e do espaço na literatura só podem existir a partir de mudanças históricas reais, do tempo e do espaço e também do sujeito, dos valores e dos sentidos.

Segundo Bakhtin (2018, p. 11), o cronotopo é “a interligação essencial das relações de espaço e tempo como foram artisticamente assimiladas na literatura”. Emprestando o termo da Teoria da Relatividade de Einstein e ressignificando-o, o tempo é tomado como a quarta dimensão do espaço, enfatizando, assim, a inseparabilidade do tempo e do espaço. Na literatura, o tempo e o espaço compõem um todo concreto, visível artisticamente, compreensível em um dado espaço e tempo históricos.

Porém, mais do que simplesmente a ideia de um espaço e de um tempo no sentido literal, ou mesmo uma abstração destes (transcendental da filosofia kantiana), o cronotopo diz respeito à dimensão espaço-temporal da realidade, é uma forma “da própria realidade factual” (Bakhtin, 2018, p. 12 – nota de rodapé), “reveladora ou constituinte de comportamentos, de relações entre sujeitos, de eventos e de modos de dizer; uma dimensão, portanto, valorativa e dialógica” (Paula, 2013, p. 157).

O cronotopo é concebido “como uma categoria de conteúdo-forma da literatura” (Bakhtin, 2018, p. 11), pois a forma e o conteúdo do texto literário são

essencialmente cronotópicos. O tempo e o espaço constroem o enredo, é a partir deles que todo o romance se desenrola, que os personagens passam de um momento a outro e de um lugar a outro. A análise de Bakhtin, que vai do romance grego ao romance rabelaisiano, é uma caracterização dos gêneros romanescos, de tipos genéricos do romance que são situados historicamente e são constituídos de representações do tempo e espaço, e também de sujeitos, valores e sentidos.

Conforme teorizado por Bakhtin (2018), o romance de aventuras e provação é caracterizado pelo hiato temporal entre o encontro dos amantes no início e seu casamento no final, os personagens não envelhecem, os sentimentos permanecem os mesmos, sofrendo as ações do destino e do acaso. O espaço é abstrato, não confere importância à narrativa e o sujeito é privado e isolado, não estabelece uma relação substancial com a pátria ou com a comunidade. Já no romance de aventuras e de costumes, o tempo deixa marcas, os personagens evoluem a partir da metamorfose: a culpa, o castigo, a expiação e a purificação. O espaço é a estrada, e a passagem por ela é temporal, o personagem entra em diferentes mundos no caminho e é modificado por eles, encontrando “representantes de todas as classes e condições sociais, crenças religiosas, nacionalidades, faixas etárias” (Bakhtin, 2018, p. 218). O sujeito é o pícaro, marginal, acessa os segredos da vida privada justamente por darem pouca importância a sua existência e a sua presença. Ao passar para a biografia e autobiografia antigas, há uma marcação do tempo e do espaço que representam a imagem do homem em seu caminho vital. O percurso do sujeito ao longo de sua vida é elaborado a partir do cronotopo da praça pública. Aqui importa essencialmente o caráter externo das experiências do sujeito, o platônico (o caminho vital de quem pretende o autêntico conhecimento), ou o encômio (a louvação e a autolouvação), e não os aspectos subjetivos, interiores dessas experiências. Isso porque, na praça grega,

> Ainda não havia o homem interior - o "homem para si" (o eu para si mesmo) nem o enfoque particular de si mesmo. A unidade do homem e sua autoconsciência eram puramente públicas. O homem era completamente exteriorizado, e isso no sentido literal desse termo.

Esse *eu para si mesmo* só vai aparecer na Idade Média e, consequentemente, nos romances dessa época. Não é uma transposição mecânica do homem real na literatura, mas uma assimilação artística, possibilitada pela fase histórica, pelo espaço, pelo contexto enunciativo real da obra. Nos romances da Idade Média, são visíveis

tanto as mudanças culturais e políticas como as do sujeito. O surgimento do cronotopo do castelo e do salão de visitas, por exemplo, só é possível na construção do enredo desses romances a partir de sua relação com a realidade feudal. Da mesma forma, o sujeito individualizado no romance de cavalaria revela uma identidade que não é apenas confirmada, mas testada e construída a partir da fidelidade a um código de honra e ao amor (Bakhtin, 2018). Diferente do herói passivo do romance grego, o cavaleiro sente-se em casa em um mundo que parece existir especificamente para a realização de suas façanhas, movendo-se em um universo maravilhado onde o tempo assume um caráter fabular e hiperbólico e o acaso é personificado por forças mágicas (Bakhtin, 2018).

Essa trajetória de interiorização do sujeito atinge uma configuração distinta na lógica da simultaneidade vertical, observada especialmente na obra de Dante, onde o curso progressivo da história é substituído pela coexistência de tudo na eternidade, reordenando o tempo em uma rígida hierarquia extratemporal (Bakhtin, 2018). Contudo, é no cronotopo rabelaisiano que a literatura realiza uma nova e radical assimilação do tempo e do espaço reais por meio do realismo (Bakhtin, 2018).

Nos romances de Rabelais, o corpo humano e suas funções produtivas (comer, beber, copular, defecar) tornam-se o centro organizador do universo, fundindo o tempo produtivo e folclórico ao crescimento e à renovação constante da vida (Bakhtin, 2018). Por meio do riso carnavalesco, as velhas hierarquias e as falsas contiguidades medievais são destruídas para dar lugar a uma imagem do homem inteiramente exteriorizada e democrática, que unifica o mundo de objetos através do seu ativismo e de suas necessidades reais (Bakhtin, 2018).

Dessa forma, o cronotopo consolida-se como o princípio axiológico da obra, pois é nessa fusão indissolúvel de espaço e tempo que os valores sociais e os sentidos humanos ganham corporeidade, tornando o homem histórico e real artisticamente visível em toda a sua plenitude concreta (Bakhtin, 2018). Nesse sentido,

> O cronotopo determina a unidade artística de uma obra literária em sua relação com a autêntica realidade. Por isso, numa obra, o cronotopo sempre inclui o elemento axiológico, que só numa análise abstrata pode ser destacado do conjunto do cronotopo artístico. Na arte e na literatura, todas as determinações de espaço-tempo são inseparáveis e sempre tingidas de um matiz axiológico-emocional (Bakhtin, 2018, p. 217).

Esse *elemento axiológico* do cronotopo é caro a Bakhtin, justamente pela compreensão de que a arte literária não é neutra, é uma assimilação valorada da realidade, que não só reflete, mas principalmente refrata o mundo real. A percepção do tempo e do espaço é sempre refratada pelo horizonte social de uma época. À medida que a base socioeconômica se amplia, novos aspectos da realidade entram no campo dos interesses humanos e recebem uma ênfase valorativa que a literatura concretiza por meio do cronotopo. De acordo com Paula (2013, p. 157),

> Cada cronotopo constrói uma visão de sujeito, embora os sujeitos, imersos nas relações sociais e nas construções axiológicas, também possam construir uma imagem de um cronotopo específico. Assim, diferentes atividades, experiências e eventos presumem diferentes cronotopos. Convém destacar que essa humanidade a que nos referimos não deve ser, de modo algum, lida pelo viés da representação realista, decorrência de puro reflexo. A realidade efetiva sobre a qual se fala corresponde a uma refração, que aparece envolta por avaliações sociais as quais se formam sempre a partir de um determinado ponto de vista.

O sujeito não é mecânico, não reflete automaticamente o seu entorno. Se assim fosse, não haveria nada de novo, não haveria diferentes visões de mundo, diferentes perspectivas, diferentes pessoas. Não é numa relação apenas com o que está dado que o ato responsável se constitui, mas precisamente com o que está para-ser-alcançado. É a necessidade incontornável do agir do sujeito no mundo, em um dado tempo e espaço, que somente este pode realizar (Bakhtin, 2017a). Esse momento do ato único e irrepetível é essencialmente instável. As possibilidades são muitas, mas sua relação com a realidade factual (assimilada valorativamente por ele) é inevitável. A autora ainda afirma: “o cronotopo indica possibilidades de interação social. Essas possibilidades dependem das ações do sujeito que, por sua vez, é instável pela própria constituição” (Paula, 2013, p. 157 – nota de rodapé). São essas possibilidades de interação social que são verificáveis na literatura (ou em qualquer outra ideologia, ou campo da cultura).

Apesar de não aprofundar a noção de cronotopo em outros contextos, isto é, em outras práticas de linguagem fora da literatura, Bakhtin (2018, p. 227) afirma que a “linguagem é essencialmente cronotópica” e que “qualquer entrada no campo dos sentidos só se concretiza pela porta dos cronotopos” (Bakhtin, 2018, p. 236). Nesse viés, Paula (2013, p. 159) diz que o “cronotopo é, pois, constitutivo e constituinte das relações verbo-sociais nos mais variados campos de atividade humana”. A compreensão de um enunciado, dos sentidos que produz, só é possível a partir da compreensão do seu cronotopo, pois “as interações ocorrem em conformidade com a

situação que orienta o enunciado, com os interlocutores possíveis, de acordo com os valores que circulam e segundo as intenções determinadas" (Paula, 2013, p. 160).

2.3 SIGNO IDEOLÓGICO

O conceito de signo ideológico do Círculo de Bakhtin surge a partir da ausência de uma definição marxista de ideologia que contemplasse os estudos da Filosofia da Linguagem. Segundo Volóchinov (2018), até aquele momento, isto é, da escrita do livro *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, a criação ideológica era compreendida apenas no âmbito da consciência, do psicológico, deslocada da linguagem. Isso porque as perspectivas sobre ideologia a tratavam como criação da consciência individual.

Então, o trabalho dos filósofos russos foi compreender a ideologia a partir do conceito de signo, ou seja, a ideologia se construiria na consciência dos indivíduos e coletivamente a partir da compreensão dos signos na interação social. Um conceito de signo já havia sido proposto anteriormente por correntes estruturalistas da linguística, como a saussureana, por exemplo, com a teoria do significado e significante, voltado à forma da língua, mas a questão ideológica implicada no signo aparece nas discussões bakhtinianas. Segundo Volóchinov (2018, p. 91), "Tudo o que é ideológico possui uma significação: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um signo. Onde não há signo também não há ideologia".

Signo e ideologia são aproximados na teoria bakhtiniana pelo fato de se implicarem entre si, ou seja, todo signo é ideológico e toda ideologia é sígnica. Ao contrário, a palavra em si é um signo neutro, que se transforma em signo ideológico na interação social nas diferentes esferas sociais em que circula, tendo muitas vezes – retomando os conceitos de gêneros do discurso e heterodiscurso – significação interna nessas esferas (Volóchinov, 2018).

O conceito de signo abrange outras formas de linguagem além da palavra. Por exemplo, não há como substituir o significado de uma pintura ou de um rito cultural pela palavra, no máximo, esta poderia descrevê-los. Contudo, qualquer manifestação sígnica se apoia na palavra, isto é, no sentido construído na interação social, que se dá principalmente pela palavra. Segundo Volóchinov (2018, p. 101), "A palavra está presente em todo ato de compreensão e em todo ato de interpretação", ou seja, ela

está presente em todo ato ideológico. Dessa forma, não é possível teorizar a criação ideológica sem levar em conta a linguagem e suas nuances.

Ademais, todo signo é construído na troca entre indivíduos, que interagem em determinados contextos, tanto sócio-históricos, como imediatos. As interações ocorrem por meio de gêneros discursivos, que são determinados pela estrutura social e pelo objetivo interacional, logo o signo seguirá e se transformará de acordo com os temas pertinentes ao gênero. Segundo Volóchinov (2018, p. 109),

> Como sabemos, todo signo surge entre indivíduos socialmente organizados no processo de sua interação. Portanto, as formas do signo são condicionadas, antes de tudo, tanto pela organização social desses indivíduos quanto pelas condições mais próximas da sua interação. A mudança dessas formas acarreta uma mudança do signo.

Para o Círculo, uma relação direta com a realidade não é possível, ela é sempre mediada pela linguagem, pelas significações, logo, por ideologias e valores (Faraco, 2009), e é nesse sentido que o signo é material da realidade. Como eu disse anteriormente, todos os conceitos bakhtinianos se entrelaçam na construção da sua Filosofia da Linguagem, que propõe que todo enunciado é realizado em um determinado tempo e espaço, bem como é sempre ideológico e valorativo.

Segundo Volóchinov (2018, p. 110),

> Em cada etapa do desenvolvimento social existe um conjunto específico e limitado de objetos que, ao chamarem a atenção da sociedade, recebem uma ênfase valorativa. Apenas esse conjunto de objetos obterá uma forma sígnica, isto é, será objeto da comunicação sígnica.

Tal conjunto de objetos só adquire forma sígnica quando se relaciona com as bases socioeconômicas em que os sujeitos estão inseridos, e só entram no âmbito da ideologia ao receberem um valor social. Dessa forma, os objetos ganham significação coletivamente e são refletidos e refratados a partir de valores (Faraco, 2009), expressando “ênfases sociais, que pretendem o reconhecimento social, e apenas em prol desse reconhecimento são realizadas no exterior, no material ideológico” (Volóchinov, 2018, p. 111).

Tal refração, deformação ou interpretação, da realidade se dá pelo “cruzamento de interesses sociais multidirecionados nos limites de uma coletividade sígnica, isto é, a luta de classes” (Volóchinov, 2018, p. 112). Quer dizer, aquilo que faz parte da realidade material, da estrutura socioeconômica, se constrói e ganha/muda

de sentido a partir da valoração, das posições axiológicas que os sujeitos inseridos em determinado horizonte social têm a respeito dela.

É por isso que não há coletividade sígnica na luta de classes, pois os horizontes sociais entre as classes são distintos e os signos se tornam multiacentuados. Contudo, essa multiacentuação é tensa. Segundo Volóchinov (2018, p. 113), a classe dominante “tende a atribuir ao signo ideológico um caráter eterno e superior à luta de classes, bem como a apagar ou ocultar o embate das avaliações sociais no seu interior, tornando-o monoacentual”, é uma tentativa de congelar o fluxo dialógico e estabilizar o signo, “de enfatizar a verdade de ontem como se fosse a verdade de hoje” (Volóchinov, 2018, p. 113). É a tensão, ou melhor, a disputa que torna o signo vivo, presente no discurso de uma época.

Em diálogo com Volóchinov, Faraco (2009, p. 54) explica que

> [...] a enunciação de um signo é sempre também a enunciação de índices sociais de valor, isto é, a enunciação de um signo tem efeitos de sentido que decorrem da possibilidade de sua ancoragem em diferentes quadros semântico-axiológicos, em diferentes horizontes sociais de valores.

Quando Volóchinov (2018) afirma que “Sem uma ênfase valorativa não há palavra” (p. 233), ele quer dizer que toda palavra que circula socialmente é sempre dita partindo de uma posição axiológica possível no contexto em que se diz. Nesse sentido, a disputa dos signos ideológicos se dá justamente pela valoração dos objetos da realidade, da estrutura social, das premissas econômicas. O sujeito não encontra sentido fora do contexto sócio-histórico, bem como expressa sua posição em relação ao contexto mais próximo.

Dessa forma, o conceito de signo ideológico, tal como formulado pelo Círculo de Bakhtin, permite compreender a linguagem como material constitutivo da realidade social e histórica, indissociável das relações de valor que a atravessam. O signo não reflete a realidade de maneira neutra ou transparente, mas a refrata a partir de posições axiológicas determinadas pelas condições socioeconômicas e pelos embates entre diferentes horizontes valorativos. Nesse sentido, a ideologia deixa de ser entendida como um fenômeno restrito à consciência individual e passa a ser concebida como um processo social, materializado nos signos que circulam na interação verbal.

A valoração, portanto, ocupa um lugar central nessa concepção, pois é ela que possibilita a significação dos objetos do mundo e inscreve o signo na luta de

sentidos, na luta de classes. Todo enunciado, ao se realizar em um tempo e espaço específicos, carrega índices sociais de valor e participa da disputa entre forças que buscam estabilizar ou tensionar os sentidos. Assim, compreender o signo ideológico implica reconhecer seu caráter histórico, dialógico e conflitivo, bem como a impossibilidade de separar linguagem, ideologia e valor na análise dos fenômenos discursivos.

Nesse caminho, Bakhtin (2017b) considera que a produção científica, as artes, o direito etc., são enunciados a partir da orientação da ideologia enformada,isto é, a ideologia oficial de um determinado tempo e espaço, mas refrata as leis socioecônomicas de cada cronotopo, ou seja, deforma a realidade a partir de visões de mundo. Segundo Bakhtin (2017b, p. 21), a “neutralidade de uma ciência particular é inteiramente fictícia: é impossível tanto por considerações lógicas quanto sociológicas”. Nesse caso, a afirmação de Bakhtin é sobre o freudismo que, ao orientar a “ciência” para um viés que desconsidera o social e o ideológico, contempla uma visão de mundo burguesa, que neutraliza o indivíduo desclassificado no conflito entre a ideologia oficial e a ideologia do cotidiano. É a tensão do discurso interior com o exterior que o leva à doença, e a explicação de Freud pelo viés da sexualidade torna os desclassificados associados ao sexual, ao natural e espontâneo, associal e antissocial. Contudo, o que afirma Bakhtin (2017b, p. 90) é que o desclassificado, ao entrar em conflito com a ideologia oficial não entra em uma “clandestinidade psicológica de complexos recalcados e sim em uma clandestinidade política sadia. É assim que se cria a ideologia revolucionária em todos os campos da cultura”. Tais afirmações sobre a psicanálise nos auxiliam na leitura de outras teorias, pois a compreensão de que nenhuma ciência é neutra nos leva àpossibilidade de observar as ideologias, os horizontes valorativos que as constituem.

Relacionando diretamente a consciência ao discurso interior, isto é, ao dialogismo do conteúdo da consciência, Bakhtin (2017b, p. 87) afirma que “O conteúdo mais vago da consciência e a obra mais perfeita da cultura são apenas elos de uma única cadeia da criação ideológica. Entre esses dois elos existe toda uma série de fases e transições contínuas”. Consequentemtne, o que pode ser dito ou pensado, como discurso interior, jamais se desvincula da cadeia discursiva construída por meio do “elemento ideológico instável” (Bakhtin, 2017b, p. 88), o signo ideológico.

Sobre a ideologia do cotidiano, Bakhtin (2017b, p. 88) afirma que ela “tem tanto a ver com a base econômica e social e se sujeita à mesmas leis do

desenvolvimento quanto as superestruturas ideológicas na própria acepção do termo". Além disso, é a partir dela que as ideologias enformadas são criadas.

> Os sistemas ideológicos formados – a moral social, a ciência, a arte e a religião – cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano e, por sua vez, exercem sobre ela uma forte influência inversa e costumam dar-lhe o tom. Todavia, ao mesmo tempo, esses produtos ideológicos formados preservam constantemente a mais viva ligação orgânica com a ideologia do cotidiano, nutrem-se da sua seiva e fora dela estão mortos, assim como estão mortas uma obra literária finalizada ou uma ideia cognitiva fora da sua percepção avaliativa viva (Volóchinov, 2018, p. 213).

Essa relação viva e orgânica das ideologias formadas com a ideologia do cotidiano é inerente à própria constituição delas, pois os discursos da *moral social, da ciência, da arte e da religião* nascem na ideologia do cotidiano. Sobre a influência inversa, ao tornar-se ideologia enformada, ela retorna à ideologia do cotidiano e a ela dá o tom. Tomando, por exemplo, o **identitarismo** como um signo ideológico engendrado nos movimentos sociais, essa relação com o discurso científico é significativa. Por ser um signo bastante polêmico, é investigado pela ciência, teorizado e valorado no **cronotopo acadêmico**. Quando uma obra é publicada, tomando o signo a partir de vieses investigativos e valorativos, os leitores trazem a discussão para o cotidiano, para os diálogos dos movimentos sociais, da internet etc. A realidade é refratada no discurso acadêmico, e é refratada na ideologia do cotidiano. É a instabilidade do signo ideológico e as posições axiológicas distintas que determinam a sua vivacidade, a sua permanência nos discursos de uma dada época e de um dado espaço.

3 PERSPECTIVAS SOBRE IDENTIDADE

Neste capítulo, busco apresentar o referencial teórico sobre identidade que me serve de embasamento para a análise e para discussão dos resultados. Meu objetivo aqui é apresentar os *já-ditos* nos estudos sobre identidades, sem a pretensão de apresentar tudo o que já foi dito, nem mesmo um "estado da arte". É um recorte essencialmente valorativo e temático das leituras com as quais eu, como pesquisadora, dialogo. Assim, apresento, em primeiro momento, uma aproximação entre a perspectiva da Identidade Cultural (Hall, 2016), da perspectiva de Alteridade (Bakhtin, 2017a; Freitas, 2013) e Ideologia (Hall, 2003; Volóchinov, 2018; Faraco, 2013). Na segunda parte, apresento a perspectiva da Colonialidade do Poder (Quijano, 2005), do Feminismo Decolonial (Lugones, 2008; Curiel, 2020) e de Massa Marginal (Nun, 1979; Gonzalez, 2020). Na terceira parte apresento a perspectiva do Coletivo Combahee River (2019) e do histórico dos movimentos antirracistas dos Estados Unidos (Haider, 2019).

3.1 IDENTIDADE CULTURAL: ALTERIDADE E IDEOLOGIA

Nesta seção, proponho uma leitura bakhtiniana sobre o conceito de identidade, em diálogo com a perspectiva dos estudos culturais (Hall, 2003; 2016), da perspectiva de alteridade (Bakhtin, 2017a; Freitas, 2013) e de ideologia (Hall, 2003; Volóchinov, 2018; Faraco, 2013) com o objetivo de compreender a identidade como signo ideológico.

Para Hall (2016), a identidade não possui uma essência fixa, biológica ou constitui um dado natural do sujeito, mas sim se trata de um processo histórico e discursivo em constante construção. Ela é formulada dentro de sistemas de representação e depende da cultura para sua constituição.

O diálogo que Hall (2016) estabelece com os estudos bakhtinianos em sua teorização de Identidade Cultural se dá a partir da alteridade. De acordo com Hall (2016, p. 155) "O significado surge através da 'diferença' entre os participantes de qualquer diálogo. O 'Outro', em suma, é essencial para o significado", isto é, para os diferentes sentidos que uma interação pode ter. O viés dialógico permite compreender identidade como signo, construído no diálogo com o contexto imediato e também com o contexto sócio-histórico. No exemplo de Hall (2016), se entende quem é britânico e

quem é jamaicano a partir do sentido construído entre ambos, ou seja, da diferença que se tem. Pode-se compreender pelo óbvio: localização geográfica. Contudo, essa marcação da diferença, que se faz pela linguagem, não se dissocia das posições axiológicas que os sujeitos assumem em relação a ela. Quer dizer, ao afirmar sua própria identidade nacional, o sujeito afirma também aquelas que não são a sua, e isso não pode ser feito de uma posição neutra, os valores estão intrínsecos na afirmação do outro e na autoafirmação.

Em *Para uma Filosofia do Ato Responsável*, Bakhtin (2017a) concebe o Outro como condição de existência do Eu. Apesar da noção de ser único e singular, a perspectiva bakhtiniana não compreende o sujeito em uma noção individualista, é o contrário. De acordo com Bakhtin (2017a, p. 114-115), todo ato unitário singular é composto por momentos concretos fundamentais:

> eu-para-mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro; todos os valores da vida real e da cultura se dispõem ao redor destes pontos arquitetônicos fundamentais do mundo real do ato: valores científicos, estéticos, políticos (incluídos também os éticos e sociais) e, finalmente, religiosos. Todos os valores e as relações espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes momentos emotivo-volitivos centrais: eu, o outro, e eu-para-o-outro.

Sobre esses três momentos concretos, Freitas (2013, p. 191) afirma que essa "tríade sintetiza uma perspectiva que pode ser aplicada para a compreensão da produção da subjetividade: um eu que se constitui a partir do outro, mas na interação e não na fusão com o outro". Nesse sentido, a identidade é construída nessa interação com o outro, na maneira que eu me vejo, que eu vejo o outro e que o outro me vê.

Assim, a visão que o sujeito tem de si mesmo é dialógica e valorativa. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (Volóchinov, (2018), a noção de discurso interior também é tomada na perspectiva da alteridade. A avaliação do discurso alheio, isto é, o *outro-para-mim*, é expressa no discurso interior: "Tudo que há de essencial na percepção avaliativa do enunciado alheio, tudo que pode ter alguma significação ideológica se expressa no material do discurso interior" (Volóchinov, 2018, p. 254).

Freitas (2013, p. 192) traz o conceito de exotopia para a compreensão da identidade pela alteridade:

> A exotopia mostra significativamente como o outro, que está fora de mim, é quem tem condições de me completar, porque vê o que não tenho possibilidade de ver em mim, tanto em meu aspecto corporal e espacial como nos meus atos que expressam meu modo de ser.

Nesse viés, a completude do sujeito se dá pela alteridade, pelo discurso do outro. Hall (2016) compreende a alteridade de Bakhtin na perspectiva da diferença, reconhecendo que os sentidos das identidades são instáveis, mudam no decorrer do tempo a partir do horizonte valorativo em que elas são enunciadas, nas relações de sentidos que se estabelecem em interações situadas em dado tempo-espaço, o que ele chama de *transcodificação*, relacionando com conceitos estruturalistas. Não usarei esse conceito aqui, pois acredito ser mais apropriado a noção de identidade como signo ideológico, especialmente na leitura de textos anteriores do mesmo autor sobre o conceito de ideologia.

Em *Significação, representação e ideologia: Althusser e os debates pós-estruturalistas*, Hall (2003) dialoga com Volóchinov para analisar o conceito de ideologia. Em contraponto ao que chama de leituras errôneas do conceito marxista de ideologia, Hall (2003, p. 165) afirma que "[...] não há lei que garanta que a ideologia de uma classe esteja gratuita e inequivocamente presente ou corresponda à posição que essa classe ocupa nas relações econômicas de produção capitalista (Hall, 2003, p. 165)". Ou seja, o sujeito não necessariamente terá essa ou aquela ideologia a partir da classe a que pertence, até porque não existem apenas duas ideologias: a dominante e a revolucionária, ou a manipulada, pois a criação ideológica é bem mais complexa do que isso. As ideologias são significadas a partir de cada cronotopo, de cada cultura, não é possível fixá-las eternamente. Essa tentativa de cristalizar o fluxo dialógico e trabalhar com uma simples dicotomia chega a conclusões equivocadas sobre a ideologia.

> O importante sobre os sistemas de representação é que eles não são únicos. Existem diversos deles em qualquer formação social. Eles são plurais. As ideologias não operam através de ideias isoladas; mas em cadeias discursivas, agrupamentos, campos semânticos e formações discursivas (Hall, 2003, p. 180).

Isto é, mesmo nas classes dominantes, diferentes ideologias circulam, são complexas e não necessariamente correspondentes a sua origem social. Não há correspondência necessária – ela acontece, mas não de forma mecânica – diretamente das posições de classe para a ideologia. É mais correto dizer ideologias dominantes, ideologias subordinadas e ideologias revolucionárias, no plural. Esse caminho também desloca a ortodoxia da verdade absoluta para o diálogo. Para o Círculo de Bakhtin (Volóchinov, 2018, p. 91), "Tudo o que é ideológico possui uma significação: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um

signo”. Essa significação é encontrada fora da palavra em si, fora do objeto em si, é encontrada no discurso, o qual é situado em um tempo e em um espaço, em gêneros discursivos. Ela não é fixa, mas está em contínua modificação.

Da mesma forma, as ideologias não são construídas no discurso interior dos sujeitos de forma mecânica, ou seja, os Aparelhos Ideológicos do Estado, propostos por Althusser (1980), na perspectiva que adotamos aqui, funcionariam no compartilhamento de diferentes ideologias, de diferentes culturas, e são recebidas pelos sujeitos de diversas maneiras. Essa visão de Hall é convergente com a perspectiva ideológica do Círculo de Bakhtin, tendo em vista o conceito de responsividade. Todo enunciado procura uma resposta, espera que tenha determinado efeito em seus interlocutores, mas isso não é garantido. Farei breves considerações sobre os aparelhos ideológicos e repressivos do Estado de Althusser (1980), apontando para o caráter ideológico da identidade, em diálogo com a perspectiva de Hall a respeito dos mesmos conceitos.

Pensando na Igreja como uma grande instituição de construções ideológicas sobre gênero, essa instituição orienta seus seguidores a ideologias sobre a submissão da mulher cisgênera ao homem cisgênero, para a abominação de pessoas LGBTs. Estudos como o de Silva e Coca (2025) comprovam a relação histórica do discurso cristão com as ideologias opressoras de gênero e sexualidade. Esse compartilhamento de valores constrói discursos violentos que geram práticas sociais violentas, mas não são construídos mecanicamente e sim de maneira dialógica, na interação entre igreja e fiéis, que ouvem tais discursos e podem ou não os reproduzir, não são objetos inanimados que recebem tais valores de maneira natural, mas os replicam porque com eles concordam. Outras ideologias também circulam, ideologias que defendem o direito de ser, em oposição à proibição, a igualdade de gênero em vez da submissão. É o sujeito que concorda com essas ou aquelas ideologias, elas não são mecanicamente absorvidas por eles.

No campo repressivo, a polícia tem a ideologia da raça como horizonte primário. É essa ideologia que decide quem pode morrer antes de se saber, e quem, mesmo depois de se saber, não é punido. As ideologias de gênero matam mulheres cisgêneras por parte de seus sujeitos homens cisgêneros, na maioria das vezes. Matam mulheres trans e travestis, homens trans, pessoas não binárias, simplesmente por serem quem são, isto é, pelo que a sua identidade significa nas ideologias com as quais concordam. A polícia mata pessoas negras, inclusive crianças, por serem

negras, pois as ideologias da raça reproduzidas nessa instituição não se preocupam com suas vidas. A diferença entre os Aparelhos Ideológicos do Estado e os Aparelhos Repressivos do Estado, segundo Althusser (2016), é que o primeiro funciona pelo viés ideológico primariamente e pela violência, isto é, pela repressão, de maneira secundária, enquanto o segundo faz o caminho inverso. O autor não falava de raça e gênero, mas sim das ideologias dominantes sobre classe, da reprodução delas para a garantia das condições de produção, do capitalismo. Contudo, o objetivo aqui, por enquanto, é explicitar a relação da ideologia com a identidade, e a interpretação da ideologia de maneira mais ampla possibilita tal leitura a partir de Althusser. Além disso, possibilita compreender, em diálogo com Hall (2016), o poder de influência que as instituições exercem.

Ainda no texto sobre ideologia, Hall (2003), em crítica à proposta mecânica da psicanálise de Freud e Lacan, a respeito da formação da consciência e do inconsciente, associada à formação ideológica do sujeito, traz a problemática da identidade racial. O autor aponta para os aspectos culturais e ideológicos das palavras “negro”, “black”, “west indian” e “pessoa de cor”, e também a palavra com “N” que ele prefere não mencionar. Essas palavras não significam a mesma coisa, representam diferentes ideologias, em diferentes culturas, pois têm histórias distintas. Algo semelhante acontece com as identidades trans. Oliveira (2019), em diálogo com Hall, aponta para a flexibilidade do termo “travesti” e suas significações. É uma palavra que, mesmo no Brasil, significa muitas coisas, tanto para quem se identifica com a palavra, como para aqueles que a dizem de fora. O mesmo vocábulo pode não encontrar correspondências equivalentes em outros países, em outras línguas, e isso se deve ao caráter cultural e ideológico da identidade. O que em um cronotopo pode ser ofensivo, em outro pode ser símbolo de resistência, mesmo que dividam o mesmo tempo e espaço de modo mais amplo, as posições ideológicas também constituem tais significados.

De todo modo, a compreensão dos significados que esses vocábulos têm no cronotopo e na cultura em que se nasce e cresce também constrói a subjetividade, a identificação racial e de gênero, nesses casos. Essa identificação traz com ela os processos históricos da significação desses termos, as ideologias presentes neles e nos discursos nos quais eles aparecem.

> Nós experimentamos a ideologia como se ela emanasse livre e espontaneamente de dentro de nós, como se fôssemos seus sujeitos livres,

> "funcionando por conta própria". Na verdade, somos falados ou falam por nós, nos discursos ideológicos que nos aguardam desde o nosso nascimento, dentro dos quais nascemos e encontramos nosso lugar. [...] o recém-nascido que ainda deve adquirir os meios de se situar dentro da Lei da Cultura já está sendo esperado, nomeado e posicionado antecipadamente "pelas formas de ideologia (paterna/materna/ conjugal/fraterna)" (Hall, 2003, p. 189-190).

O processo de identificação ocorre de maneira dialógica, na interação social, na interação com o outro. Nos *Apontamentos 1970-1971*, Bakhtin (1997, p. 378) escreve esse comentário: “Minha própria refração no outro empírico pelo qual tenho de passar para desembocar no eu-para-mim”, que pode ser compreendida como o processo de refração que eu realizo em relação ao outro, a partir do meu lugar único no Ser, da minha posição emocional-volitiva, valorativa, e que retorna a mim e constitui o *eu*. Nesse sentido, as ideologias sobre paternidade, maternidade, vida conjugal e fraternal são construções discursivas históricas, que se modificam continuamente. Não se pode dizer de uma só ideologia maternal, mas de ideologias que se confrontam, ou concordam entre si. Algumas que existem hoje não existiam necessariamente há cem ou duzentos anos. As mudanças nas estruturas sociais são visíveis, mas a permanência de algumas ideologias também se deve às permanências nas estruturas.

Sobre a diferença racial, Hall (2016) menciona alguns momentos históricos que constroem as suas representações populares, quando popularizam a ideia de superioridade branca em relação às pessoas negras. Para ele, isso ocorre inicialmente no período colonial, no primeiro contato entre comerciantes europeus e africanos no século XVI e na gradual mudança da visão católica a respeito da África. O que na Idade Média era visto como positivo, devido à Igreja Copta e o cristianismo africano, transformou-se em demonização, associando os africanos ao personagem bíblico Cam. Também a associação com a natureza, com o primitivo, construído pelo discurso Iluminista em que as sociedades foram classificadas em uma escala evolutiva que vai da barbárie à civilização:

> via a África como "a mãe de tudo o que é monstruoso na natureza" (Edward Long, 1774 apud McClintock, 2010). Curvier apelidou a raça negra de "tribo de macacos". O filósofo Hegel declarou que a África "não faz parte da história do mundo [...] não tem movimento ou desenvolvimento para expor" (Hall, 2016, p. 162).

Essas ideologias de raça foram intensificadas e transformadas no século XIX, isto é, no período de domínio imperial da Inglaterra sobre a África do Sul, por meio das publicidades de mercadorias. De acordo com Hall (2016, p. 163), a racialização

dos anúncios tornou o racismo um bem comercial, isto é, “A produção de bens passou a ser associada ao Império – a busca de mercados e matérias-primas no exterior suplantava os outros motivos da expansão imperial”. Nesse sentido, a identidade racial era fundamento das publicidades que inauguravam uma nova era na produção em massa de bens que entravam no mundo das classes trabalhadoras.

> Este tráfego bidirecional forjou conexões entre o imperialismo e a esfera doméstica, pública e privada. Os bens (e as imagens da vida doméstica inglesa) fluíam para as colônias; as matérias-primas (e imagens da "missão civilizadora" em andamento) eram trazidas para casa. [...] A galeria dos heróis imperiais e suas façanhas másculas na "África mais Negra" foram imortalizadas em caixas de fósforos, estojos de agulha, potes de pasta de dente, caixas de lápis, pacotes de cigarro, jogos de tabuleiro, pesos para papéis e partituras” (Hall, 2016, p. 163-164).

A Inglaterra colonizadora fez dos genocidas e exploradores heróis e a diferença racial, ou melhor, o racismo tornou-se um bem comercial. Naquele cronotopo, a identidade branca se tornou também identidade de classe, o que pode ser observado nas publicidades da Bovril, de 1900, que desenha o caminho da colonização do Sul da África como a grafia do nome da marca juntamente com a frase “Como Lord Roberts escreveu Bovril” (Hall, 2016, p. 165, tradução própria), e do sabão Pears, do final do século XIX, que mostra uma criança preta tomando banho com o sabão e ficando branca (Hall, 2016). A posição axiológica é evidente, não há como ver o anúncio, ou descrevê-lo, com o apoio material da linguagem, sem notar os valores que ele carrega. O que quero dizer é que não é possível, nem no Brasil, nem na África, nem na Inglaterra de 2026, entender outra coisa a partir da imagem ou da descrição, com um olhar minimamente atento, que não signifique algo como “compre nossos produtos e seja ainda mais branco” no anúncio do sabão, ou “coma a nossa pasta de carne e reforce sua brancura e sua masculinidade”, na propaganda da Bovril. Obviamente, com um olhar mais aprofundado, pode-se chegar a conclusões ainda piores, como a de que usar o tal sabão limparia os britânicos do contato com o povo africano no império, como na análise feita por McClintock (2010). Apesar das relações explícitas de raça e mais ou menos explícitas de gênero, a identidade de classe é igualmente crucial na compreensão do endereçamento da publicidade, pois chega aos sujeitos que “podem e aos que não podem comprar”.

Nessa análise, a identidade cultural, isto é, aquela que para Hall se apoia na representação simbólica da cultura para construir seu sentido, é igualmente ideológica e valorativa, sendo “representada” pelos detentores dos meios de produção, que

visam o lucro, ou seja, pretendem atingir quem tem poder de compra. No cronotopo apresentado, é uma determinada classe, uma determinada raça e um determinado gênero que tem o poder de comprar, logo, apostar em tal efeito no interlocutor por meio da publicidade reitera a diferença por meio da valorização de tais identidades, que pressupõe e a inferiorização de outras. É a identidade do homem branco de classe média ou alta que é afirmada, o que só pode ser feito a partir da afirmação da identidade do outro que não é este.

Atualmente, no Brasil e em grande parte do globo, o poder de compra não é exclusivo de uma identidade, algo que remonta ao final do século XIX e ao século XX, com o fim da (suposta) legalidade da escravidão e a conquista das mulheres brancas pelo trabalho e pela independência de seus maridos.

Dessa forma, quase todo mundo pode comprar, mas quase ninguém pode comprar tudo o que quer, cerca de 46% da população mundial vive na pobreza (Nações Unidas Brasil, 2018). Olhando para a história, não deveria haver dificuldade para entender a materialidade do racismo e do patriarcado na divisão do trabalho e na divisão de terras por exemplo, da taxa de desemprego e de fome, isto é, da relação extrema entre raça, gênero e classe. Nesse sentido, olhando para as publicidades britânicas do final do século XIX e para as publicidades atuais, o **consumo da identidade** é central na lógica capitalista. Apesar das mudanças materiais das identidades com a revolução tecnológica, a globalização e a internet, a partir dos anos setenta, essa instrumentalização da identidade para o consumo não surge nessa época, ela é apenas aprimorada para o novo público, um público geral, de múltiplas identidades com poder de compra.

Escolho não focar, neste momento, a importância da mídia na representação de figuras subalternizadas, o mecanismo de cooptação delas com o objetivo do consumo, do lucro, ou seja, dos interesses da classe dominante. Contudo, negar o progresso nas representações, nas mudanças jurídicas, na disseminação de ideologias menos violentas, é igualmente perigoso. É uma armadilha criada pela classe dominante, como bem aponta Haider (2019), que ao mesmo tempo lucra com a ilusão da representação como transformação social e manipula a dissociação de classe, raça e gênero, neutralizando lutas potencialmente combativas. A ideologia dominante é racista e patriarcal, mas ao fazer parecer que não é, conseguem gerir as identidades para atingir seus objetivos: lucrar e se manter em funcionamento, sem riscos de implosão. Em concordância com Curiel (2020), a luta feminista e antirracista

deve ser anticapitalista, é preciso questionar “por que sofremos?” e não cristalizar o lugar de sofredoras. É preciso recusar os aparatos de exploração do trabalho e concentração de riquezas para que a recusa da divisão do trabalho e da renda entre identidades raciais e de gênero seja de fato efetiva. Contudo, existe um percurso até que o sistema seja derrubado em um país, ou ainda, no mundo todo. Enquanto alguns ocupam cargos de poder, profissões de prestígio, salários altos e se sentam em suas poltronas caras para discutir o fim do capitalismo, a maioria está dentro de um ônibus duas horas por dia, no mínimo, recebendo salários que mal garantem a sua subsistência, outros nem salário têm. A maioria destes, como mostrado na introdução desta dissertação, são homens negros, mulheres negras, e pessoas trans.

> O próprio corpo e suas diferenças estavam visíveis para todos e, assim, ofereciam "a evidência incontestável" para a naturalização da diferença racial. A representação da "diferença" através do corpo tornou-se o campo discursivo através do qual muito deste "conhecimento racializado" foi produzido e divulgado” (Hall, 2016, p. 169).

Aqui o signo visual de Hall é paralelo ao signo ideológico do Círculo de Bakhtin. Nesse caso, especificamente sobre o corpo racializado. O corpo físico não é em si próprio racializado, não tem sentido algum em si próprio, ele é significado principalmente pela palavra, isto é, se apoia nos discursos sobre raça para dar sentido ao corpo negro, para atribuir valor a ele. Segundo Volóchinov (2018, p. 91),

> Qualquer produto ideológico é não apenas uma parte da realidade natural e social - seja ele um corpo físico, um instrumento de produção ou um produto de consumo - mas também, ao contrário desses fenômenos, reflete e refrata outra realidade que se encontra fora dos seus limites.

Isto é, fora dos limites do próprio corpo físico-natural, no campo ideológico. Esse corpo, que é signo ideológico, enfrenta as injustiças sociais em todos as esferas da vida social e entra em disputa pelo seu sentido-valor, por meio da diferença, ou seja, pela tensão entre o sentido atribuído pelo outro, o seu, a classe do outro, e sua classe, de modo geral, pela estrutura social e econômica. É nesse ponto que a estrutura econômica culmina na divisão do trabalho a partir do corpo-signo.

A classe dominante precisa criar um “exército industrial de reserva” ou uma superpopulação relativa para que haja valorização do capital. Segundo Marx (2013, p. 857),

> A acumulação capitalista produz constantemente, e na proporção de sua energia e seu volume, uma população trabalhadora adicional relativamente

> excedente, isto é, excessiva para as necessidades médias de valorização do capital e, portanto, supérflua.

Não há condições de produção do capital sem mão de obra e o risco de sua escassez é prevenido por uma população desempregada que precisa do trabalho para sobreviver, demandando que o trabalhador seja um "produto necessário da acumulação". Segundo Gonzalez (2020 [1979]), são as ideologias de raça, gênero e classe que orientam a divisão do trabalho e a criação dessa massa de trabalho excedente: uma legião de desempregados e subempregados a serviço da manutenção constante do capital, cobrindo os riscos de escassez de mão de obra.

Na próxima seção, apresento outras perspectivas de identidade que aprofundam essa relação entre identidade e capitalismo.

3.2 COLONIALIDADE DO PODER E FEMINISMO DECOLONIAL

Na construção pela interação, os corpos são significados e hierarquizados. O sistema capitalista, a partir do processo de colonização, além da organização burguesia-classe trabalhadora, também organiza as relações de trabalho e poder a partir de raça (Quijano, 2005) e gênero (Lugones, 2008, Curiel, 2020) e a ideia de justiça é atravessada pela identidade. A divisão do trabalho a partir das ideologias de raça e gênero constituem uma massa marginal (Nun, 1969; 2000), uma população desempregada ou subempregada que são pessoas negras em sua maioria (González, 2020).

O objetivo desta seção é aprofundar a compreensão de identidade como signo ideológico, dialogando com os estudos decoloniais e com a perspectiva de massa marginal. Compreendendo a identidade como signo ideológico, será possível constatar a relação extrema entre raça, gênero e classe, ou melhor, entre o capital e a identidade.

O meu objetivo não é tentar convergir a decolonialidade com outras teorias apresentadas aqui, como a de Stuart Hall e de Lélia Gonzalez, pois em seu cerne são bastante divergentes. Mas acredito que o dialogismo de Bakhtin nos leva a compreender as disputas de sentido que se estabelecem em um campo maior. Ao fazerem parte de campos epistemológicos distintos, elas se encontram e batem de frente no campo acadêmico e político. Pensar a colonialidade como algo que perpetua, ou olhar para ela como um passado a ser analisado, ou mesmo ignorá-lo,

leva a conclusões divergentes e as práticas políticas são orientadas por essas divergências. Não há como construir um movimento político atualmente sem levar em conta tais disputas, pois o próprio discurso é constituído por elas. É a partir da exotopia, do colocar-se de fora de cada teoria e de cada prática política que o diálogo pode ser estabelecido e, talvez, levar em conta a realidade objetiva em sua complexidade máxima em prol de uma unidade na prática política, de movimentos sociais distintos.

O que me leva a trazer a decolonialidade para essa discussão é que ela evidencia a falta de diálogo entre epistemologias europeias e as do Sul global (Curiel, 2020). A especifidade de cada cultura, de cada cronotopo, não se dá de maneira horizontal, ela é hierarquizada, vertical, entre colonizadores e colonizados (Grosfoguel, 2012). Além disso, as especifidades dos países da América, tanto econômicas, quanto de constituição identitária, o que as identidades significam e quais ideologias e valores elas carregam em cada espaço-tempo, são importantes para entender as práticas políticas de cada uma e sua relação com o mundo, isto é, com o sistema moderno colonial em sua totalidade (Quijano, 2005).

Nesse sentido, é importante compreender a relação entre classe, raça e gênero na história do capitalismo no mundo e existem muitas formas de olhar para essa história e para as práticas sociais que elas constroem atualmente, em diferentes lugares. Um dos pontos que busco tocar desde o início são as violências em suas formas distintas, a violência racial e as violências de gênero, que têm seu funcionamento de maneiras singulares, mas que se atravessam, algo evidenciado pelo feminismo decolonial (Curiel, 2020, Lugones, 2014), mas também por outros feminismos no decorrer dos séculos XX e XXI. A principal questão aqui se volta para a divisão do trabalho e a relação de classe, raça e gênero, para compreender como a colonialidade funciona nessa divisão e os valores e ideologias que elas carregam/constroem.

De acordo com Quijano (2005), a base para a construção do capitalismo como padrão de poder mundial está relacionada com a questão racial. A partir do processo de colonização, há a criação desta engenharia identitária: branco, negro e indígena, a qual determina as relações de trabalho. Isto é, determina quais pessoas irão trabalhar na condição de escravizados ou de servidão, e quais podem receber salário.

Esse processo de criação da raça se dá a partir da colonização, é com ela que a ideia de raça é criada e é por meio dela que o sistema capitalista se construiu.

Depois do fim da escravatura, mudanças de regime político e a formulação de uma nova engenharia do capital e da identidade, a divisão racial do trabalho perpetua.

> A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (Quijano, 2005, p. 120).

A citação acima nos leva a compreender que o processo de colonização não se encerrou em si. A construção da identidade é estrutural no sistema político econômico estabelecido mundialmente. No Brasil, ao retomarmos os dados recentes do IBGE mencionados na introdução desta dissertação, podemos constatar que trabalhos desprotegidos e historicamente destinados a pessoas não-brancas continuam sendo delas.

A visão de Quijano (2005) sobre a construção do capitalismo como poder mundial compreende a América como um espaço onde as identidades são basilares na “articulação estrutural de todas as formas historicamente conhecidas de controle do trabalho ou exploração, a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, o trabalho assalariado, e a reciprocidade, sob a hegemonia da relação capital-salário” (Quijano, 2005, p. 128).

Ele compreende as diferenças nos processos de colonização dos territórios tomados pela Inglaterra, em destaque os Estados Unidos, em contraponto com os territórios colonizados por Espanha e Portugal, no que concerne à criação do Estado-nação. Não que isso tenha ocorrido de forma homogênea em todos os territórios ocupados pelos países ibéricos, pois as diferenças entre países do Cone Sul (Argentina, Chile e Uruguai) e países como Bolívia e México são importantes. Enquanto na Argentina, ao fim do século XIX, 80% da população era composta por imigrantes europeus, no México e na Bolívia, 90% da população era composta por pessoas negras, indígenas e mestiças (Quijano, 2005). Tais diferenças impactam diretamente na maneira com que o Estado é construído nesses países, pois essa composição étnico-racial definiu nesses lugares as posições de cidadão e não-

cidadão, isto é, pertencente ou não ao Estado democrático. “No caso do Brasil, os negros não eram nada além de escravos e a maioria dos índios constituía-se de povos da Amazônia, sendo desta maneira estrangeiros para o novo Estado (Quijano, 2005, p. 134).

Nos Estados Unidos, os imigrantes europeus eram considerados estadunidenses a partir do momento em que chegavam no novo território, à diferença da população indígena e da população africana. Segundo Quijano (2005, p. 132),

> [...] o mecanismo básico desse processo de nacionalização era a abertura da participação democrática na vida política para todos os recém-chegados. Todos eles eram atraídos a uma intensa participação política e com a liberdade de decisão de participar ou não. Mas viu também que dois grupos específicos não estavam autorizados a participar da vida política. Estes eram, evidentemente, negros e índios.

Nesse sentido, a construção dos Estados-nação na América Latina e a estruturação do capitalismo nos países americanos foi atravessada pela identidade. Primeiro, pela identidade nacional e a identificação com a Europa; segundo, pela diferença étnico-racial. De acordo com Quijano (2005), a minoria branca dominante nos países latino-americanos buscou se identificar com a burguesia europeia, mesmo que seu poder econômico fosse dependente dela.

> Por outro lado, nas outras sociedades ibero-americanas, a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter tido nem sentido nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos com relação aos dos servos índios e os escravos negros, dado que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração dessas gentes. De modo que não havia nenhum terreno de interesses comuns entre brancos e não brancos, e, consequentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles. Por isso, do ponto de vista dos dominadores, seus interesses sociais estiveram muito mais próximos dos interesses de seus pares europeus, e por isso estiveram sempre inclinados a seguir os interesses da burguesia européia. Eram, pois, dependentes (Quijano 2005, p.134).

Essa dependência faz com que os países ibero-americanos não se tornem genuinamente Estados-nação, pois as relações socioeconômicas constituem barreiras para que esses países se nacionalizem. Para Quijano (2004), tal nacionalização só seria possível por meio da descolonização do poder, isto é, da “descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus (Quijano, 2004, p. 135)”. O autor distingue quatro trajetórias históricas/linhas ideológicas no que se refere ao problema do Estado-nação. Ele identifica distintas

dinâmicas históricas na América Latina vinculadas à colonialidade do poder: de um lado, processos parciais de descolonização e democratização, impulsionados por revoluções como as do México e da Bolívia, que acabaram limitados ou derrotados ao longo do tempo; de outro, iniciativas de homogeneização racial, especialmente no Cone Sul, sustentadas pelo extermínio de populações indígenas ou por sua substituição demográfica. Paralelamente, observa a recorrência de projetos de homogeneização cultural baseados na supressão das identidades indígenas, negras e mestiças, os quais se mostraram estruturalmente fracassados. Por fim, destaca a difusão da ideologia da “democracia racial”, particularmente em países como Brasil, Colômbia e Venezuela, que opera como mecanismo de ocultação das persistentes desigualdades e formas de dominação racial herdadas do período colonial.

Com essa visão sobre a tentativa de construção de Estados-nação nos países da Latinoamérica, o autor compreende que a questão étnico-racial impede a nacionalização e a democratização do Estado. Para ele, esses países só poderiam tornar-se independentes de colonizadores e neocolonizadores (como os Estados Unidos) se houvesse uma completa nacionalização. Nesse sentido, a descolonização do poder é essencial para que os países latino-americanos se construam como Estados-nação.

Lugones (2008) investiga a interseccionalidade entre raça, gênero, classe e sexualidade a partir da ideia de colonialidade do poder, de Quijano (2005). Segundo ela, a “interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra. A denominação categorial constrói o que nomeia” (Lugones, 2008, p. 11).

O ensaio de Lugones consiste em um aprofundamento da relação entre colonialidade e gênero. Ela argumenta que, no texto de Quijano (2005), a questão do “sexo” é tratada como um recurso dos homens, além de compreender essa questão somente a partir de questões biológicas. A partir disso, a autora apresenta discussões sobre intersexualidade e compreensões de gênero em outras culturas, isto é, culturas não europeias.

Ao tratar do dimorfismo biológico como algo construído pela colonialidade, ela discorre sobre os estudos de Julie Greenberg (2003) a respeito da intersexualidade e a maneira como a ideia de gênero é construída.

> As designações revelam que o que se entende por sexo biológico é socialmente construído. Do final do século XIX até a Primeira Guerra Mundial,

> a função reprodutiva era considerada característica essencial de uma mulher. A presença ou ausência de ovários era o critério mais definidor do sexo. Porém, existe um grande número de fatores que intervêm “na definição do sexo ‘oficial’ de uma pessoa”: cromossomos, gônadas, morfologia externa, morfologia interna, padrões hormonais, fenótipo, sexo designado, e aquele que a própria pessoa designa a si mesma. Atualmente, os cromossomos e as genitálias são parte dessa designação, mas de tal maneira que conseguimos ver como a biologia é uma interpretação e é, por ela mesma, cirurgicamente construída (Lugones, 2008, p. 15).

A intersexualidade é abordada pela colonialidade como um erro e os procedimentos cirúrgicos e as decisões sobre o corpo das pessoas intersexuais é baseado no dimorfismo e na adequação destes às normas de gênero. Se a pessoa possui útero e pode reproduzir, terá seu corpo, seus documentos, isto é, será compreendida socialmente como mulher, do contrário os procedimentos serão encaminhados para o masculino.

Lugones (2008) contrasta esta maneira de lidar com a intersexualidade com a maneira que outras culturas lidavam/lidam. Tal característica de ser, que corresponde a aproximadamente 4% da população mundial, de acordo com a autora, não impedia que esses indivíduos fossem “reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária (Lugones, 2008, p. 16).

> É importante levar em conta as mudanças que a colonização trouxe, para entendermos o alcance da organização do sexo e do gênero sob a força do colonialismo e no interior do capitalismo global eurocêntrico. Se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” vem antes dos traços “biológicos” e os preenche de significado. A naturalização das diferenças sexuais é outro produto do uso moderno da ciência que Quijano sublinha quando fala de “raça”. É importante perceber que as pessoas intersexuais não são corrigidas ou normalizadas em todas as tradições. Por isso, como fazemos com outras suposições, é importante se perguntar de que maneira o dimorfismo sexual serviu, e serve, à exploração/dominação capitalista global eurocêntrica.

A autora pontua que a cultura de gênero colonial foi introduzida em lugares onde antes ela não existia. Dialogando com Oyèrónké Oyěwùmí, Lugones (2008) mostra que a sociedade iorubá foi atravessada pela hierarquização de gênero e tais práticas foram incorporadas na cultura depois da colonização. Além disso, a autora aponta, em diálogo com Paula Gunn Allen (1992), que muitas comunidades nativo-americanas eram matriarcais e “reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o ‘terceiro’ gênero, e entendiam o gênero em termos

igualitários – não nos termos de subordinação que foram, depois, impostos pelo capitalismo eurocêntrico (Lugones, 2008, p. 17)".

Nesse sentido, a autora afirma que a ideia colonial do gênero é constitutiva do processo de dominação mundial. Raça, classe, gênero e sexualidade estão nas bases do capitalismo e devem ser compreendidas em conjunto. Segundo ela, "é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua (Lugones, 2008, p. 25)".

Tal sistema de gênero, inseparável de raça, fundamenta a divisão do trabalho. Lugones (2008, p. 32) afirma que a compreensão da colonialidade de gênero nos ajuda "a perceber a extensão alcançada pelo sistema de gênero colonial/moderno na construção da autoridade coletiva, em todos os aspectos da relação entre capital e trabalho e na construção do conhecimento".

Um ponto importante levantado por Ochy Curiel é a compreensão das diferenças. Embora os estudos sobre interseccionalidade, criados por Kimberlé Crenshaw, tenham contribuído para várias discussões a respeito da relação entre raça, gênero e classe, Curiel (2020) faz uma crítica expressiva em relação à maneira que a diferença é abordada. Segundo a autora, o conceito de Crenshaw é "uma proposta liberal e moderna, ainda que tenha sido elaborado por uma afro-americana" (Curiel, 2020, p. 137), pois "pouco questiona sobre a produção dessas diferenças presentes nas experiências de muitas mulheres, principalmente mulheres racializadas e empobrecidas", tendendo a um multiculturalismo liberal que apenas reconhece as diferenças.

Esse reconhecimento das diferenças, como explica Curiel (2017), se dá no campo jurídico, do reconhecimento pelo Estado da existência de tais diferenças. O problema que ela expõe é que esse reconhecimento não vai ao cerne da questão, isto é, que as diferenças, as identidades, são produzidas por sistemas de opressão. A proposta é o fim dos sistemas de opressão e isso demanda uma prática radical. Tal radicalidade, para Curiel (2020b), refere-se a um desengajamento total de todas as formas de opressão, de toda a lógica colonial e liberal.

> Ademais, [o feminismo decolonial] não pensa que as lutas devem ser particulares, as feministas para lá, as pessoas negras para cá, ou os indígenas. Todas as lutas são nossas. Propomos ações coletivas, onde a construção comunitária seja o centro do sentir-pensar, da ação, da

> resistência, da criação de outro mundo, onde reconheçamos conhecimentos, lutas e fazeres ancestrais e atuais da gente comum, implica uma luta não só centrada na escrita centremos então em variadas formas do fazer que são também políticas, como a culinária, a arte, a espiritualidade. Isso é para mim a radicalidade (Curiel, 2020b, p. 276, tradução própria).[1]

Dessa forma, as perspectivas decoloniais evidenciam que as relações entre raça, gênero e classe não podem ser compreendidas como dimensões isoladas, mas como elementos historicamente produzidos no interior da colonialidade do poder que estrutura o capitalismo global. A partir das contribuições de Quijano, Lugones e Curiel (2020), torna-se possível perceber que as hierarquias sociais, a divisão do trabalho e a própria construção das identidades foram moldadas por processos coloniais que permanecem operando nas instituições, nas práticas sociais e nas formas de conhecimento. Nesse sentido, compreender essas categorias de forma articulada permite evidenciar como diferentes formas de violência e exploração se entrelaçam e organizam a vida social, ao mesmo tempo em que aponta para a necessidade de práticas políticas que enfrentem essas estruturas de maneira profunda. É nesse ponto que a noção de radicalidade, conforme proposta por Curiel, torna-se central: não se trata apenas de reconhecer diferenças ou incluir identidades no interior das estruturas existentes, mas de questionar as próprias bases coloniais, capitalistas e heteropatriarcais que produzem tais desigualdades, orientando a construção de ações coletivas capazes de romper com as lógicas de dominação e de abrir caminhos para outras formas de organização social, política e epistemológica.

3.3 MASSA MARGINAL: TRABALHO, RAÇA E GÊNERO

O objetivo desta seção é explicitar o conceito de massa marginal, abordado primeiramente por José Nun (1969; 2000), e posteriormente por Gonzalez (2020), que se relaciona com os conceitos de Marx (2013) de superpopulação relativa e exército industrial de reserva, recontextualizados no cenário da América do Sul. Os textos falam de um contexto entre os anos 1970 e 2000, apresentando dados dessa época,

[1] Además, no piensa que las luchas deben ser particulares, las feministas por allá, la gente negra por allá, o los indígenas. Todas las luchas son nuestras. Propendemos por acciones colectivas donde la construcción comunitaria sea el centro del sentir-pensar, del accionar, de la resistencia, de la creación de otro mundo, donde reconozcamos conocimientos, luchas y haceres ancestrales y actuales de la gente del común, implica una lucha no solo centrada en la escritura centremos sino en variadas formas del hacer que son también políticas, como la culinaria, el arte, la espiritualidad. Eso es para mi la radicalidade (Curiel, 2020b, p. 276).

tanto quantitativos em relação à concentração de riquezas e taxas de desemprego como de um contexto educacional diferente do que temos hoje. Contudo, a estrutura socioeconômica e a divisão do trabalho por raça e gênero perduram até os dias atuais, o que me leva a considerar o conceito pertinente para a discussão dessa dissertação.

Gonzalez (2020), em seu ensaio intitulado *Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*, apresenta uma reflexão a respeito da configuração político-econômica do capitalismo, compreendendo a relação da divisão do trabalho, do desemprego e do subemprego com raça e gênero.

Em primeiro momento, Gonzalez (2020) fala sobre a existência de três processos de acumulação de capital: comercial, industrial competitivo e industrial monopolista, os quais produzem efeitos na força de trabalho; e de dois tipos de mercado de trabalho: monopolista e competitivo.

> a) monopolista: alta taxa de rendimentos; predeterminação, a médio prazo, dos custos; menor incidência relativa da mão de obra sobre os custos etc. Implica, em termos de força de trabalho, a integração estável do trabalhador na empresa (salários maiores, cumprimento das leis sociais, capacidade de negociação com organizações trabalhistas etc.); b) competitivo (satelitizado pelo anterior ou com seu campo de atuação reduzido): demanda instável; margem de lucro pequena ou flutuante; créditos restringidos; baixa produtividade; grande contingente de mão de obra. Implica uma tendência para a redução dos salários a baixos níveis, o não cumprimento das leis sociais e a neutralização da ação sindical (Gonzalez, 2020, p. 21).

É a existência dessa estrutura do trabalho que constrói a grande diferença de salários entre as pessoas. Os cargos ocupados nos diferentes setores dos três processos de acumulação de capital são caracterizados pelas nuances econômicas e sociais.

> A presença dos três processos de acumulação, sob a hegemonia do capital industrial monopolista, demonstra, por outro lado, que o desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. É nesse momento de sua análise que Nun retorna à questão da funcionalidade da superpopulação relativa afirmando que, no nosso caso, grande parte dela se torna supérflua e passa a constituir uma “massa marginal” em face do processo de acumulação hegemônico, representado pelas grandes empresas monopolistas. As questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem exatamente sobre essa população (Gonzalez, 2020, p. 21-22).

Na citação acima, Gonzalez, em diálogo com José Nun (1969), menciona o termo “massa marginal”, que é explicado posteriormente. De acordo com ela, a massa marginal seria:

> a) parte da mão de obra ocupada pelo capital industrial competitivo; b) maioria dos trabalhadores que buscam refúgio em atividades terciárias de baixa remuneração; c) maioria dos desocupados; d) totalidade da força de trabalho que, de maneira mediata ou imediata, está submetida ao capital comercial (Gonzalez, 2020, p. 22).

Ela explica também que uma parte destes pode ser considerada “exército de reserva”, termo marxista também abordado no texto de Wynter (2021), originalmente “exército industrial de reserva” relacionado à “superpopulação relativa” de Marx (2013). Contudo, Gonzalez (2020) separa em exército de reserva (população funcional) e massa marginal (população não funcional). Isto é, o sistema capitalista precisa de pessoas desempregadas para manter o poder sobre as que estão empregadas, como uma ameaça de que há substitutos, o exército de reserva, evitando a escassez de mão de obra. A massa marginal refere-se ao contingente de trabalhadores que se encontra em posições precárias no mercado de trabalho, seja por meio do desemprego, seja pela inserção em atividades de baixa remuneração e reduzida proteção social. Esse conceito pode ser relacionado à realidade das mulheres trans e travestis, que enfrentam barreiras estruturais de acesso ao emprego formal. Em razão da discriminação e da exclusão social, grande parte dessa população encontra na prostituição, uma das poucas alternativas de sobrevivência. Os dados apresentados na introdução desta dissertação evidenciam que cerca de 90% das mulheres trans e travestis têm a prostituição como principal fonte de renda, evidenciando a marginalização econômica a que estão submetidas. Nesse contexto, as pessoas negras são ainda mais afetadas pela sobreposição das desigualdades de raça, gênero e classe.

Além disso, Gonzalez (2020), em diálogo com José Nun (1969), propõe uma tipologia das formas de marginalidade no processo produtivo, organizada em três categorias principais. O Tipo A refere-se aos distintos modos de inserção da força de trabalho, abrangendo desde formas autônomas — tanto rurais (como comunidades indígenas e pequenos produtores) quanto urbanas (como artesãos) — até relações de dependência sob patronato, marcadas por vínculos coercitivos ou ausência de remuneração monetária. O Tipo B compreende a força de trabalho livre que não consegue se integrar de maneira estável ao mercado, manifestando-se em situações como desemprego aberto, ocupações precárias, trabalho intermitente ou sazonal, tanto no meio rural quanto urbano. Por fim, o Tipo C engloba trabalhadores assalariados inseridos em setores pouco modernizados, caracterizados por condições

laborais severas, baixa proteção social e rendimentos próximos à subsistência, sendo que, no contexto urbano, essas situações tendem a concentrar-se em atividades de baixa produtividade, ao passo que, no meio rural, não necessariamente seguem esse padrão (Gonzalez, 2020).

Esta divisão denota que não há apenas uma exclusão de pessoas do mercado de trabalho, mas sim uma divisão estruturada de cada tipo de trabalho. Os trabalhos por temporada, os trabalhos semisservis ou os trabalhos em que a legislação social é pouco aplicada e o salário é apenas para a sobrevivência são majoritariamente de homens negros e mulheres negras.

A autora também critica discursos acadêmicos que discutem os problemas sociais relacionados a questões étnico-raciais partindo da razão Ocidental. Apesar da disposição de abarcar tais questões em seus estudos, a visão colonialista predomina. Segundo ela, aqui e ali é possível "constatar em seus discursos os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações 'conceituais' que se perdem no abstracionismo" (Gonzalez, 2020, p. 26).

A primeira tendência acadêmica apontada por Gonzalez como equivocada é a ideia de que a situação atual das pessoas negras é apenas um efeito do processo de industrialização e modernização, que tem como consequência o despreparo destas pessoas para o mundo capitalista depois da abolição da escravatura. Segundo ela, em 1888, quando a Lei Áurea foi assinada, 90% das pessoas negras já eram livres, mas tal assinatura é apontada como um marco de mudança na estrutura do país. Esta ideia ignora que há uma "construção ideológica e um conjunto de práticas" que "passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses (Gonzalez, 2020, p. 28). Nesse sentido, tais discursos ignoram os benefícios que pessoas brancas possuem em relação a pessoas não brancas na atualidade, desresponsabilizando-se.

> A segunda tendência de peso a ser considerada é representada pelo marxismo ortodoxo. Aqui, a categoria "raça" acaba por se diluir numa temática econômica (economicista, melhor dizendo), uma vez que **a discriminação não passa de um instrumento manipulado pelo capitalista que visa, mediante a exploração das minorias raciais, dividir o operariado**. A solução seria a aliança entre trabalhadores de diferentes raças. No entanto, bastaria, para comprovar a fragilidade de tal posicionamento, o caso extremo de clivagem entre o operariado afrikcaaner e o operariado negro da África do Sul. Por outro lado, em termos de realidade brasileira, há que considerar que a maioria da população, praticamente, não alcançou a situação de força de trabalho relacionada ao capitalismo industrial competitivo. Se nos

> reportarmos aos tipos básicos de Nun, no que diz respeito à massa marginal constataremos que a população negra no Brasil estaria situada nos tipos A e B (desemprego aberto, ocupação "refúgio" em serviços puros, trabalho ocasional ou biscate, ocupação intermitente e trabalho por temporada) (Gonzalez, 2020, p. 26-27, grifo próprio).

Ao apontar essa tendência, que não é só acadêmica, mas também de movimentos sociais, Gonzalez (2020) critica, de certa forma, os discursos de esquerda que reduzem as lutas relacionadas a gênero e raça à ideia de identitarismo, sobre o qual falarei mais adiante. Nesse sentido, pensar a questão de classe, a crítica ao capitalismo dissociada da questão racial e de gênero, assim como apontam Quijano, Lugones e Curiel (2020), é insuficiente. Os sujeitos são atravessados pela construção colonial de raça e gênero e tais marcadores compõem sua experiência no sistema capitalista, materializada na posição de classe que ocupam, ocasionada pela divisão do trabalho, pelo racismo e pelo patriarcado.

Gonzalez (2020) reforça que pessoas brancas e negras sofrem os efeitos da exploração capitalista, mas que mesmo os brancos da classe trabalhadora se beneficiam do racismo. Segundo ela "a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas (Gonzalez, 2020, p. 29)". Isto é, pessoas negras com a mesma formação educacional e habilidades serão menos favorecidos na competição do mercado.

Com o mito da democracia racial, no Brasil, as pessoas que lutam contra a injustiça econômica do capitalismo não percebem que reproduzem o racismo estrutural, tampouco que se beneficiam dela e a mantêm. Os movimentos feministas, historicamente liderados por mulheres brancas de classe média, construíram a ideia de "mulher universal", cujos direitos não são relacionados à questão racial, pois a elas esse fator não influencia. Logo, a experiência da mulher é entendida dentro da categoria "mulher branca", acrescento "mulher cisgênera branca", e os direitos pelos quais se luta estão relacionados a esta identidade. Gonzalez (2020) critica os discursos de tais feminismos e os relaciona à ideia de privilégio de raça e classe:

> Nesse sentido, o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. **O discurso é predominantemente de esquerda**, enfatizando a importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reivindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão

> crucial: a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra (Gonzalez, 2020, p. 25-36, grifo próprio).

Gonzalez (2020) aponta que estes discursos, os do feminismo branco, são predominantemente de esquerda, isto é, estão associados à luta de classes. Atualmente, há muitos feminismos mais atrelados ao neoliberalismo do que à luta de classes, mas o que a autora menciona é que, mesmo os feminismos de esquerda, tendem a deixar a questão racial de lado. Esta é completamente ignorada e quando apontada há um certo movimento de silenciamento. Isso acontece sob a premissa de segregação do movimento, revanchismo ou cobrança.

Outro movimento que ocorre em discursos da esquerda é compreender as lutas relacionadas às opressões por raça e gênero como secundárias, desviando do foco central: a classe, questão primária. Essa perspectiva apresentada por Gonzalez (2020) dialoga com aquela de identitarismo apontada por Nascimento (*apud* Vieira, 2025). Na seção abaixo, busco aprofundar a reflexão sobre as políticas de identidade e sua relação com o sistema capitalista.

3.4 DISSOCIAÇÃO DAS IDENTIDADES DOS SISTEMAS DE OPRESSÃO

A dissociação das identidades dos sistemas de opressão, isto é, o foco no reconhecimento jurídico, na representação, se volta a um discurso neoliberal que ignora as raízes das opressões (Curiel, 2017) e torna a identidade instrumento do mercado. Tal distanciamento constitui a armadilha da identidade, apontada por Haider (2019), que será o foco nesta seção. O objetivo aqui é compreender, em diálogo com as propostas do manifesto do Coletivo Combahee River (2019 [1977]) e dos estudos de Haider (2019), de que forma as políticas de identidade se configuram atualmente dissociadas dos sistemas de opressão que as originam e as mantêm.

Já no início do primeiro capítulo, Haider (2018) menciona o texto publicado em 1977 pelo Coletivo Combahee River, “um grupo de militantes negras lésbicas formado em Boston três anos antes (Haider, 2018, p. 37)”. Nesse texto, as militantes reivindicavam as lutas em torno de raça e gênero nos movimentos de esquerda, argumentando que uma revolução socialista que não levasse em conta as identidades não garantiria sua libertação. No entendimento do Coletivo, os sistemas de opressão estão interligados e é necessário levar em conta as identidades na teoria e na prática da política:

> A declaração mais genérica de nossa política atual é a de que estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados (Coletivo Combahee River, 2019 [1977], p. 197)

Essa interligação entre os principais sistemas de opressão era a base do coletivo. Seus princípios e práticas eram voltados para a união e nunca para a segregação. O incômodo com o feminismo branco, que se opunha a discutir a opressão racial, e com o movimento negro dominado pelos homens negros não as levaram ao que elas chamam de “separatismo”, mas sim à compreensão de que essas lutas contra a opressão de raça, gênero, classe e sexualidade deveriam ser conjuntas, para que uma prática revolucionária fosse possível. A rejeição a determinismos biológicos e mesmo ao fechamento da luta lésbica em si própria vinha também desse princípio.

Contudo, Haider (2019) aponta que essas bases do coletivo foram subvertidas mais tarde, não por elas, mas no discurso político do país. Ele refere-se à campanha de Hillary Clinton para as eleições de 2016, em que se pode observar o uso de um discurso de interseccionalidade e privilégio para combater um candidato do Partido Democrata. Segundo o autor, a apropriação desse discurso foi uma manobra, em nenhum momento a candidata tinha a intenção de promover um discurso progressista.

Em diálogo com Judith Butler, sobre o sentido de “sujeito”, Haider (2019, p. 41) afirma que “a política no liberalismo se caracteriza por nos tornamos sujeitos que participamos na política através da sujeição ao poder”. Nesse sentido, ele afirma que a identidade entra como estrutura essencial para a existência do capitalismo atual, e isso torna as políticas de identidade cada vez mais reducionistas.

O foco do autor é na questão racial, ele comenta que no percurso podem surgir relações com gênero, mas adianta que as ideias presentes na obra são “baseadas em pesquisa sobre história racial, do racismo e dos movimentos antirracistas” (Haider, 2019, p. 43). Quanto à política identitária, ele a define “como a neutralização de movimentos contra a opressão racial. É a ideologia que surgiu para apropriar esse legado emancipatório e colocá-lo a serviço do avanço das elites políticas e econômicas” (Haider, 2019, p. 44). A identidade como signo ideológico pressupõe disputas de sentido, logo, as disputas sobre a prática política também se estabelecem. O que aponta Haider (2019) é o embate entre ideologias sobre as

identidades, sobre a diversidade de posicionamentos a respeito das opressões, as quais são antípodas muitas vezes.

Além do Coletivo Combahee River, Haider (2019) menciona outros movimentos, como o Panteras Negras. De acordo com o autor, esse movimento tinha como base a luta pelo anticapitalismo e o nacionalismo negro. Essa luta compreendia que o capitalismo e o racismo eram intrínsecos e que não se podia discutir um sem o outro, tendo em vista que toda a construção econômica dos Estados Unidos foi feita sob o racismo.

Haider (2019) menciona algumas conquistas na década de 60, como a Lei de Direitos Civis e a Lei dos Direitos de Voto. Segundo ele, essas leis foram fruto de mobilizações, em especial do Partido Comunista junto com os movimentos negros. Posteriormente a isso, algumas políticas de identidade começaram a existir, como a entrada de políticos negros em cargos de representação no Estado americano. Com isso, o discurso começou a mudar o caminho, tendo em vista que os políticos marcados pela identidade racial não necessariamente atenderiam aos interesses das pessoas negras da classe trabalhadora.

> Portanto, o partido dos Panteras Negras teve que navegar entre duas preocupações. Eles reconheciam que os negros foram oprimidos numa base especificamente racial e que, portanto, tinham que se organizar autonomamente. Mas, ao mesmo tempo, falar de racismo sem falar de capitalismo, é esconder o que é necessário para que o povo tenha de fato o poder em suas mãos. Apenas cria uma situação em que o policial branco é substituído pelo policial negro. Para os Panteras isso não era uma libertação (Haider, 2019, p. 53-53).

Essas preocupações são abordadas como as armadilhas da identidade. O autor enfatiza o fechamento da identidade em si própria, não havendo mais o foco em desestruturar o sistema de opressão racial e econômico, mas sim de partir da identidade e nela ficar. Contudo, as críticas às políticas de identidade tendem a ser instrumentalizadas por alguns discursos.

> Dar sentido a essa história desconcertante requer traçar uma linha de demarcação entre os movimentos de massa emancipatórios do passado, que lutaram contra o racismo, e as ideologias identitárias contemporâneas, ligadas à elite multirracial. A existência desse problema é amplamente reconhecida, mas discuti-lo construtivamente tem se mostrado bastante difícil. Críticas à política identitária são muitas vezes verbalizadas por homens brancos que permanecem ignorantes ou desinteressados pela experiência dos outros. Às vezes elas também são usadas à esquerda para se descartar qualquer demanda política que não esteja alinhada com o que é considerado um programa puramente “econômico” – a própria questão que o Coletivo Combahee River havia decidido abordar (Haider, 2019, p. 55).

Esse desinteresse ou ignorância que constrói alguns discursos conhecidos contra as políticas de identidade partem da direita e da esquerda. Muitas vezes não há um aprofundamento para se compreender as questões de identidade, pois se veem como sujeitos universais, isto é, sem raça e sem gênero. Ao fazer isso, defendem a branquitude e revelam sua própria política identitarista, baseadas em suas ideologias sobre as identidades.

> Portanto, ao lançar uma crítica à política identitária, não tenho intenção de me desviar do legado do Coletivo Combahee River ou dos movimentos de massa contra o racismo que moldaram nosso mundo de hoje em dia. Trata-se de uma tentativa de lidar com a realidade contraditória, confronto que não podemos evitar. Na sua forma ideológica contemporânea, diferentemente da sua forma inicial como teorização da prática política revolucionária, a política identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento, e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra uma estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe a criticar (Haider, 2019, p. 59-60).

De acordo com o autor, não se trata de ignorar o sistema de opressão racial, mas de concebê-lo integrado ao neoliberalismo. Ele afirma que o Coletivo Combahee River se propunha a formular lutas em conjunto, por uma revolução socialista que levasse em conta raça, gênero e sexualidade, mas devido ao que ele chama de “subversão das políticas identitárias”, e que chamamos no Brasil de “identitarismo”, essa união foi impossibilitada. Isso ocorreu porque os grupos que se fechavam na identidade rejeitavam as mobilizações que partiam de bases de esquerda por considerarem esses movimentos como “brancos”, ao passo que a esquerda rejeitava as questões de raça e gênero por considerar tais lutas desviantes de uma revolução “puramente econômica”. Nesse sentido, Haider (2019) apresenta um panorama histórico dessa divisão entre lutas separadas em anticapitalismo puramente econômico e antirracismo fechado na questão racial. Tal separação impediu que as questões fossem trabalhadas de forma integrada e colaborou com a desmobilização de ambos os movimentos, tendo em vista que o afastamento dos movimentos antirracistas das demandas anticapitalistas formava um terreno fértil para a privatização e a imposição da lucratividade sobre a população.

> Em Santa Cruz, a ideologia identitária nos levou cada vez mais para longe de um projeto genuinamente emancipatório. Suas consequências não foram apenas a desmobilização do movimento, mas também uma compartimentação política degradante. Na falta de uma afirmação identitária confiável, as lutas antineoliberais, como o movimento contra o aumento das mensalidades, foram artificialmente separadas das questões de "raça". Ativistas "POC" focariam na brutalidade policial, em estudos étnicos e na teoria pós-colonial. O aumento do custo de vida, a privatização da educação e a precarização do trabalho se tornariam questões de "brancos". Comecei a me dar conta do drástico engano que ansiosos analistas brancos cometiam ao representarem a política identitária como uma forma de oposição extremista ao status quo. Essa experiência me mostrou que a política identitária é, ao contrário, uma parte integral da ideologia dominante; ela torna a oposição impossível. Somos suscetíveis a ela quando não conseguimos reconhecer que a integração racial da classe dominante e das elites políticas mudou inexoravelmente o campo da ação política (Haider, 2019, p. 84-85).

O autor conta um pouco sobre a sua participação em movimentos antirracistas e posteriormente sobre a participação em um grupo de estudos, com foco na história dos movimentos antirracistas. Ele afirma que os componentes do referido grupo encontraram um problema: "para formar uma nova ideologia temos que enfrentar a tenacidade da ideologia existente. E a 'raça' é uma das ideologias mais tenazes de todas (Haider, 2019, p. 86)".

Haider (2019) concebe raça como ideologia, em diálogo com Althusser, compreendendo a obviedade dela. A identidade como signo ideológico revela diversos discursos em torno da questão racial. Haider mencionou a tenacidade da ideologia da raça, isto é, do racismo, a sua permanência e força, mesmo diante de lutas seculares. Mas o autor também menciona outras ideologias em torno da identidade, como a ideologia dos Panteras Negras, que propunham uma luta antirracista e anticapitalista; a ideologia das políticas identitárias, da elite multirracial, que se volta ao individual, reforçando o próprio sistema de opressão contra o qual se propõe a lutar.

Essa leitura de Haider nos mostra o caráter instável da identidade, dos sentidos que ela produz e que são produzidos sobre ela. O conceito de signo ideológico de Bakhtin (Volóchinov, 2018) explica essa instabilidade e a maneira que ela ocorre, isto é, na disputa pelo sentido, carregado de posições axiológicas em torno de um mesmo objeto da realidade. A identidade é signo ideológico, pois apresenta suas características, não é fixa, e tem sua centralidade nas discussões atuais justamente pelas disputas em torno dela. Essa disputa não é apenas discursiva, ela é materializada na violência, nos assassinatos, no encarceramento e nas guerras. Por mais esforços que se faça para ignorá-la, para deslocá-la das teorias críticas sobre o

momento atual do mundo, ela aparece nos conflitos geopolíticos, na ação dos aparelhos repressivos do Estado e na maioria dos movimentos sociais.

O autor conta que, sendo estadunidense descendente de paquistaneses, a racialidade não o deixa escapar em momento nenhum. Desde o desconforto nos aeroportos, que o identificam como potencial terrorista, até uma conversa em um bar com pessoas brancas, nas quais o marcador racial é óbvio, ou seja, ideológico.

> Também temos que quebrar a presunção de que "raça" descreve apenas o que é diferente, secundário e "Outro". A forma primordial de "raça" é a "raça branca", e não podemos aceitá-la como ponto de vista neutro e universal a partir do qual uma teoria de raça como "diferença" seria desenvolvida. Nos discursos da política identitária, a categoria de raça branca raramente é teorizada porque acaba sendo instrumentalizada para fundamentar o privilégio branco. É uma expressão que carrega contradições desde seu surgimento. Em geral, é associada ao autor branco Peggy McIntosh e seu influente artigo "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack". Nele, uma tentativa bem-intencionada de encorajar comportamentos mais civilizados por parte dos brancos, vemos um exemplo claro de um movimento idealista que vai do concreto ao abstrato (Haider, 2019, p. 93).

De acordo com o autor, a ideia de privilégio branco constitui barreiras entre a culpabilização dos brancos e a negação do privilégio. Essa dicotomia social que se estabelece impede que ambos os grupos compreendam o processo sócio-histórico que constrói a estrutura capitalista. Ao não compreender a supremacia branca como interessante à burguesia, a "Nova Esquerda" ou "Novo Movimento Comunista" concedem à classe dominante a manutenção do poder. Nesse sentido, não há revolução de classe sem a compreensão do racismo como sistema de dominação.

> Contudo, isso não significa que um argumento "reducionista de classe" seja uma posição viável. Enquanto a solidariedade racial entre brancos for mais forte do que a solidariedade de classe inter-racial, tanto o capitalismo quanto a branquidade continuarão a existir. No contexto da história americana, a retórica da "classe trabalhadora branca" e os argumentos positivistas de que a classe importa mais do que a raça reforçam um dos principais obstáculos para a construção do socialismo (Haider, 2019, p. 102-103).

Sobre a criação da ideia de raça branca nos Estados Unidos, Haider (2019) descreve os processos históricos relacionados à escravidão. Em primeiro momento, o autor explica que a ideia de raça já existia na Europa e justifica a exploração da Inglaterra sobre a Irlanda, por exemplo. Ao chegarem aos Estados Unidos os migrantes voluntários da Europa eram submetidos a um regime de servidão pela dívida, nos moldes europeus. Contudo, com a expropriação forçada de pessoas do continente africano, levadas para o território estadunidense, houve uma ruptura na ideia de raça para evitar união entre escravos brancos e escravos negros.

> Sejamos claros no que significou a invenção da raça branca. Significou uma forma de controle social imposta pela classe dominante euro-americana para evitar que os trabalhadores euro-americanos se unissem aos trabalhadores afro-americanos em rebelião. Em troca do privilégio da pele branca, os trabalhadores euro americanos aceitaram a identidade branca e se tornaram agentes ativos na brutal opressão aos trabalhadores afro-americanos. Mas eles também degradaram fundamentalmente suas próprias condições de vida. Como consequência desse toma lá dá cá com seus exploradores, permitiram que as condições dos trabalhadores brancos do Sul se tornassem as piores na nação, e criaram as condições que bloquearam o desenvolvimento de um possível movimento de massa de trabalhadores (Haider, 2019, p. 112).

Assim, de acordo com o autor, essa formação da raça branca, nos Estados Unidos, resultou em uma neutralização de uma possível revolução a partir da ideia de privilégio branco. Com isso, podemos observar a instrumentalização da raça pela classe dominante, não só como justificativa para a escravidão, mas também como controle das forças potenciais de rebelião. Há uma rivalização identitária que coloca trabalhadores explorados brancos contra trabalhadores explorados negros.

Depois da abolição da escravidão, a grande maioria dos movimentos socialistas não foi capaz de perceber a diferença que se construiu entre trabalhadores brancos e negros. Focando puramente na questão econômica, criou-se uma concorrência entre branquitude e negritude para angariar membros para os movimentos sociais. Segundo Haider (2019, p. 113-114),

> Sem uma análise da supremacia branca, essas organizações socialistas não abordavam o fato dos trabalhadores negros serem normalmente excluídos de empregos disponíveis para brancos, de estarem sujeitos à violência racista fora do local de trabalho e de não poderem esperar que os patrões racistas estendessem aumentos salariais a eles.

Na prática, essa perspectiva teve mudanças no Partido Comunista nos anos 30. Com a presença de socialistas negros, o movimento se uniu brevemente, atuando em conjunto em bairros pobres e desenvolvendo projetos políticos. Contudo, com o avanço das correntes conservadoras dentro do partido e a repressão do Estado contra o comunismo, o chauvinismo branco toma conta da organização. Como resposta, os movimentos antirracistas iniciaram um certo policiamento de linguagem para identificar quem estava alinhado com suas perspectivas antirracistas e anticapitalistas e quem defendia esse nacionalismo branco na esquerda (Haider, 2019).

Isso faz com que o movimento se fragmente e os caminhos do movimento antirracista perdem um pouco das bases anticapitalistas que tinham antes. “Em outras palavras, na ausência de organização de massa, a ideologia racial corre para

preencher o vácuo. E sem a divisão política de trabalho [...], a luta contra o racismo fica reduzida à reparação de lesões individuais" (Haider, 2019, p. 117). É isso, evidentemente, que faz com que a recepção da crítica da política identitária possa ser tão áspera.

> Quando não há outro esforço organizativo para combater o racismo, qualquer questionamento da concepção de identidade pode parecer uma tentativa de negar a validade da luta antirracista. Na verdade, mais do que isso. Questionar a própria ideologia racial pode parecer uma negação da capacidade de agir dos oprimidos (Haider, 2019, p. 117).

Essa transformação das bases dos movimentos influencia diretamente a maneira que o discurso da ideologia racial é abordado. Ao perceberem a ausência de aderência dos movimentos anticapitalistas às questões raciais e o fechamento da identidade branca que se defende como universal, os movimentos negros são obrigados a defenderem sua luta conta o racismo. Posteriormente, com a crise dos anos 70, e com algumas figuras de representação da identidade negra nos poderes do Estado, a crítica ao neoliberalismo já era esvaziada pelo fechamento da identidade.

> A classe política negra ascendeu no contexto de crise econômica, desindustrialização e crescimento do desemprego dos anos 1970. Uma política concebida unicamente em termos de unidade racial impossibilitava qualquer contestação estrutural ao imperativo capitalista e sua transferência dos custos da crise econômica ao trabalhador. Os políticos negros facilitaram a ofensiva dos patrões, voltando-se contra os elementos da classe trabalhadora que eram parte da sua base de apoio (Haider, 2019, p. 139-140).

Nessa época, a repressão policial contra pessoas negras também se intensificou. Aliada à crise econômica e ao crescente desemprego, trabalhadores brancos e negros se uniram em algumas mobilizações, mas era notável a diferença de cargos ocupados a partir da ideologia racial, algo também mencionado na análise de Gonzalez (2020) apresentada no capítulo anterior. Nesse sentido, o Estado novamente instrumentaliza a concorrência para desmobilizar tais lutas. "Como resultado, as linguagens progressistas dos novos movimentos sociais, desenraizadas da sua base popular, seriam apropriadas como nova estratégia da classe dominante" (Haider, 2019, p. 174).

> Uma posição universal só pode ser alcançada se levarmos a sério a "avaliação da modernidade colonial", se nos basearmos na contracultura do Atlântico negro para darmos vida ao que Gilroy chama de um "universalismo estratégico" que vai além da Europa. **A universalidade não existe em abstrato, como princípio prescrito a ser mecanicamente aplicado independente das circunstâncias. Ela é criada e recriada pelo ato de insurgência, o qual não reivindica a emancipação unicamente para**

> **aqueles que compartilham minha identidade, mas para todos; a universalidade diz que ninguém será escravizado**. Ela igualmente recusa congelar os oprimidos num status de vítimas que necessitam de proteção de cima; insiste que a emancipação é autoemancipação (Haider, 2019, p. 195-196, grifo próprio).

Essa universalidade, de acordo com o autor, não deve ser compreendida de forma abstrata. Na verdade, ele pontua em vários momentos do livro que o abstracionismo atrapalha a compreensão da concretude do sistema. Pensar em uma universalidade é compreender a abrangência que o capitalismo tem na dominação mundial. Não é a ignorância sobre o sistema de opressão racial e de gênero, mas a compreensão da complexidade da dominação capitalista que atinge a todos, de formas distintas.

Em síntese, Haider (2018) evidencia que as políticas identitárias, quando dissociadas dos sistemas estruturais de opressão que lhes dão origem, tendem a ser capturadas por lógicas neoliberais que esvaziam seu potencial revolucionário, reduzindo-as a demandas individuais por reconhecimento e representação. Em contraste com a proposta integradora do Coletivo Combahee River, que articulava raça, classe, gênero e sexualidade como dimensões indissociáveis da luta política, observa-se, na contemporaneidade, uma fragmentação que enfraquece a ação coletiva e obscurece as bases materiais da dominação. A partir de Haider (2019), compreende-se que essa inflexão não apenas limita a construção de projetos transformadores, como também pode reforçar as próprias estruturas que pretende combater, ao deslocar o foco da crítica sistêmica para identidades isoladas.

4 METODOLOGIA

Neste capítulo, detalho a metodologia adotada nesta pesquisa. Em primeiro momento, apresento brevemente o seu objeto: o **Identitarismo como signo ideológico**, buscando situar quem lê este texto quanto ao que este termo significa e como se justifica a sua compreensão na perspectiva bakhtiniana, além de justificar a escolha de **textos acadêmicos** para a análise. Em seguida, apresento brevemente os **dois livros selecionados** para a análise e o contexto enunciativo de ambos – quem são os autores, quando escreveram, sua formação e o foco de seus estudos. Finalmente, apresento os **procedimentos de análise** do *corpus*, o embasamento metodológico e maneira com que eles são apresentados no capítulo próprio.

4.1 DELIMITAÇÃO E JUSTIFICATIVA DO OBJETO DE PESQUISA

Dizer que o objeto desta pesquisa é o **Identitarismo** é vago, pois a palavra vem sendo tomada nas últimas décadas a partir de diferentes ângulos, por isso a delimitação de **Identitarismo como signo ideológico** é mais apropriada. Tomando-a como signo ideológico, podemos entendê-la em uma arena discursiva disputada e valorada, no diálogo entre discursos, verificando sua instabilidade e mobilidade no decorrer do tempo e a sua reacentuação entre esferas discursivas diversas. Além disso, partindo da perspectiva dialógica da linguagem, entendo que o signo em questão ganha sentido apenas quando tematizado em um **enunciado**, proferido em um dado **cronotopo**. Dessa forma, o foco dessa pesquisa é o **Identitarismo no cronotopo acadêmico**, com o objetivo de investigar a reacentuação da palavra em dois livros acadêmicos recentes: *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024. Mas por que livros acadêmicos?

Conforme apresentado no capítulo anterior, os sistemas ideológicos formados, entre eles a ciência, – são cristalizados a partir da ideologia do cotidiano, daquilo que é significativo no cotidiano das pessoas de um dado cronotopo. Podemos observar isso com o identitarismo, um signo que surge nas discussões dos movimentos sociais e passa a ser investigado por cientistas políticos, filósofos, antropólogos etc. Da mesma forma, a obra científica publicada influencia a ideologia do cotidiano, enriquecendo os sentidos anteriores e modificando-os. Nesse aspecto,

uma análise dialógica de livros acadêmicos pode colaborar na compreensão dessa reacentuação, dos novos sentidos e valores atribuídos à temática.

Além disso, mesmo na esfera acadêmica há diferentes pontos de vista, escolhas epistemológicas, posições valorativas que, embora assumidas individualmente pelo pesquisador, dialogam com discursos da ideologia do cotidiano e com discursos das ideologias formadas. Nesse sentido, essa pesquisa, ao analisar um enunciado produzido em determinado espaço-tempo, considerando o lugar da academia contemporânea, mobiliza o conceito de cronotopo acadêmico. Essa noção permite um olhar para esses discursos que considere o espaço-tempo como princípio axiológico, que é o que torna possível tais dizeres. a partir dos horizontes valorativos com os quais dialogam. Segundo Medviédev (2012, p. 63), “no horizonte ideológico de qualquer época e de qualquer grupo social não existe uma única verdade, mas várias verdades mutuamente contraditórias, não apenas um caminho ideológico, mas vários divergentes”. Assim, a análise é balizada a partir da compreensão de que o identitarismo é reacentuado nos enunciados a partir de determinadas verdades, de horizontes valorativos de dado cronotopo. Mas agora, por que o identitarismo?

O identitarismo é uma palavra que, no discurso acadêmico, vem se tornando um conceito para designar uma determinada maneira de os sujeitos se relacionarem com as identidades sociais. Alguns autores, como Risério (2024), autoposicionado como “de esquerda radical”, nomeiam o identitarismo como ideologia do “politicamente correto”, da “cultura do cancelamento”, da “invenção do racismo estrutural” e da “desnecessária briga por uso correto de pronomes”. Outros autores como Nascimento (*apud* Vieira, 2025), dizem que

> O termo identitarismo tem sido utilizado tanto pelos campos conservadores quanto pelos campos progressistas para colocar o tema de raça, gênero, sexualidade, a questão das pessoas trans, todas as pautas que envolvem os movimentos sociais – que sofrem diversas opressões no Brasil – como um assunto menor.

Nesse sentido, mais do que uma tensa tematização, há uma tensa significação do termo, tendo em vista que ele é usado ora para nomear um “fenômeno” ou uma “ideologia”, ora para dizer do próprio ato de nomeação. De todo modo, o uso dessa palavra é essencialmente cronotópico. Ela não é encontrada em textos acadêmicos anteriores à década de 90, a não ser pelos textos da década de 40 de Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn (1909-1999), em que o sentido nada tem a ver com o que prevalece atualmente. O trecho abaixo de Rita Von Hunty, no préfacio do

livro *O que é identitarismo?* (Barros, 2024), endossa o aspecto cronotópico do identitarismo, questionando por que esse tema se tornou tão “comum”:

> Por que será, então, que se tornou tão comum ver e ouvir críticas aos “identitários”? Por que os conservadores e reacionários têm dirigido tanta energia contra esses movimentos e por que setores autointitulados “tradicionais” das esquerdas têm adjetivado tudo aquilo que lhes desagrada ou lhes escapa à compreensão de “pós-moderno” e “identitário”?

Os motivos são revelados posteriormente no mesmo livro e também no de Neiman (2024) a partir de bases epistemológicas específicas. Grosso modo, os motivos são históricos: os acontecimentos históricos e o desenvolvimento dos discursos, engendrados no embate entre racismo e antirracismo, machismo e feminismo, ou seja, de modo geral, entre opressões e a luta contra elas. É o conservadorismo da direita e o tradicionalismo da esquerda frente à discussão de raça e gênero, e a branquitude, a masculinidade e a heterocisnormatividade frente à desestabilização de sua posição universal.

Após essa breve apresentação do objeto de pesquisa e de sua justificativa, na próxima seção situo o *corpus*, isto é, os dois livros selecionados para análise.

4.2 *CORPUS* DA PESQUISA

O *corpus* dessa pesquisa, isto é, os dados a serem analisados, são dois livros acadêmicos publicados em 2024 que tomam a temática do identitarismo como objeto principal de discussão. A seleção desses dois livros em específico se deu por dois motivos principais: a) cada um deles parte de perspectivas epistemológicas diferentes sobre o identitarismo, apresentando posições valorativas ora em comum, ora distintas; b) um é de um autor brasileiro e o outro é de uma autora estadunidense, o que é interessante na perspectiva do cronotopo, pois podemos observar os acontecimentos históricos que suscitam as discussões nos dois países em um tempo bastante próximo.

Primeiramente, apresento os autores dos livros, principalmente para situar quem lê o texto, mas também para tornar evidente seu percurso formativo, suas posições no universo acadêmico de seus respectivos países e suas identidades e posicionamentos anteriores que dialogam com o tema e nos dão um esboço de como chegaram à escrita desses livros.

Douglas Rodrigues Barros é brasileiro, negro e gay, nasceu em Nova Olinda no Ceará e cresceu em Itaquaquecetuba em São Paulo. Na juventude, militou com o movimento negro, principalmente nos cursinhos populares e estudou Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (Marin, 2019). Além disso, é

> Pós-doutorando em ética e filosofia política na Universidade de São Paulo (USP), doutor em política, conhecimento e sociedade na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Psicanalista e atualmente membro-pesquisador de Implicações das Tecnologias Digitais nos Sistemas de Saúde/Fiocruz. Docente na pós-graduação em filosofia da UNIFAI. Integrante do ÍMPAR - laboratório de estudos e pesquisas da área de Estudos Críticos da Família da Universidade de São Paulo (USP). Também transmite teoria freudo-lacaniana no Instituto D'alma - formação e extensão em psicanálise. Suas áreas são filosofia e psicanálise. Com ênfase em ética, subjetividade, formação, estética e filosofia política. Investiga principalmente a filosofia alemã e a teoria psicanalítica em conjunto com o pensamento diaspórico de matriz africana e suas principais contribuições teóricas no campo da arte, da subjetividade e da política. Atua nos seguintes temas: saúde mental, literatura, teatro, filosofia política, filosofia do direito e Estado. É escritor com três romances publicados e autor, entre outros, de O que é identitarismo? (Boitempo, 2024), Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafisica racial (2019, Hedra) e Hegel e o sentido do político (Lavrapalavra, 2020) (Barros, 2025a).

Posicionado no prefácio de seu livro como “filósofo negro de esquerda radical”, Douglas vem adentrando o mundo das redes sociais com críticas polêmicas e suscitando discussões provocantes. Em janeiro de 2026, o seu artigo *Contra Nego Bispo*, publicado no site oficial da editora Boitempo, gerou respostas de diversas posições valorativas. Só na publicação do Instagram da Editora, que usa a rede social para divulgar os artigos publicados no site, foram mais de dois mil e quinhentos comentários. Além disso, vários artigos e publicações foram feitos em resposta ao texto de Barros, a exemplo: *Contra Douglas Barros*, de Heloísa Gusmão e Mateus J. J. Paulo Filho, e *“Quem nunca passou por uma encruzilhada não sabe escolher caminhos”: Nego Bispo em perspectiva*, de Camila Galetti e Sandra Sena, publicados também no site oficial da Boitempo. A crítica e as críticas da crítica são embates epistemológicos sobre a noção de materialidade, de ideologia e do essencialismo da identidade. Não é meu objetivo discutir esses embates aqui, mas os trago com o intuito de situar a popularidade do autor e as recepções polêmicas de suas publicações.

O livro *O que é identitarismo?*, *corpus* dessa pesquisa, já teve três reimpressões e mais de 10 mil cópias vendidas (Barros, 2025b), o que revela de antemão sua popularidade. Fazendo uma crítica que se baseia principalmente em conceitos psicanalíticos, Barros (2024) defende a tese de que o identitarismo é uma

forma de gestão neoliberal das identidades e busca situar historicamente o processo de formação das identidades e a captura delas a partir da lógica neoliberal.

Já Susan Neiman é estadunidense, nascida e criada em Atlanta, Geórgia. Na juventude, militou no Movimento dos Direitos Civis e estudou Filosofia na Universidade de Harvard (Neiman, [s.d]). Além disso,

> Neiman foi membro do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, pesquisadora do Centro de Estudos da Fundação Rockefeller em Bellagio, pesquisadora sênior do Conselho Americano de Sociedades Científicas e pesquisadora sênior da Casa Thomas Mann, em Los Angeles. Atualmente, é membro da Academia de Ciências de Berlim-Brandemburgo e da Sociedade Filosófica Americana. É autora de dez livros, traduzidos para 15 idiomas, que receberam prêmios, entre outros, do PEN, da Associação de Editores Americanos e da Academia Americana de Religião. Seus artigos mais curtos foram publicados no The New York Times, The New York Review of Books, The Globe and Mail, The Guardian, Die Zeit, Der Spiegel, Frankfurter Allgemeine Zeitung e muitas outras publicações (Neiman, [s.d]).

Autoposicionada como “de esquerda”, em seu livro *A esquerda não é woke*, Neiman (2024) ressalta sua preocupação com a perda de ideais como: universalismo, justiça e crença no progresso nos campos progressistas. Em ensaios e entrevistas recentes, a autora discute os problemas da cultura *woke* e tem concentrado suas críticas às injustiças extremas na Faixa de Gaza (Neiman, 2025). Seu livro foi publicado originalmente com o título *Left Is Not Woke* pela Editora Polity Press, em 2023, e teve sua tradução para o português em 2024, com o título *A esquerda não é woke*, publicado pela editora Aiynê. Sua obra é usada como referência no livro *Identitarismo*, do brasileiro António Risério (2024) e é assunto em notícias e entrevistas em grandes veículos jornalísticos como a *BBC News* (Lissardy, 2025).

Conforme explicitado anteriormente, os livros *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024) compõem o *corpus* dessa pesquisa e serão objetos de análise no capítulo próprio. Na próxima seção, embaso a análise e apresento seus procedimentos.

4.3 FUNDAMENTAÇÃO E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

Antes de explicitar os procedimentos de análise, busco embasá-los na perspectiva da Análise Dialógica do Discurso (ADD) a partir de Brait (2006), Rohling (2014) e Amorim (2004; 2006). O primeiro ponto que destaco é a abertura da ADD como metodologia de pesquisa. De acordo com Brait (2006, p. 29),

> As contribuições bakhtinianas para uma teoria/análise dialógica do discurso, sem configurar uma proposta fechada e linearmente organizada, constituem de fato um corpo de conceitos, noções e categorias que especificam a postura dialógica diante do corpus discursivo, da metodologia e do pesquisador. A pertinência de uma perspectiva dialógica se dá pela análise das especificidades discursivas constitutivas de situações em que a linguagem e determinadas atividades se interpenetram e se interdefinem, e do compromisso ético do pesquisador com o objeto, que, dessa perspectiva, é um sujeito histórico.

Nesse sentido, uma pesquisa que propõe a ADD como metodologia não encontra um modelo fechado a ser seguido de análise de dados, mas sim uma abertura condicionada pela própria perspectiva dialógica e ideológica da linguagem, pois "não há categorias a priori aplicáveis de forma mecânica a textos e discursos" (Rohling, 2014, p. 27). O *compromisso ético do pesquisador com o objeto* e a *postura dialógica* se dão essencialmente pela análise cuidadosa das *especificidades discursivas* do discurso concreto (enunciado), das relações dialógicas que ele estabelece, da orientação dialógica, isto é, "pela orientação para o já-dito e pela orientação para a resposta" (Rohling, 2014, p. 27).

Tomando o enunciado como um ato singular, único e irrepetível, como evento de um dado espaço-tempo, com determinados interlocutores, o papel da ADD é encontrar o "que conduz a uma certa regularidade" (Rohling, 2014, p. 27). Nesse viés, o papel do pesquisador é analisar no discurso concreto o que é particular e o que é geral, o que é instável e o que é estável. Além disso, é preciso retomar a perspectiva bakhtiniana sobre a produção de ciência. Tanto em *O Freudismo* (Bakhtin, 2017b), como em *Para uma Filosofia do Ato Responsável* (Bakhtin, 2017a) a produção científica é compreendida como valorativa e não neutra. Em acordo com Rohling (2014, p. 27), a relação entre o pesquisador e o objeto de pesquisa

> não é neutra e nem pré-determinada, já que o pesquisador, em todo o processo de pesquisa, também está permeado por seu horizonte valorativo, preponderante nas suas escolhas durante o processo de pesquisa, que vão desde a escolha desse objeto até o relato da análise dos dados.

Assim, na posição de pesquisadora, a escolha pelo objeto de pesquisa, a escolha do *corpus* e análise dos dados são feitas a partir do meu horizonte valorativo. A própria escolha do referencial teórico que utilizo para responder aos enunciados-dados é valorativa. O compromisso ético da pesquisa bakhtninana é a exotopia, o distanciamento que o pesquisador faz de seu objeto (que também é sujeito), adentrando seu horizonte valorativo sem se fundir com ele. De acordo com Amorim (2006, p. 100),

> O fundamental é que a pesquisa não realize nenhum tipo de fusão dos dois pontos de vista, mas que mantenha o caráter de diálogo, revelando sempre as diferenças e a tensão entre elas. Importante ressaltar que esse diálogo não é simétrico e aqui reaparece o conceito de exotopia. O pesquisador deve fazer intervir sua posição exterior: sua problemática, suas teorias, seus valores, seu contexto sócio-histórico, para revelar do sujeito algo que ele mesmo não pode ver.

Esse princípio é essencial neste trabalho, principalmente por estar abordando com um tema bastante polêmico. Distanciar-se, colocar-se de fora do universo do sujeito pesquisado, e ao mesmo tempo imergir no seu mundo a fim de analisar as relações dialógicas ali presentes, possibilita que a interpretação ativa e atitude responsiva sejam responsáveis.

> Na pesquisa dialógica, em todo momento, o pesquisador trava um diálogo entre essas duas facetas da responsabilidade, pois faz parte da posição de pesquisador objetificar os dados, conferindo-lhes sentidos validados no campo epistemológico (responsabilidade especial). Por outro lado, o pesquisador se coloca em um lugar ético-responsivo no ato de se fazer pesquisa, um lugar de não-álibi em que ele não pode não dizer/calar e, ao mesmo tempo, não pode fragilizar o campo e desqualificar ou silenciar os sujeitos implicados na pesquisa (responsabilidade moral) (Rohling, 2014, p. 28).

A posição do pesquisador com o outro, que se apresenta como sujeito-objeto de pesquisa das Ciências Humanas, é essencialmente uma relação ética. Segundo Amorim (2004, p. 18), a "primeira alteridade do texto científico é uma forma de busca de verdade".

Retomando a perspectiva da ADD como uma metodologia aberta, construída na relação com o objeto de pesquisa, Rohling (2014, p. 29) orienta que "alguns parâmetros apresentados nas análises empreendidas pelo Círculo de Bakhtin podem orientar as análises de produções discursivas contemporâneas", como "o estudo da esfera de atividade humana, em que se dão as interações discursivas em foco" e o "estudo do cronotopo (o espaço-tempo discursivo) dos enunciados".

Nesse sentido, tomando o identitarismo como signo ideológico e os livros como enunciados da esfera acadêmica, meu intuito é fazer uma análise dialógica, tendo como objetivo analisar a reacentuação do identitarismo no cronotopo acadêmico, a fim de compreender como os acontecimentos históricos produzem valores e sentidos diversos sobre a realidade de um dado espaço-tempo e como tais valores e sentido são tomados nesses enunciados (*corpus*).

Assim, apresentei, primeiramente, o meu referencial teórico sobre a perspectiva dialógica da linguagem e outros conceitos elaborados pelo Círculo de

Bakhtin, e também sobre o tema, minhas leituras sobre identidades, que envolvem a perspectiva da Identidade Cultural e da alteridade, a perspectiva decolonial, a noção de Massa Marginal, o movimento negro dos Estados Unidos, que compõem juntas um panorama histórico e epistemológico entre as identidades e o sistema capitalista. Esse capítulo se orienta para o já dito sobre identidade e identitarismo em contextos distintos, mas de forma alguma abarca *tudo o que já foi dito*, é um recorte essencialmente valorativo e temático.

Na sequência, realizo a Análise Dialógica dos livros-enunciados que é apresentada em três partes. A primeira é a análise do livro *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e a segunda é a análise do livro *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024), nelas o procedimento é o mesmo: a) localizar as perspectivas de cada autor sobre identitarismo e identidade, buscando evidenciar o horizonte valorativo com as quais os enunciados dialogam (orientação para o já dito); b) analisar a reacentuação destes na esfera acadêmica, isto é, a posição valorativa que os autores apresentam no cronotopo acadêmico; c) analisar a orientação para a resposta, buscando encontrar o interlocutor imaginado e a antecipação de respostas.

A terceira parte tem o objetivo de sistematizar esses aspectos dos textos. Para isso, apresento os dados em três quadros separados, a fim de tornar mais visível as singularidades na tematização do identitarismo e discutir as regularidades entre os discursos e apresentar, a partir da minha responsabilidade moral em diálogo com meu referencial teórico, a minha própria posição em relação ao identitarismo. Nesta última parte também discuto sobre os discursos com os quais os autores dialogam e com os quais não dialogam, “aqueles a quem ele escolheu responder e aqueles a quem ele escolheu não responder” (Amorim, 2004, p. 17), tendo em vista que essas escolhas são valorativas e constroem o sentido de identitarismo nos enunciados, e dialogo com os referenciais teóricos apresentados a fim de discutir a análise e apresentar meu ponto de vista.

5 IDENTITARISMO NO CRONOTOPO ACADÊMICO

Neste capítulo, realizo a Análise Dialógica dos livros-enunciados, que é dividida em três partes. A primeira é a análise do livro *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e a segunda é a análise do livro *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024). Nelas busco localizar as perspectivas de cada autor sobre identitarismo e identidade, buscando evidenciar o horizonte valorativo com as quais os enunciados dialogam (orientação para o já dito); analisar a reacentuação destes na esfera acadêmica, isto é, a posição valorativa que os autores apresentam no cronotopo acadêmico; e analisar a orientação para a resposta, buscando encontrar o interlocutor imaginado e a antecipação de respostas. Na terceira parte, sistematizo as categorias e faço uma discussão com o referencial teórico apresentado anteriormente.

5.1 O HORIZONTE VALORATIVO E A REACENTUAÇÃO EM *O QUE É IDENTITARISMO?*

Nesta seção, analiso o livro *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) a partir dos pressupostos da Análise Dialógica do Discurso. Parto da compreensão bakhtiniana de que todo enunciado é constituído na relação com outros enunciados, produzindo sentidos por meio do diálogo entre vozes sociais, posições axiológicas e esferas de atividade humana. Desse modo, o livro é compreendido não apenas como um texto que apresenta uma tese sobre o identitarismo, mas como um enunciado situado no cronotopo acadêmico, que responde a discursos anteriores, reinterpreta conceitos já estabilizados no debate público e orienta-se para respostas futuras.

A análise organiza-se em três movimentos complementares. No primeiro, investigo o horizonte valorativo do enunciado, identificando os discursos, autores e tradições teóricas com os quais Barros (2024) dialoga e a posição axiológica que assume diante deles. Em seguida, examino a reacentuação produzida pelo autor ao inserir o debate sobre o identitarismo na esfera acadêmica, observando como determinados conceitos são reorganizados e legitimados por meio de estratégias próprias desse cronotopo. Por fim, analiso a orientação para a resposta, buscando compreender os interlocutores presumidos, as objeções antecipadas e respostas esperadas que o enunciado procura produzir no debate contemporâneo. Esses três aspectos permitem compreender como Barros (2024) constrói discursivamente o

identitarismo como objeto de reflexão filosófica e política, produzindo novos sentidos para um signo ideológico intensamente disputado na contemporaneidade.

5.1.1 Horizonte valorativo

O livro *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) é um ensaio crítico-filosófico que revela um horizonte valorativo constituído pelo diálogo entre diferentes tradições teóricas, dentre as quais se destacam a psicanálise, a teoria crítica e o pensamento anticolonial. Assim, o enunciado de Barros não se apresenta como um discurso inaugural do identitarismo, mas como uma resposta a enunciados anteriores que disputam os sentidos de identidade, sujeito, política e do próprio identitarismo. Essa resposta/disputa do identitarismo se revela já no texto introdutório:

> Pensar com rigor o "identitarismo" foi, até agora, monopólio de uns punhados preocupados com a política no sentido radical da palavra – não como tudo e qualquer coisa, não como gestão, não como confusão entre moral e ética, mas como algo raro: a crise que emerge quando aqueles que supostamente não têm voz resolvem falar. A política como um dano sem resolução no espaço administrado. Afinal, não é fácil dar ao identitarismo um significado *a fortiori*. A depender do contexto, ele suscita reações apaixonadas completamente distintas. Talvez porque sua implicação não tenha sido de fato capturada, talvez porque não se saiba ao certo do que se está falando (Barros, 2024, p. 28).

Ao falar da dificuldade de dar um significado ao identitarismo e do "monopólio de alguns punhados" que se propuseram a pensar a temática, o autor inscreve o identitarismo nessa arena conflituosa de discursos valorativos, expressando a sua própria posição axiológica. A afirmação de que o "pensar com rigor o identitarismo" até o momento surgiu da "crise que emerge quando aqueles que supostamente não têm voz resolvem falar", já adianta um reconhecimento das opressões e do silenciamento real de determinadas pessoas que, falando de identitarismo, tem a ver com suas identidades. Ele continua situando o identitarismo em um determinado horizonte valorativo:

> Antes que conservadores mostrem os dentes: o identitarismo não é um ato consciente, deste ou daquele movimento social, não se trata de uma escolha, deste ou daquele indivíduo racializado ou fora da normatividade de gênero, mas de um fenômeno ligado às formas de gestão da vida social no capitalismo de crise (Barros, 2024, p. 29).

Os conservadores são mencionados aqui como um conjunto de sujeitos que pertencem a um horizonte valorativo diferente do autor, e o tom da antecipação da

resposta “Antes que conservadores mostrem os dentes” revela uma posição axiológica negativa sobre tal conjunto, explicitando o discurso de ódio que este segmento da sociedade direciona a minorias políticas. Além disso, este trecho revela que há conservadores que veem o identitarismo como um ato consciente de um movimento social ou de um indivíduo marginalizado e que ele, o autor, discorda dessa posição. No horizonte valorativo do enunciado também se inscreve o diálogo com os já-ditos da Psicanálise sobre a identidade:

> O interessante em Freud é que essa identificação não é exclusiva da fase infantil, mas continua na fase adulta e se arrasta por toda a vida do sujeito. Então o objeto de identificação é múltiplo, inclui não só um outro, como ideologias e processos constitutivos da vida social. E é exatamente por isso que podemos chamar de identificação cultural o que muitas vezes chamamos de identidade cultural (Barros, 2024, p. 52-53).

O diálogo de Barros (2024) com a psicanálise sobre a constituição da identidade subjetiva amplia a noção de inconsciente freudiano para o campo da cultura e da ideologia. Quando voltamos à crítica de Bakhtin (2017b) em *O Freudismo*, o ponto de cisão é exatamente a constituição ideológica do discurso interior – é claro que as críticas vão além, isto é, para a própria noção de ciência de Freud e seu horizonte valorativo inscrito na burguesia europeia. Mas a leitura de Barros (2024) parte da alteridade da psicanálise, do papel do *outro* na constituição da identidade do *eu*, e do *outro* como *ideologias e processos constitutivos da vida social*. Retomo a citação de Bakhtin (2017a, p. 114-155) sobre os momentos fundamentais do ato singular e unitário:

> eu-para-mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro; todos os valores da vida real e da cultura se dispõem ao redor destes pontos arquitetônicos fundamentais do mundo real do ato: valores científicos, estéticos, políticos (incluídos também os éticos e sociais) e, finalmente, religiosos. Todos os valores e as relações espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes momentos emotivo-volitivos centrais: eu, o outro, e eu-para-o-outro.

Nesse sentido, a perspectiva de identidade subjetiva e identidade cultural de Barros (2024) é diferente daquela que adoto nessa pesquisa, devido ao embasamento psicanalítico, mas ao mesmo tempo se aproxima pelo viés da cultura e da ideologia. Em ambas as perspectivas, a identidade é uma construção pela interação social, pela alteridade, sendo dialógica na sua constituição. O que Barros (2024) apresenta de novidade para a nossa perspectiva é a ideia de gestão. Enquanto em Hall (2016) a noção de indivíduo é estabelecida no diálogo com a perspectiva de poder foucaultiana

e com a alteridade (bakhtiniana e psicanalítica), a ideia de gestão (ou administração) de Barros (2024) retoma o indivíduo na história:

> Se a identidade subjetiva é determinante para a entrada do indivíduo no mundo da cultura; a identidade cultural se concretiza na identificação do sujeito no mundo social. Dito isso, partamos de um pressuposto: o outono da Idade Média foi marcado pela passagem do estamento servil para a estrutura mercantilista e pela abertura do tempo, que saiu da ordem natural-divina para a da produção social. Nessa mudança, as identificações culturais se projetaram como forma de administração. Para responder à profunda transformação ocorrida na velhice medieval, despontou, na infância da modernidade, o princípio de individuação. O *individuum*, ilustrado pela nova sociabilidade nascida dos porões da modernidade, é uma tradução latina do grego *atomon*, que na Antiguidade correspondia a um conceito indivisível e singular. Essa categoria percorreu o pensamento ocidental até que Leibniz, através do conceito de mônada, deu a ela uma característica específica já ligada ao sujeito da era moderna. O indivíduo agostiniano, que dissolvia sua singularidade no amor divino e, portanto, se via pertencente ao solo comunitário da Igreja, é substituído por um outro: o sujeito da dúvida cartesiana, do céu solitário de Kant e do “to be or not to be”!

Essa perspectiva de individuação histórica assumida por Barros (2024) é semelhante à que aparece nas análises literárias de Bakhtin (2018) sobre o cronotopo e da imagem do homem real. Na perspectiva bakhtiniana, *As confissões de Santo Agostinho* não podem ser lidas para si mesmo, “devendo-se declamá-la em voz alta, tão viva ainda é em sua forma a praça grega, onde se formou pela primeira vez a autoconsciência do homem europeu” (Bakhtin, 2018). O cronotopo da praça grega constituía o homem exteriorizado, público-retórico, mesmo com os primeiros indícios da autoconsciência do homem, da noção incipiente do indivíduo nos períodos helênico e romano da Antiguidade. As transformações que ocorrem no *outono da Idade Média*, nessa transição do sistema feudal para o sistema capitalista, são transformações também da noção de indivíduo, tendo em vista que “a formação e o aperfeiçoamento do homem individual não estão separados do crescimento histórico e do progresso cultural” (Bakhtin, 2018, p. 211). Segundo Bakhtin (2018, p. 179),

> O processo de desprendimento e separação do conjunto das séries individuais da vida atinge o ponto culminante nas condições do desenvolvimento das relações monetárias na sociedade escravista e no sistema capitalista. Aqui a série individual adquire um específico caráter privado; mas, no geral, um caráter ao máximo abstrato.

Nesse sentido, a perspectiva de indivíduo moderno sobre a identidade apresentada por Barros (2024), apesar do viés psicanalítico, é uma perspectiva sócio-histórica do sujeito, que se constitui a partir da identificação cultural. No cronotopo do capitalismo, tal identificação se transforma, para o autor, em uma forma administrativa,

tendo a identidade racial e a identidade nacional (e a clivagem dos gêneros a partir dos sexos) como relações “centrais para a condução do que viria a ser o capitalismo” (Barros, 2024, p. 58). Há um diálogo explícito com os estudos de Hall, evidenciado pela referência direta: “Se ‘*a raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica*’, como ficam aqueles que são delimitados por ela?” (Barros, 2024, p. 58, grifo próprio, destacando o trecho do texto de Hall referenciado). Essa afirmação aponta para o horizonte valorativo do autor sobre a relação entre o capitalismo e a identidade, que dialoga com a perspectiva de *racismo como bem comercial* de Hall (2016), apresentada no capítulo anterior. Sobre essa perspectiva da identidade racial, Barros (2024, p. 60) revela a noção de *diferença*, que dialoga indiretamente com a perspectiva de Hall (2016), mas nesse trecho dialoga diretamente com a perspectiva de processualidade histórica de Hegel.

> Na aurora da modernidade, a exploração de novos continentes faz emergir a noção racial como construção identificatória para gerir os territórios invadidos. Esse esforço administrativo nos remete ao complexo da diferença identitária, no qual a identidade (dos outros povos), no imaginário europeu, se torna fechada à processualidade histórica. É a coisificação da diferença inerente aos grupos humanos não europeus em relação a eles: os colonizadores, para justificar a dominação dos “novos” mundos, atribuem à diferença, identificada nas comunidades fora da Europa, uma ideia de inferioridade e fazem dela a representação imaginária na qual a gestão se baseará. Sob a sombra dessa identificação, que precisava reduzir, através do conceito, a multiplicidade à unidade, a noção racial tornou-se o solo da modernidade. Não por acaso, o conceito de raça aparecerá só no século XV, como uma corruptela do latim *rationis*, e servirá para consolidar uma cisão entre grupos humanos distintos.

Apesar de não dialogar diretamente com os estudos decoloniais, essa noção da raça como uma categoria criada para justificar a colonização é análoga à colonialidade do poder de Quijano (2005, p. 117) que é “a ideia de raça” como “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial”. Essa compreensão revela o horizonte valorativo do autor em relação à raça como uma invenção colonial crucial para a ascensão do capitalismo como poder mundial. Além disso, Barros (2024) mais uma vez subverte o discurso conservador, e o da esquerda tradicional mencionado por Rita Von Hunty no prefácio do livro, ao atribuir a produção do identitarismo ao colonialismo e não aos movimentos sociais ditos identitários:

> É a organização exploratória do colonialismo, regulando a noção racial e delimitando as formas de identificação amparadas no saber produzido que, mais tarde, será respaldada pelo cientificismo. A partir de então, será a raça que dará as coordenadas de uma fundamentação social que enquadra os indivíduos em identificações atreladas ao aparato de gestão e que servirá à reprodução social balizada pelo nascimento da forma mercadoria. Um fato capital: o processo de identitarização da diferença se inicia com o

> colonialismo. É o colonizador europeu o primeiro identitário da história moderna (Barros, 2024, p. 63).

É nesse viés, em diálogo com Fanon (2008), que Barros (2024, p. 64) concebe o identitarismo como "uma construção objetificante da identidade – a redução de uma subjetividade ao em-si fechado e sem alteridade" produzida pelo colonialismo. Nesse horizonte valorativo, a resposta ao "não lugar" imposto pela colonização é possibilitada por meio das produções artísticas e demais esferas discursivas em que esses sentidos podem ser ressignificados. No diálogo com a ideia de subversão de Lélia Gonzalez, o autor compreende que "o sujeito racializado abre-se à possibilidade de construir a identidade sem a camisa de força hiperidentificatória do colonizador" (Barros, 2024, p. 62). O problema, para o autor, consiste no que esse processo de transformação dos sentidos vem se tornando: um processo de recolonização.

> A possibilidade de recriação da identidade descortina um esforço fundamental: a identidade é algo em processo, não é fixa nem fechada. É isso o que parece permitir a fuga do legado colonial. Reconhecer a multiplicidade das formas de organização da vida expõe a natureza corriqueira dos demarcadores identitários legatários do colonialismo. Trata-se de entender a complexidade das questões que envolvem a identidade racializada e de compreendê-la como solo da representação moderna. Com isso, a identidade racializada passa a ser vista como resultado da especificidade histórico-social. Socialmente construída, ela é aberta ao conflito de sentido quando autodeclarada por aquele que era objetificado pela declaração do colonizador. Ao se colocar como disputa, a identidade racializada abre outros caminhos, abandona o essencialismo colonial que perdura na representação moderna. É nesse exercício que o racializado se reinventa: ao se descobrir identitarizado, busca transformar o seu sentido. O problema, como veremos, é que numa era de reidentitarização da vida social – portanto, de recolonização – esse gesto está impedido (Barros, 2024, p. 68).

O diálogo que Barros (2024) estabelece com os *já-ditos* sobre a processualidade histórica de Hegel, da raça como uma categoria discursiva de Hall e da subjetividade arrancada das pessoas negras a partir da criação da identidade racial pelo colonialismo de Fanon, possibilita a produção de seu enunciado como uma tese acadêmica sobre o identitarismo. Nesse sentido, o autor compreende que o identitarismo não é algo criado pelos movimentos negros, feministas ou LGBTQIAPN+, mas sim construído pela colonialidade. Neste ponto, Barros está de acordo com os autores mencionados no capítulo anterior, que compreendem o processo de criação de ideologias de raça, classe e gênero, isto é, os sistemas de opressão colonial que, de forma violenta, classifica e hierarquiza os sujeitos. Por outro lado, o autor aponta para o problema do identitarismo como "o fechamento da

identidade que reduz o outro a si através do estereótipo, da racialização e da exclusão da diferença" (Barros, 2024, p. 32), o que dialoga com a perspectiva de Haider (2019). Isso se dá a partir da compreensão da criação de uma ontologia neoliberal, que dialoga indiretamente com algo também discutido por Dardot e Laval (2010) em *A nova razão do mundo*.

> [...] o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação (Dardot; Laval, 2010, p. 17).

Barros (2024) relembra a famosa frase de Margaret Thatcher: "A economia é o método; o objetivo é transformar o coração e a alma", proferida em 1981. Essa frase representa a ideia do neoliberalismo como racionalidade, ou ainda, como espírito. O autor também apresenta a ideia de Friedrich von Hayek, ideólogo do neoliberalismo, publicada no livro *O caminho da servidão*, em 1944, portanto, em meio à Segunda Guerra Mundial. O livro apresentava um tipo de utopia que visava um futuro para a manutenção do capitalismo. Para Hayek, para que isso fosse possível, era necessário "que a ideia de sujeito fosse considerada inerente à anima mercadológica, o indivíduo só se tornaria sujeito no engajamento no mercado" (Barros, 2024, p. 98).

Na época em que foi publicado, teve grande sucesso nos Estados Unidos e na Inglaterra, com um impacto significativo nos caminhos que se seguiriam, principalmente pela argumentação em torno da repulsa pelo totalitarismo alemão, tendo em vista que Hayek era um austríaco sobrevivente do sofrimento causado por uma sociedade tomada pela intervenção total do Estado, isto é, do nazismo (Barros, 2024). Com isso, a ideia de liberdade, na verdade o livre mercado, e mínima intervenção do Estado se torna atrativa em contraponto ao assombro de tendências socialistas. Esse diálogo com o discurso de Thatcher e Hayek são essenciais para se construir a perspectiva valorativa do autor. As menções às duas figuras históricas e seus já-ditos sobre o sujeito do capitalismo são apresentados como algo que se consolidou na sociedade atual. O que eram propostas, desejos ou previsões, para o autor, constituíram-se em realidade. É a relação inversa que vimos em Volóchinov (2018) entre as superestruturas e a ideologia do cotidiano que ganham forma na realidade.

> Se o Estado administrava de maneira total seus cidadãos, era preciso, então, apostar na sua suposta “contraparte”: o mercado. Pressuposto em toda ação humana, o mercado tornava-se, nessa nova ontologia, o espírito absoluto: ele esteve conosco desde o surgimento da linguagem porque o homem, desde que se humanizou, é um ser competitivo (Barros, 2024, p. 101).

Tais modos de subjetivação se constroem na relação do sujeito com a materialidade do sistema. É na interação, isto é, no diálogo com os discursos a que se tem acesso que o sujeito se torna eu-empreendedor. Isso não ocorre de forma automática, mas sim, vem de um longo processo de formação ideológica, intensificado pelas tecnologias da informação. De acordo com Barros (2024, p. 107),

> O ponto gravitacional desse processo, sem dúvida, é a década de 1970. Marcada pela reestruturação produtiva, o fim do sistema de Bretton Woods, pelo acirramento da guerra no Vietnã, pela crise do petróleo, pelo rescaldo dos movimentos de 1968 e pela crise da valorização do valor, essa década também inicia a relação da gestão das identidades como forma de contrainsurgência.

Essa crise dos anos 70, segundo o autor, constrói a ideia de que o capitalismo é a única alternativa, logo, a competitividade é o único caminho para se ter uma vida melhor. Esse cronotopo do capitalismo em crise dos anos 70 dialoga com a perspectiva apontada por Haider (2019) no capítulo anterior. Segundo Postone (2014 *apud* Barros, 2024, p. 108), “[...] é a própria complexidade da divisão do trabalho no mundo moderno que faz da concorrência o único método pelo qual essa coordenação pode se produzir de modo eficaz”. Ou seja, a estrutura da desigualdade social e a competição do mercado tornam o indivíduo necessariamente empreendedor, pois empreender é o único caminho para sobreviver e, para isso, precisa competir com o outro. Nesse caminho, a ideia de coletividade se perde e o indivíduo egocentrado se consolida. Assim, o sujeito precisa investir em si para se adequar ao mercado, é o indivíduo que importa, é ele que precisa crescer, melhorar e estar à altura do mercado, o outro não tem mais importância e, com isso, o sistema se livra das posições coletivas que podem ir contra ele. Nesse ponto, apesar do diálogo com outros conceitos de Lélia Gonzalez, a noção de Massa Marginal não aparece. Mas a autora brasileira aponta que nesse momento, isto é, nos anos 70, a divisão do trabalho a partir de raça e gênero já era um fator importante e, observando os dados recentes descritos na introdução dessa dissertação, isso ainda se perpetua.

> A cosmovisão do neoliberalismo se tornará popular; literatura de autoajuda, promessa de bem-estar egoica, regras de alimentação, automedicação, autocuidado, comunidades de identificações nas redes sociais organizadas

> por algoritmos e particularismos religiosos irão marcar esse admirável mundo novo (Barros, 2024, p. 111).

Essa subjetividade baseada no indivíduo se consolida de tal modo que as necessidades individuais, ou adaptações essenciais para que o eu-empresa seja bem-sucedido, são também lucrativas. Em *Neoliberalismo como Gestão do Sofrimento Psíquico*, na perspectiva psicanalítica de Safatle, Dunker e Silva Junior (2020), podemos observar que o neoliberalismo é responsável por produzir adoecimento, e ao mesmo tempo, lucra com as soluções apresentadas para ele. Ou seja, a produção de tais sujeitos neoliberais constrói um ciclo que se retroalimenta. Ao passo que as pessoas não podem ver o outro, por estarem ocupadas demais com as atribuições do mercado e têm suas forças de luta contra o sistema neutralizadas, este permanece produzindo capital a partir das fragilidades que ele mesmo produz em seus agentes. Na obra citada, o destaque está na indústria farmacêutica, mas também se refere às "ajudas psicológicas" mencionadas por Barros.

Segundo Barros (2024), a partir dos anos 70, para além das crises, também há a revolução da informação, que tornará os sujeitos conectados em nível mundial. Essas mudanças tecnológicas transformam a sociedade em todos os âmbitos, desde o mercado de trabalho até as relações sociais (Barros, 2024). Pode-se dizer que há uma virada radical no modo que os sujeitos percebem a si e ao mundo, com destaque para as redes sociais, no século XXI, que mobilizam o consumo e potencializam o neoliberalismo como poder espiritual – ou, como desejava Margaret Thatcher, o entranham mais profundamente na alma dos sujeitos. O cronotopo do capitalismo em crise se funde com o cronotopo da revolução tecnológica, produzindo novos sujeitos, sentidos e valores.

> A revolução tecnológica informacional, que continua a acontecer ainda na década de 1970, foi fundamental para reestruturar a base da reprodução social, dando-lhe uma dinâmica de aceleração do tempo e de transformação do espaço global. Nessa esteira, a interconexão alcançada pelos mercados impôs uma nova relação entre o Estado e a sociedade, criando um novo paradigma de acumulação, baseado na financeirização – esta, por sua vez, ligada às novas ferramentas que gerariam a internet. Na base dessas transformações, residem a individualização e a flexibilização do trabalho causadas por uma mudança de ordem estrutural no capitalismo (Barros, 2024, p. 133).

Essa nova estrutura do capitalismo também faz relação com a medida do tempo. Como já adiantava Marx (2009, p. 61), "O tempo é tudo, o homem não é mais nada, ele é no máximo a carcaça do tempo". Na visão de Barros (2024), com a

aceleração do tempo, as experiências de trabalho baseadas na alta produtividade, mas também as individuais de lazer, são geridas pela nova noção temporal. Além disso, no emaranhado do mercado financeiro, passado, presente e futuro se confundem. Com a nova cultura do crédito, criada a partir das tecnologias de informação, pode-se prever o futuro, e o capital torna-se "fictício e especulativo" (Barros, 2024, p. 137). Tais mudanças influenciam diretamente a atuação do Estado.

> O Estado sólido, responsável pelo ditame da cidadania, que reivindicava a legitimidade do direito impondo regras e consensos identificáveis, foi substituído pelo Estado líquido, acionista e protetor das finanças, que teve de abandonar o senso de soberania para manter as contas diante de uma economia globalizada, apostando na autorregulação não só dos mercados, como também dos indivíduos (Barros, 2024, p. 152).

Nesse cronotopo que se instaura pelo capitalismo em crise, do novo mercado financeiro e das novas tecnologias, a autorregulação do mercado e dos indivíduos é a premissa básica do liberalismo econômico, o *laissez-faire*, em tradução literal "deixe acontecer". Com a nova estrutura do capitalismo, as identidades gerenciadas por ele e as demandas específicas de cada grupo passam a ser dirigidas administrativamente. Segundo Barros (2024, p. 154), a gestão da identidade a reduz ao "pertencimento representável na esfera jurídica". Nesse âmbito, o problema do Estado étnico, quer dizer, o Estado-nação que não se constitui pela barreira da diferença da identidade (Quijano, 2005), não pode impedir a manutenção do neoliberalismo, por isso, a gestão da identidade é crucial para que ele preserve sua força e perpetue a dependência dos países do Sul global em relação à Europa e aos Estados Unidos.

Nesse sentido, essa gestão da identidade ocorre por meio do esvaziamento dos problemas sociais relacionados à raça, gênero e classe, transformando-os em demandas por "modos de visibilidade da gestão democrática cidadã (Barros, 2024, p. 155). O reconhecimento das identidades no âmbito jurídico como fim da linha é um movimento neutralizador, assim como já apontava Curiel (2017). Ao neutralizar essas demandas no fechamento da identidade, o sistema se beneficia da ausência de políticas efetivas que o ameacem.

> A eficiência no atendimento aos casos particulares, o cadastro que define etnia e sexualidade e o algoritmo que encaminha os anseios são formas de organização do gerenciamento das identidades que, dia e noite, se empenham para evitar qualquer ação efetivamente política (Barros, 2024, p. 155).

Dessa forma, para além da gestão administrativa das identidades no âmbito estatal, esse gerenciamento também ocorre por meio do algoritmo. Isto é, por meio dos processos de identificação que ocorrem na internet, em especial nas redes sociais, em que as bolhas identitárias se criam e terminam de fechar a identidade em si mesma. Desde os influencers de cada nicho, no cronotopo das redes sociais, até as comunidades que se formam nos movimentos sociais, o fechamento é reforçado e impede a existência de uma política efetiva, quer dizer, que enfrente os conflitos sociais de fato.

No horizonte valorativo do autor, os dados produzidos pelo uso da internet proporcionam ao mercado uma grande ferramenta de lucro. Nesse sentido, o algoritmo, ao conhecer os perfis de seus consumidores, entrega a estes os produtos de consumo “adequados” a eles, criando assim identificação. Nesse processo, cria-se uma ilusão de pertencimento a grupos, sejam eles de qualquer natureza.

> A centralidade da dimensão essencialista da identidade – o identitarismo – é, portanto, um sintoma profundo. O identitarismo faz parte da própria realidade social contemporânea. Suas condições de possibilidade são as seguintes: 1) a globalização das atividades econômicas; 2) a precarização e a individuação do trabalho, aliada ao discurso neoliberal; 3) a flexibilização tanto das forças produtivas quando das relações de produção; 4) a reorganização da vida socioeconômica interconectada em redes; e 5) a recolonização do imaginário por meio da representação moderna da racialização (Barros, 2024, p. 161).

Todos esses aspectos apontados por Barros se relacionam à nova estrutura neoliberal, no qual as atividades econômicas são globalizadas, ou seja, há uma rede interdependente de consumo em nível mundial e isso faz com que as relações internacionais sejam inevitáveis. O trabalho precário e a produção do indivíduo egocentrado, segundo o autor, cria uma ideia de coletividade que se baseia nos grupos, o que retorna ao indivíduo. As relações de produção são flexíveis e as forças produtivas também, o que dinamiza a maneira que os sujeitos se relacionam com o trabalho e entre si. A vida reorganizada a partir da internet e a presença dos sujeitos no âmbito virtual torna a experiência humana hiperconectada, a imagem se torna o centro da vida humana, isso em grande parte devido às redes sociais. A ideia de representação moderna da racialização e do gênero se organiza também na dinâmica de grupos.

Essa representação moderna, de acordo com Barros (2024), é mediada pela concorrência e por uma ideia essencialista da identidade. Ao se identificarem em grupos de sujeitos essencialmente brancos, homens, negros, mulheres, cisgênero,

transgênero, é a imagem de grupo construída pelo novo capitalismo que reina. É uma luta de todos contra todos que importa e, assim, prospera o neoliberalismo. Com isso, a percepção da dominação fica turva e o que deveria ser compreendido em relação com as formas de exploração e controle do capital é reduzido ao fechamento da identidade.

> Para o ideário progressista, portanto, a visibilidade e o carisma tornam-se sinônimos de sucesso, forjando uma identificação de grupos trabalhados como nichos eleitorais. Buscam-se "mestres" que invariavelmente decepcionam sua plateia e são prontamente substituídos. Ao desencantamento instantâneo com o influencer – que não exclui o cancelamento e o linchamento – sucede-se outro que ajude a completar de maneira provisória a imagem de brilhantismo que o usuário nutre de si mesmo. Sem espaço para a meditação reflexiva, não importa a formação de uma identidade forjada no processo histórico; sem a consciência do tempo histórico, tampouco importa a herança das lutas passadas, senão como slogan publicitário de pseudorradicalismo que entra na planilha da próxima eleição. Na sociedade da hiperconcorrência, institui-se o ideal de um desenvolvimento pessoal normativo com uma escalada aos píncaros do sucesso. Às identidades historicamente excluídas não basta integrar-se ao sistema que esbulhou e esmagou seus ancestrais. É preciso chegar ao topo dele. Isso nos é oferecido diariamente como modelo pelas celebridades que "chegaram lá!" (Barros, 2024, p. 189).

Assim, no campo progressista, no qual muitos se identificarão como de esquerda, o processo histórico de formação do capitalismo às custas do racismo e do patriarcado perde a importância e, com isso, a política se perde. Essa crítica se inscreve no mesmo horizonte valorativo de Curiel (2020) quando fala sobre o feminismo decolonial e a necessidade de compreender as raízes históricas das opressões. A crítica ao neoliberalismo é impossibilitada pelo sonho de estar no topo dele. O que se apresenta como objetivo não é o fim do sistema, mas a incorporação igual, ou reparadora, ao poder. Isso se revela por meio das representações de identidade nos poderes do Estado, a visibilidade em campanhas publicitárias e nas artes e mídias em geral. Quando os problemas sociais relacionados à raça, gênero e classe são reduzidos à representação, eles não podem ser resolvidos, servem apenas como cortina de fumaça e manutenção da estrutura.

Contudo, essa estrutura, que beneficia homens brancos cisgêneros, vem sofrendo mudanças com a implementação de políticas públicas, a exemplo das cotas para ingresso nas universidades. Diante disso, a branquitude se vê prejudicada pela ideia de um suposto privilégio que pessoas racializadas, e pessoas transgênero mais recentemente, teriam com tais políticas. Isso revela, segundo Barros (2024), o identitarismo reativo-sagrado, que parte da ideia de proteção dos "homens de bem".

> Enquanto o identitarismo progressista, com sua fé nas instituições, se reduz à espera da judicialização de uma demanda específica, o identitarismo reativo-sagrado opera sempre com um pé fora da institucionalidade, justamente para provocar a agitação e a ameaça contínua aos mecanismos estatais que criam “privilégios”. Não é preciso dar exemplos para capturar essa dinâmica mundo afora (Barros, 2024, p. 192).

Ou seja, é possível observar a concorrência entre dois grupos maiores que disputam a ideia de meritocracia. Enquanto os “homens de bem” defendem a meritocracia com unhas e dentes, há quem revele a sua incoerência. Com isso, os discursos em torno do identitarismo se voltam para aqueles que lutam pela equidade, por políticas reparadoras e contra a opressão, mas ignoram que a identidade também é defendida pelo conservadorismo, e que muitas vezes o discurso surge como resposta a isso, é uma armadilha. É o posicionamento em defesa dos privilégios da branquitude, é a manutenção dos privilégios de gênero, é a defesa da identidade cristã e de um país com “bons costumes” o ponto alto do identitarismo.

Dessa forma, no horizonte valorativo do autor, a partir do diálogo com os já-ditos sobre identidade, política, sujeito e identitarismo, o essencialismo das identidades impede uma discussão mais aprofundada a respeito das ideologias que a compõem, criando uma ilusão de substituição de identidades no poder e mantendo a estrutura econômica fundante de tais ideologias. Isso evidencia a instabilidade dos signos identitários e a gestão neoliberal de tais discursos, pois é a competição que reina tanto no identitarismo reativo-sagrado quanto no identitarismo progressista, perdendo de vista a concentração de riquezas e a exploração do trabalho.

Em termos de índices sociais de valor (Medviédev, 2012), o identitarismo de Barros (2024) aparece como um fenômeno forjado pelo sistema neoliberal, inscrevendo-se em um horizonte valorativo que redireciona o foco que em outros horizontes valorativos é direcionado para as minorias políticas. Nesse viés, o identitarismo não é usado para nomear somente as ações de grupos políticos específicos, ele é usado para nomear algo mais amplo, um fenômeno que abrange também aqueles que buscam conservar privilégios, reafirmar identidades hegemônicas e perpetuar os sistemas de opressão.

5.1.2 A reacentuação no cronotopo acadêmico

O enunciado de Barros (2024) se insere no cronotopo acadêmico e realiza um processo de reacentuação dos sentidos historicamente atribuídos à palavra (ou ao tema) identitarismo. Tomando-o como signo ideológico, o identitarismo só ganha sentido quando tematizado em um enunciado, inserido em um contexto histórico mais amplo e no contexto imediato de produção. No caso do livro em análise, trata-se de uma obra inserida na esfera acadêmica, na área das Ciências Humanas, que se propõe a teorizar problemas que ocorrem principalmente na vida cotidiana de um dado espaço-tempo.

Esse enunciado, como vimos na seção anterior, constrói-se a partir de *já-ditos* na própria esfera acadêmica, mas também da reacentuação, a partir de seu horizonte valorativo, dos sentidos atribuídos ao identitarismo e às identidades, na ideologia do cotidiano. Essa reacentuação fica evidente nos vários momentos em que o autor se orienta para os *já-ditos* em forma de oposição. O que nos interessa nessa seção é evidenciar *como* ocorre essa reacentuação. Já na introdução do livro, o autor nos dá indícios disso:

> Atrelado à minha ação em movimentos sociais, tenho por este livro enorme simpatia. Não escondo. Ademais porque com ele pude mobilizar saberes que compõem minha atividade intelectual: teoria crítica e psicanálise. O eixo em torno do qual orbitam todas as ideias dele é corriqueiro: não se pode falar de maneira sólida sobre o identitarismo sem pensar na identidade e no que ela significa, em seus desdobramentos e implicações, seja no campo cultural – raça, nação, sexualidade –, seja no campo subjetivo – identificação, entrada na linguagem e subjetividade. Por sua vez, não se pode falar de identidade – e de qual identidade – sem se debruçar nas formas de identificação e no sujeito que se identifica. Trata-se de um novelo no labirinto que nos guia ao colapso da vida social moderna (Barros, 2024, p. 29).

No trecho acima, o autor enuncia a si mesmo como sujeito inserido em dois cronotopos distintos: os movimentos sociais e a academia, justificando seu interesse tanto pelo tema como pelo viés analítico por ele tomado no livro: teoria crítica e psicanálise. As expressões “não se pode falar” e “um novelo no labirinto” revelam a maneira pela qual o enunciado acadêmico chegará às suas conclusões, isto é, os temas e as bases epistemológicas mobilizadas (escolhidas) para constituir sua análise como válida na esfera acadêmica. De modo geral, a reacentuação ocorre a partir do diálogo com teorias e exemplos artificiais, ou seja, a ideologia do cotidiano em que o identitarismo é engendrado não é tomada por exemplos materiais. Assim, a

reacentuação só pode ser observada a partir dos aspectos extraverbais que compõem o enunciado.

> Não é difícil encontrar no debate público atual esse apelo à autenticidade identitária, marcada por certo heideggerianismo difuso e muitas vezes, inconsciente. A ideia de que haveria uma essência a ser reencontrada repõe a perspectiva da exclusão da diferença, mais uma vez vista como ameaça. A ideia de uma África perdida ou de um negro essencial, marcada por retornos nostálgicos ao mito do bom selvagem rousseauniano, floreia muitos discursos progressistas. Também a posição regressiva da sustentação de um "lugar de fala" elide a possibilidade do próprio movimento para além da imposição dos espaços identificatórios instituídos pela necessidade de manutenção do capitalismo de crise. É a "fala que define o lugar daquilo que chamamos verdade", não o lugar que define a fala, porque isso seria a objetificação do discurso de si e a ilusória crença de uma identidade não relacional. Erguer o lugar como fim em si mesmo só poderia resultar nas impossibilidades da própria crítica e da ação coletiva. (Barros, 2024, p. 184).

Aqui "o debate público atual" se refere à ideologia do cotidiano, sobre o cronotopo da identidade contemporânea. É a partir do "não é difícil encontrar" que os exemplos artificiais se apresentam como argumentos para a sua reacentuação de tal discurso progressista (não concreto). Por meio do diálogo com Heidegger e Rosseau, a posição valorativa do autor sobre a resposta à "perda da subjetividade" devido à imposição da identidade racial colonial é de oposição.

No mesmo viés valorativo, o lugar de fala é acentuado no enunciado do autor como "uma posição regressiva" que cristaliza o discurso concreto do sujeito à sua posição identitária. É análogo ao que Haider (2019) fala sobre a substituição de policiais brancos por policiais negros, ou da instrumentalização das políticas identitárias por Hilary Clinton nas eleições presidenciais. Os discursos essencialistas da identidade são reacentuados por Barros (2024) e ganham o sentido de recolonização, como já mostrado na seção anterior.

> Sem espaço para a meditação reflexiva, não importa a formação de uma identidade forjada no processo histórico; sem a consciência do tempo histórico, tampouco importa a herança das lutas passadas, senão como slogan publicitário de pseudorradicalismo que entra na planilha da próxima eleição. Na sociedade da hiperconcorrência, institui-se o ideal de um desenvolvimento pessoal normativo com uma escalada aos píncaros do sucesso. Às identidades historicamente excluídas não basta integrar-se ao sistema que esbulhou e esmagou seus ancestrais. É preciso chegar ao topo dele. Isso nos é oferecido diariamente como modelo pelas celebridades que "chegaram lá!" (Barros, 2024, p. 190)

No trecho acima, Barros (2024) se refere ao que nomeia de identitarismo progressista, expressando sua posição valorativa em relação a uma perspectiva de integração de identidades historicamente excluídas ao sistema capitalista. Pode-se

inferir uma reacentuação do discurso “Negros no topo” ou “Mulheres no topo” comum no cronotopo das redes sociais e dos movimentos sociais atuais, mencionado por Rita Von Hunty no prefácio do mesmo livro. O tom do autor é de crítica sobre tais discursos e também às formas de cooptação das identidades a partir da imagem de ascensão produzida pela mídia. Assim, um discurso que vê essa possibilidade de *ascensão no sentido de justiça social*, no discurso do autor é vazio, *sem consciência da construção histórica das identidades* e da própria crítica ao sistema capitalista. Além da reacentuação do identitarismo chamado progressista, o autor também reacentua sentidos do chamado identitarismo reativo-sagrado:

> Diferentemente do identitarismo progressista, balizado pela adequação das identidades historicamente excluídas ao modelo de mercado, o identitarismo reativo-sagrado se coloca como identidade imaginariamente aberta, guiando-se só pelo inimigo comum e pela busca dos velhos valores perdidos. Nada mais sintomático aqui do que o fenômeno das teleigrejas. Trata-se de uma comunidade simbólica de signos reconhecíveis da qual para fazer parte bastam a autodeclaração – “eu sou cristão”, “eu sou homem de bem” – e um reconhecimento tácito do inimigo (geralmente grupos minorizados e pessoas racializadas que reivindicam seu lugar ao sol) (Barros, 2024, p. 194).

A reacentuação desse discurso dos “homens de bem”, no qual somente o *Outro* é identitário e a sua identidade cristã, branca, heteronormativa não é marcada, é feita a partir da marcação. Barros (2024) entende que a identidade aqui é marcada pela posição do *Outro* como inimigo: grupos minorizados e pessoas racializadas. Enquanto no discurso desses sujeitos o “eu sou cristão” é uma autoafirmação legítima e a autoafirmação “eu sou negro” é vitimista, perigosa por arrancar seus privilégios por meio das políticas reparadoras, Barros (2024) ressignifica esse lugar discursivo também para o sentido de identitarismo. Nesse viés, não só as identidades raciais e de gênero que reivindicam justiça social são identitaristas, mas também aqueles que, de suas posições ditas universais, se amedrontam com a possibilidade de um inimigo que possa deles ganhar, em uma lógica hiperconcorrencial do capitalismo tardio.

> Na última grande manifestação de extrema direita no Brasil, foi ouvido o hino 545 da harpa cristã, que resume muito bem os anseios dessa comunidade reativa-sagrada: “Porque Ele vive, posso crer no amanhã!/ Porque Ele vive, temor não há!”. Diante de um horizonte sem nenhuma expectativa, esse é um potente mote aglutinador de anseios esvaziados de qualquer sentido social. Em nosso capitalismo distópico, a força do sagrado reatualiza a comunidade perdida, e o identitarismo progressista se revela totalmente impotente. Sejamos realistas: implodamos o espaço da identificação. Não se trata de fazer Palmares de novo, mas sim de fazer um novo Palmares. (Barros, 2024, p. 195).

A partir de um exemplo real, que se localiza no cronotopo das manifestações de extrema-direita (caracterizada como última no cronotopo em que o enunciado do autor foi escrito), o identitarismo reativo-sagrado brasileiro é acentuado pelo autor como um discurso que se apoia na recuperação do que foi perdido, e o meio para isso é a fé. Nesse sentido, o autor posiciona o identitarismo progressista como impotente diante de “nosso capitalismo distópico”. A chamada à realidade ao final do livro é um convite ao fim da identificação. Fazer um novo Palmares seria formular uma luta suficientemente combatente, que conheça as raízes históricas das opressões. Nesse ponto, para além de apenas posicionar o identitarismo progressista como uma tentativa de fazer Palmares de novo, de recuperar identidades de um passado perdido, o autor propõe que seja feito um “novo Palmares”, que olhe criticamente para a realidade atual e possa efetivamente mudá-la. É nesse trecho uma orientação para a resposta, mas falarei dela na seção seguinte.

5.1.3 A Orientação para a Resposta

Como se pode observar nas últimas palavras do livro: “Sejamos realistas: implodamos o espaço da identificação. Não se trata de fazer Palmares de novo, mas sim de fazer um novo Palmares” (Barros, 2024, p. 195), há uma orientação nítida para a resposta, um direcionamento a um determinado interlocutor. A reacentuação e a orientação para os *já*-ditos que observamos nas seções anteriores se dirigem a um leitor amplo, pensando inclusive no gênero do discurso *ensaio acadêmico* que precisa antecipar respostas de “todos os lados”. Mas nesse caso, o uso da primeira pessoa do plural se direciona ao campo progressista, não ao campo conservador. Isso se revela no que é dito pouco antes: “o identitarismo progressista se revela totalmente impotente” diante do “nosso capitalismo distópico”. É um convite à reflexão aos chamados “identitaristas progressistas” para que implodam a identificação, que compreendam o processo de recolonização que as identidades vêm sofrendo subjetivamente e na ação política.

Tomando como foco a expressão “fazer Palmares de novo”, há um diálogo específico com o movimento negro, tendo em vista que se trata de “uma frase do poeta José Carlos Limeira que virou grito do movimento negro (Dias, 2020).

É claro que também há orientação para a resposta do campo conservador, como vimos na segunda citação analisada na seção 5.1.1: “Antes que conservadores

mostrem os dentes[...]” que já antecipa possíveis respostas de conservadores que poderiam utilizar seu enunciado como “arma” contra pessoas historicamente excluídas. Não que essa citação impeça a instrumentalização do discurso do autor para outros fins, isso nunca é garantido, mas orienta o seu enunciado para uma resposta.

> Para muitos progressistas contemporâneos, como dizia Christopher Lasch já em 1979: “A crítica paralisa a capacidade de ação e isola a universidade dos conflitos que assolam o ‘mundo real’”. Com a passagem à era da especialização, a ideia de “formação” se reduz à noção de estar apto à vida a partir de uma educação moldada às necessidades do estudante enquanto consumidor. Qualquer ênfase numa estrutura desafiadora de raciocínios acurados, de conceitos elaborados e de lógicas consistentes (ou paraconsistentes) será vista como excesso de “elitismo deslocado da vida real”. O que importa agora é se tornar inteligível às massas acostumadas com a linguagem publicitária, numa indisfarçada adesão ao sistema que questiona: “Sua vó é capaz de entender sua tese?”. A forma suplanta o conteúdo de maneira integral e são as emoções, assim como a capacidade de despertá-las, que passam a organizar a finalidade do labor político: busca-se ressaltar a esfera privada como lugar de organizar o laço de identificação através da empatia (Barros, 2024, p. 168-169).

No trecho acima, podemos observar a antecipação de respostas no estilo de escrita do autor, ou mesmo na maneira de aprofundar criticamente a discussão sobre identidade e identitarismo. Esse direcionamento, mostrado em “para muitos progressistas contemporâneos”, indica quem é o interlocutor para o qual a resposta é antecipada. Nessa antecipação, há também uma reacentuação sobre o discurso de “elitismo deslocado da vida real” e “sua vó precisa entender sua tese” para “nem toda discussão é inteligível para as massas acostumadas com a linguagem publicitária”. O discurso de crítica à escrita acadêmica é reacentuado como um discurso que não compreende as complexidades do estudo teórico. Além disso, a orientação para a resposta também se dá por meio da crítica à meritocracia:

> Com a experiência social tolhida, o sobrevivente é também um solitário soberano que se sente passado para trás ao entender qualquer acesso a políticas compensatórias (as políticas públicas focalizadas de que falávamos) como “furar a fila”. Na era da concorrência universalizada, as políticas de reparação são lidas como privilégios, atualizando um ressentimento nostálgico de que antes – quando as identidades invisibilizadas não causavam preocupação e sabiam seu lugar – o mundo era melhor. Paradoxalmente, então, esse pequeno soberano se alia a outros. O sobrevivente deve ser forte, apto para sobressair e para se afirmar contra todo e qualquer “vitimismo”. Caso contrário, sabemos: “Pede pra sair!”. “Pedir para sair é cruzar a linha de aniquilação demarcada pelo próprio chicote que roga. Ele é um apelo ao desejo real de desistência e o massacre desse desejo pela ameaça maior, muito maior que a sombra da mão na face.” Ser forte é continuar, mesmo que não se saiba para onde ou por quê, traduzido por um medo real de que quem não corre é eliminado. E de fato se é!

Nesse ponto, o enunciado responde a discursos que atacam políticas reparadoras não pelo que no discurso do autor é “esvaziamento político”, mas pelo medo de perderem seu lugar de privilégio. É a defesa dos privilégios das identidades historicamente não excluídas que se dá no discurso contrário a qualquer legislação que se proponha a estabelecer justiça social para identidades marginalizadas. A orientação para a resposta é mais um “*nós* somos excluídos sim, mas precisamos olhar criticamente para a realidade na formulação de *nossas* lutas” do que um “parem de mimimi” que compõe o discurso conservador. A antecipação da resposta se dá constantemente no decorrer do livro a partir do posicionamento axiológico do autor em relação aos discursos conservadores, com o intuito de evitar a instrumentalização de seu enunciado por esse segmento da sociedade. Ao mesmo tempo, o enunciado é direcionado ao campo progressista no sentido de apresentar um caminho crítico para as lutas contra as opressões de raça e gênero.

> Se há uma mudança radical de gestão no ultraliberalismo, também há uma recomposição da forma do direito, e “mudam as quantidades e os arranjos de direitos subjetivos afirmados ou concedidos a determinados agentes sociais”. Assim, as formas de gestão contemporâneas esvaziam e nulificam toda substancialidade das identidades ao organizá-las sob o sujeito do direito, porque esse procedimento impede o gesto de politização real. Não importa a história efetiva daquilo que compõe uma identidade; na gestão da identidade neoliberal, o que está perdido não é só a singularidade de uma demanda que seja potencialmente universal, é também “aquilo que por séculos constituiu o esplendor e a miséria das gerações que se sucederam sobre a Terra”. Em regime de crise do trabalho – que na verdade significou um excedente implacável de trabalho, uma sociedade hiperconectada e a obsolescência de milhares de indivíduos inabsorvíveis –, a concorrência se torna um modo de sobrevivência e a identidade se reduz à demanda de mercado (Barros, 2024, p. 155-156).

Aqui, a orientação para a resposta se dá pela conclusão lógica da orientação para os *já-ditos*, para a crítica da história da formação do sujeito neoliberal, apresentada nos capítulos anteriores do livro. Essa orientação para uma perspectiva anticapitalista das lutas de raça e gênero, aquelas do identitarismo progressista, se dá justamente pelo argumento de que elas são sustentadas pela lógica do mercado. O campo progressista não é conscientemente capitalista, como vimos o tom do sujeito de direito é pelo viés da justiça social, a maioria dos discursos se vê anticapitalista, o que Barros (2024) reacentua como demanda de mercado. Nesse sentido, esse diálogo com o interlocutor progressista é uma forma de convencimento, com o intuito de chamar tais pessoas à crítica social e deixar as demandas jurídicas em prol de uma luta efetivamente política.

Dessa forma, o livro *O que é identitarismo?* é construído a partir da interlocução com diferentes tradições teóricas e com os debates políticos que atravessam a sociedade contemporânea. Seu horizonte valorativo emerge do diálogo entre a psicanálise, a teoria da crítica econômica e o pensamento anticolonial, o que permite que Barros (2024) interprete o identitarismo como um fenômeno histórico ligado às transformações da subjetividade e às formas contemporâneas de reprodução do capitalismo. O autor responde, assim, a discursos conservadores, a determinadas leituras da esquerda e às apropriações neoliberais das políticas identitárias, assumindo uma posição axiológica comprometida com a crítica materialista das relações sociais.

A inserção desse debate no cronotopo acadêmico produz, além disso, uma reacentuação significativa dos sentidos atribuídos ao identitarismo. Ao deslocar um termo frequentemente mobilizado como categoria de disputa política para o campo da investigação filosófica, Barros (2024) reorganiza conceitos, articula diferentes tradições intelectuais e constrói um enunciado legitimado pelas práticas discursivas próprias da esfera científica, o que não elimina os conflitos de sentido já existentes em torno do conceito; antes, os reinscreve em uma nova orientação valorativa, na qual o identitarismo passa a ser compreendido como expressão da racionalidade neoliberal e das formas contemporâneas de gestão das identidades.

Já a orientação para a resposta revela que o enunciado se dirige a interlocutores múltiplos: pesquisadores, militantes, leitores interessados e, sobretudo, os diferentes campos da esquerda. Barros (2024) antecipa críticas conservadoras, responde a objeções vindas do próprio campo progressista e justifica continuamente seu percurso argumentativo, evidenciando a natureza responsiva do discurso acadêmico, cuja produção de conhecimento ocorre em permanente diálogo com outras vozes sociais. O livro busca descrever o fenômeno do identitarismo, mas, sobretudo, intervém na disputa por seus sentidos, propondo uma visão sobre o tema a partir da articulação entre identidade e capitalismo, e os modos de esvaziamento político que essa relação produz, a partir de uma crítica da racionalidade neoliberal.

Entendo, dessa forma, que o enunciado de Barros (2024) responde a uma arena discursiva marcada pela intensa disputa em torno do signo ideológico "identitarismo". Ao recuperar discursos anteriores, reacentuá-los na esfera acadêmica e orientar-se para respostas futuras, o autor produz uma interpretação que desloca o debate das oposições simplificadoras entre identidade e universalidade para uma

análise das condições históricas e materiais que tornam possível a gestão neoliberal das identidades. É essa configuração dialógica que sustentará, na seção seguinte, o contraponto com *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024), permitindo observar aproximações, divergências e diferentes formas de construção do identitarismo no cronotopo acadêmico.

5.2 O HORIZONTE VALORATIVO E A REACENTUAÇÃO EM *A ESQUERDA NÃO É WOKE*

A análise de *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024) organiza-se a partir das mesmas categorias analíticas empregadas na análise do enunciado de Barros (2024): o horizonte valorativo e a orientação para *o já-dito*, a reacentuação no cronotopo acadêmico e a orientação para a resposta. A primeira subseção apresenta maior extensão em razão da necessidade de explicitar o complexo horizonte discursivo que fundamenta o enunciado de Neiman (2024). A autora estabelece interlocução com uma ampla tradição filosófica e política, mobilizando o Iluminismo, a filosofia moral, a história da esquerda, a teoria crítica e o debate contemporâneo sobre o movimento *woke*. Compreender esse conjunto de vozes é condição para identificar a posição axiológica assumida pela autora e os sentidos que atribui aos conceitos centrais da obra.

A segunda subseção concentra-se na reacentuação produzida por Neiman (2024) no cronotopo acadêmico. Busca-se compreender como conceitos como identidade, identitarismo e *woke* são reinterpretados no interior da esfera acadêmica/filosófica, bem como as estratégias discursivas mobilizadas para conferir legitimidade ao enunciado e sustentar sua crítica às correntes teóricas contemporâneas. Por fim, a terceira subseção analisa a orientação para a resposta, identificando os interlocutores presumidos, as objeções antecipadas e os efeitos responsivos pretendidos pela autora. Em conjunto, essas três dimensões permitem compreender como o livro se constitui como um enunciado que participa ativamente da disputa contemporânea pelos sentidos de identidade, identitarismo e *woke*.

5.2.1 Horizonte valorativo

O horizonte valorativo de *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024) organiza-se em torno da defesa do universalismo como princípio constitutivo da tradição política da esquerda moderna. Sob a perspectiva da Análise Dialógica do Discurso, observa-se que o enunciado responde a uma cadeia de discursos filosóficos, políticos e acadêmicos que disputam os sentidos de identidade e de justiça social na contemporaneidade. A autora compreende o debate em torno do movimento *woke* como resultado de transformações ocorridas no interior da própria esquerda, cuja adesão a determinadas correntes teóricas teria deslocado o foco da universalidade para formas de pertencimento particularista. Como o enunciado gira mais em torno da palavra *woke* do que do identitarismo, é preciso retomar seu caráter histórico e ideológico. Faço isso em diálogo com Pacheco (2024).

Apesar de ser um termo afro-americano, o *woke* tem sido cada vez mais adentrado às disputas discursivas no Brasil pelo viés da crítica (Pacheco, 2024). Diferentemente do uso nos Estados Unidos, o *woke* não é muito utilizado como meio de identificação nos movimentos sociais brasileiros. Contudo, a crítica ao que seria a cultura *woke*, ou o identitarismo, cresce a cada dia e tem seus motivos voltados ao desvio no discurso e na prática política, problematizando as lutas contra opressões de raça e gênero. Pacheco (2024, p. 16) retoma as origens do termo:

> A palavra “woke” decorre de uma variação de “awake”, adjetivo que significa acordado, desperto etc. Literalmente, “woke” é uma palavra de origem afro-americana que significa “acordado” ou “alerta”. Numa acepção lata, o termo “woke” tornou-se mundialmente conhecido como uma expressão para denotar uma disposição de espírito voltada a estar consciente ou alerta em relação às questões de injustiça social ou racial.

O autor pontua que o termo começou a ser utilizado nos anos 1930 com o intuito de os afro-americanos se incentivarem a ficarem em alerta sobre as opressões raciais e injustiças sociais. Nos anos 1960 e 1970, foi bastante utilizado na luta pelos Direitos Civis e foi sendo cada vez mais incorporado ao vocabulário dos movimentos sociais estadunidenses. Nos anos 2000, seu uso ganhou força no Hip Hop e várias músicas colaboraram na popularização da expressão *stay woke*. Em 2013, com o surgimento do movimento *Black Lives Matter*, decorrente da denúncia da impunidade do policial George Zimmerman, que assassinou Trayvon Martin, um adolescente negro de dezessete anos, em fevereiro de 2012, o termo torna-se ainda mais presente,

funcionando como um grito de guerra contra racismo. A violência racial da polícia se repetiu em 2020 com George Floyd e trouxe o movimento *Black Lives Matter* com ainda mais força, ganhando notoriedade mundial. Nesse momento, o uso da expressão *woke* ganha reconhecimento no mundo todo e passa a ser alvo de críticas (Pacheco, 2024). Dessa forma, a palavra *woke* se torna um signo ideológico, obtendo sentidos e valorações diversas. Enquanto o grupo que se identifica com o termo o toma de maneira positiva, outros grupos o veem como um desvio da discussão econômica, ou ainda, como uma ameaça a seus privilégios.

Neiman (2024, p. 13-14) define o termo *woke* da seguinte forma:

> O *woke* pode ser definido? Ele começa com a preocupação com pessoas marginalizadas e termina reduzindo cada uma delas ao prisma de sua marginalização. A ideia de interseccionalidade poderia ter enfatizado as maneiras pelas quais todos nós temos mais de uma identidade. Em vez disso, levou ao foco as partes das identidades que são mais marginalizadas, multiplicando-as em um campo de traumas. O *woke* enfatiza as maneiras pelas quais grupos específicos tiveram a justiça negada e sua busca por retificação e reparação dos danos sofridos. Com o foco nas diferenças de poder, o conceito de justiça é muitas vezes deixado de lado. O *woke* exige que nações e povos enfrentem seus históricos criminais. Nesse processo, muitas vezes conclui que toda história é criminosa.

Percebe-se uma semelhança do que a autora entende como *woke* com o que Barros (2024) chama de identitarismo e com a maneira que Haider (2019) trata as políticas de identidade. Essa semelhança denota, em primeiro momento, que os enunciados dos três autores dialogam com o discurso sobre as reivindicações relacionadas às opressões de raça e gênero e concordam com um fenômeno atual: o fechamento da identidade.

Pacheco (2024, p. 17) reconhece que o movimento *woke* representa algo positivo: uma unidade contra as injustiças sociais,

> [...] por outro lado trouxe consigo externalidades negativas, como a tribalização em detrimento das singularidades pessoais, o vitimismo, a cultura do cancelamento e a simplificação em relação às questões sociais complexas de nós contra eles, bem como a falsidade e insensibilidades de certos grupos que se aproveitam do movimento em benefício próprio.

A crítica central ao *woke* é o identitarismo, renomeado pela autora como tribalização, isto é, o separatismo de grupos que se fecham em si, abandonando a ideia de universalismo. Neiman (2024, p. 25) defende que a humanidade está conectada e a solidariedade é essencial para que o progresso moral seja possível, isto é, para que a justiça prevaleça no mundo.

> Vamos começar com a ideia de universalismo, que uma vez definiu a esquerda; a solidariedade internacional era sua palavra de ordem. Isso foi exatamente o que a distinguia da direita, que não reconhecia conexões profundas e só poucas obrigações reais com qualquer pessoa fora de seu próprio círculo. A esquerda exigia que o círculo abrangesse o globo. Isto era o que significava ser de esquerda: importar-se com mineiros de carvão em Gales, voluntários republicanos na Espanha ou lutadores pela liberdade na África do Sul, independentemente de pertencer a esses grupos ou não. O que unia não era o sangue, mas a convicção — em primeiro lugar, a convicção de que, por trás de todas as diferenças de tempo e espaço que nos separam, os seres humanos estão conectados de várias maneiras. Dizer que as histórias e geografias nos afetam é trivial. Dizer que elas nos determinam é falso.

No trecho acima, os *já*-ditos são de base histórica. Ao citar os trabalhadores nas minas de carvão em Gales, os quais eram submetidos a condições de trabalho insalubres, trabalho forçado e servidão, o que era baseado em questões étnico-raciais (Knotter, 2015), a autora se refere às lutas de bases da esquerda estadunidense, mas não só, que se mobilizaram contra a barbárie. Sobre os voluntários republicanos na Espanha, são as lutas que partiam do Partido Comunista dos Estados Unidos e de bases socialistas de outros lugares do mundo, inclusive do Brasil, que estiveram ao lado dos espanhóis contra o regime autoritário e fascista de Franco (Almeida, 1999). Em relação à luta pela liberdade na África do Sul, a autora se refere ao *Apartheid* e a luta contra a segregação racial, que tem como figura maior Nelson Mandela, também teve apoio das bases comunistas e socialistas dos Estados Unidos e de outros lugares do mundo (Matozo *et al*., 2017). No horizonte valorativo da autora, a solidariedade internacional foi importante para garantir os direitos humanos para todas essas pessoas. As suas lutas locais em conjunto com a colaboração internacional foram importantes para que tais barbáries tivessem fim e houvesse um progresso moral nas legislações. Independente de se pertencer a tais grupos ou não, é a noção de humanidade que se apresenta como princípio, isto é, o universalismo.

Conforme o que aponta Quijano (2005), é a história de sequestro e escravização de diversos povos do continente africano e de genocídio de povos indígenas que constrói o capitalismo como poder mundial. Hall (2016) também aponta que os sistemas de representação foram criados e reiterados em momentos históricos, perdurando na atualidade. É a colonização na África do Sul que torna seus povos cativos e que demanda a luta pela liberdade. É também a história da colonização e os processos migratórios que fazem a divisão do trabalho em Gales baseada em questões étnico-raciais. Neiman não nega isso, mas afirma que isso não

os determina, ou seja, não deveria ser a luta contra o racismo e sua relação com a exploração do trabalho a pauta, mas a humanidade, os direitos humanos.

> O oposto do universalismo é frequentemente chamado de «identitarismo», mas a palavra é enganosa, pois sugere que nossas identidades podem ser reduzidas no máximo a duas dimensões. Na verdade, todos nós temos muitas identidades, cuja importância irá variar no espaço e no tempo ao longo de nossa vida. Como o filósofo Kwame Anthony Appiah nos lembra: «Até meados do século XX, ninguém a quem perguntassem sobre a identidade de uma pessoa mencionaria raça, sexo, classe, nacionalidade, região ou religião» (Neiman, 2024, p. 26).

A autora defende que identidade se refere a coisas que vão além de raça e gênero. Ela fala sobre a identificação com gostos pessoais e isso de fato constitui a identidade. Contudo, as identidades são signos ideológicos, carregam ideologias e valores em si. O que houve na segunda metade do século XX foi uma maior popularização do reconhecimento dessas ideologias, isto é, por meio das lutas antirracistas, dos feminismos, da luta pelos direitos civis, tais ideologias e valores foram escancarados, a indignação frente às injustiças raciais e de gênero ganhou notoriedade. Nesse horizonte valorativo, não há um diálogo com estudos sobre identidade, tendo em vista que as questões de raça e gênero são tão parte de uma múltipla identidade do sujeito como gostar de futebol ou não.

Neiman (2024), mais adiante, considera a existência de um passado de opressão. Ela cita a escravização de pessoas negras e seu apagamento da história. Segundo ela, antes era contada a história dos heróis, e as vítimas ficavam de fora, o que tem mudado nos últimos anos.

> Assim, o movimento para reconhecer as vítimas de massacres e escravidão teve início com as mais nobres intenções. Ele reconheceu que, muitas vezes, o poder e a justiça não estão em harmonia, que coisas muito ruins acontecem com todos os tipos de pessoa e que, mesmo quando não podemos modificar isso, devemos registrá-lo. Como alternativa aos milênios anteriores, quando o sobrevivente de um massacre pelas legiões romanas ou por invasores mogóis não podia esperar mais do que um lacônico «merdas acontecem», isso foi um passo em direção ao progresso. No entanto, algo deu errado quando reescrevemos o lugar da vítima; o impulso que começou com generosidade se tornou, de fato, perverso. A história de Benjamin Wilkomirski, um suíço que alegou ter passado a infância em um campo de concentração, foi um exemplo de limitação dessa perspectiva. Trapaceiros anteriores procuravam esconder suas origens problemáticas, inventando genealogias aristocráticas como forma de escalar socialmente. Afinal, qualquer um poderia ser filho de um cavaleiro errante ou de um papa perverso. Agora, esse prestígio foi substituído por outro: afirmar um nascimento mais miserável do que o verdadeiro garante novas formas de status (Neiman, 2024, p. 29-30).

Os índices sociais de valor podem ser observados no diálogo que é estabelecido com *já*-ditos sobre Benjamin Wilkomirski, de invenção de uma história

de sofrimento. Nesse viés, o lugar privilegiado no discurso de uma pessoa cuja identidade impõe violências na sociedade é perigoso e, nas palavras da autora, “perverso”, tendo em vista que nem sempre são relatos verdadeiros.

Neiman (2024) usa o termo tribalismo em vez de política identitária por entendê-lo como mais adequado à barbárie. Além disso, ela o considera paradoxal, tendo em vista que quem criou a ideia de raça foram os racistas.

> O livro Letters to a Young Activist [Cartas a um jovem ativista], do sociólogo americano Todd Gitlin, já falecido, reconhece o apelo de basear a política em identidades tribais: «Seu ponto de partida é que sua identidade foi escolhida para ser vítima. Você não escolheu isso, mas se recusa a sair dessa situação». Mas a paixão primordial que alimenta a política identitária prova ser sua fraqueza: «Por mais que faça o sangue correr, [a política identitária] muitas vezes encobre uma profunda impotência». Pois, argumenta, ela confunde grandes paixões com irritações menores, enquanto ridiculariza objetivos mais amplos, considerando-os mera retórica. «Dessa forma, a política tem como objetivo assegurar que sua categoria seja representada no poder, e a crítica adequada à política de outras pessoas é que elas representam uma categoria que não é a sua [...] Mesmo quando assume um caráter radical, a política identitária é uma política de grupo de interesse. Seu objetivo é mudar a distribuição de benefícios, não as regras sob as quais a distribuição ocorre» (Neiman, 2024, p. 35).

É difícil localizar o discurso de Neiman entre esquerda-democrática e extrema-esquerda, na verdade até dentro das bases da esquerda que ela pontua no início do capítulo é difícil sustentar a coerência. Mudar a distribuição dos benefícios seria algo mais voltado à esquerda democrática, ao passo que mudar as regras sob as quais a distribuição ocorre seria algo mais próximo da extrema-esquerda, pensando nas definições feitas por Bobbio (1995). No entanto, o princípio de igualdade de oportunidades é algo bem estabelecido no discurso da esquerda (Bobbio, 1995, Fornazieri; Melo; Muanis, 2017), o qual parece se perder em relação aos sujeitos a partir das opressões de raça e gênero.

Sobre o trecho “confundir grandes paixões com irritações menores”, Neiman (2024) fala com indiferença sobre as microagressões, as violências cotidianas que atingem pessoas atravessadas pela opressão de raça e gênero. De acordo com o enunciado da autora, é ridículo focar nessas violências pequenas. Isso dialoga com o que diz Gonzalez (2020) sobre algumas perspectivas de esquerda que se veem culpadas pelo racismo e tentam desviar o assunto apenas para a economia. Talvez possamos encontrar dois discursos que dialogam com a ideia de Neiman: 1) a crítica às acusações de racismo cotidiano, ridicularizando-as; 2) o silenciamento a respeito das violências cotidianas por meio da defesa das supostas bases da esquerda. Esse

posicionamento também é pontuado por Curiel (2020b, p. 275, tradução própria). Segundo ela, “O fato de que a esquerda latino-americana e caribenha siga assumindo que a luta mais importante é a classe só mostra seu racismo e seu eurocentrismo”.[2]

É importante ressaltar que tanto Lélia Gonzalez quanto Ochy Curiel constroem críticas ao capitalismo e à estrutura de opressão de raça e gênero. Assim como Aníbal Quijano e María Lugones, as perspectivas que observam as opressões relacionadas à identidade são inerentes à questão de classe, não há uma exclusão, até porque elas ocorrem de maneira interligada. Só não podem perceber isso os identitaristas de esquerda ou de direita que se baseiam em um suposto sujeito universal, que é, a rigor, homem branco cisgênero, ou quando muito, mulher branca cisgênera. É nítida a existência de um pacto, como pontua Bento (2022).

Neiman (2024) recorre aos *já-ditos* dos pensadores iluministas para justificar sua tese a respeito do universalismo, nela também está presente a ideia de humanidade. De acordo com a autora “Apelar para a humanidade daqueles que estão sendo desumanizados é a forma universal que usamos para responder à opressão em todos os lugares” (Neiman, 2024, p. 38). Eu concordo com essa afirmação, a ideia de igualdade presente nos discursos de esquerda também vai na mesma direção (Bobbio, 1995). Contudo, sigo na análise buscando o meio pelo qual essa “humanização dos desumanizados” pode ser concretizada.

> O universalismo tem sido criticado pela esquerda porque é confundido com o falso universalismo: a tentativa de impor certas culturas a outras em nome de uma humanidade abstrata que reflete apenas o tempo, o lugar e os interesses de uma cultura dominante. Isso acontece diariamente em nome do globalismo corporativo, que procura nos convencer de que a chave para a felicidade humana é um vasto shopping center universal. Mas vamos pensar na façanha de fazer essa abstração original para a humanidade. As perspectivas anteriores eram essencialmente particulares, uma vez que as ideias mais antigas de lei são religiosas, desde os pequenos estados gregos, onde as deusas ofereciam refúgio às pessoas que eram perseguidas pelas deusas da cidade-Estado vizinha. (Considere a Oresteia.) A maioria das leis religiosas estabelecia alguma restrição para os membros de uma religião diferente, embora, na maioria das vezes, isso fosse desrespeitado. A ideia de que uma lei deve ser aplicada a senhores e camponeses, protestantes e católicos, judeus e muçulmanos, simplesmente por serem humanos, é uma conquista recente, que agora molda nossas suposições de forma tão completa que não conseguimos reconhecê-la como uma conquista. Precisamos honrar essa façanha de abstração, mesmo aqueles que foram influenciados pelo Iluminismo e não conseguiram alcançar a grande conquista que haviam construído e ficaram aprisionados nas barreiras do preconceito local (Neiman, 2024, p. 38).

[2] Que la izquierda latino-americana y caribeña siga asumiendo que la lucha más importante es la classe, solo muestra su racismo y su eurocentrismo (Curiel, 2020b, p. 275).

De fato, leis que supostamente garantem direitos universais existem na maioria dos países, não acho que a problemática esteja nisso. Apesar da conquista de direitos institucionalizados e endereçados a todos os cidadãos, não há de fato uma igualdade no acesso a esses direitos. É só observarmos os estudos feitos por Gonzalez (2020) a respeito da estrutura do mercado de trabalho, o exército de reserva e a massa marginal, que veremos que o direito à alimentação é atravessado pela diferença de acesso ao trabalho de acordo com a identidade: raça e gênero. É importante reconhecer o progresso, e o Iluminismo demarca um grande progresso em relação à luta pelos direitos humanos. Em um tempo em que não se podia pensar em ideais melhores do que os da Igreja, os iluministas mostraram que o progresso moral poderia ir além e assim foi. Contudo, o progresso moral não acabou com a luta pela conquista dos direitos humanos, ele só começou. O acesso aos direitos ainda não é de todos, as violências não estão só nas guerras e nas grandes indignações universais, estão no cotidiano das pessoas e não sei de que maneira ele pode ser alcançado com o silenciamento. Além disso, muitas lutas no Sul global foram responsáveis pelo progresso moral e jurídico, e elas não se deram pela bondade dos iluministas, mas pela resistência das pessoas. Essas lutas não são mencionadas pela autora, pois, segundo ela, seu objetivo é discutir aspectos filosóficos da esquerda, abstrações, apesar de recorrer a momentos históricos que colaboram com sua tese, ignorando vários aspectos importantes deles.

Neiman (2024, p. 40) reconhece que a “abstração da humanidade é precária, mais fácil de pensar do que de agir”. Na sequência, ela pontua que a “virada da esquerda para o tribalismo é particularmente trágica, uma vez que os primeiros movimentos anticolonialistas e de direitos civis se opunham abertamente ao pensamento tribal em todas as suas formas” (Neiman, 2024, p. 40). Essa mudança de perspectivas da esquerda quanto à compreensão do sujeito em relação aos outros sujeitos também é apontada por Haider (2018), que retoma a história dos movimentos socialistas e antirracistas nos Estados Unidos, com destaque para os ideais do Coletivo Combahee River. O que me parece diferente são os caminhos que Neiman toma em contraposição a Haider. Enquanto o autor defende a indissociabilidade de raça e classe, Neiman defende o universalismo e a solidariedade como basilares na esquerda. Os discursos dialogam, mas apontam para caminhos distintos. E esses caminhos importam muito.

> Após a eleição de Trump em 2016, surgiu um debate nos Estados Unidos: o apoio liberal à política identitária foi o responsável pelos resultados? Será que as questões menores sobre formas sutis de discriminação afastaram os eleitores brancos, que acabaram apoiando Trump por motivos mais fundamentais, como os econômicos? A pergunta era ao mesmo tempo presciente e ligeiramente enganosa. O racismo contra os negros, que muitas vezes leva a assassinatos, não é uma questão menor, mas um crime, assim como a violência contra mulheres e membros de comunidades LGBT. Para aqueles que pensam que apenas os interesses tribais são legítimos, porém, os apelos à indignação de outras pessoas diante de tais crimes não fazem sentido; apenas argumentos baseados nos interesses de grupos específicos parecem sólidos (Neiman, 2024, p. 41).

O que defende a autora é que as violências relacionadas a raça e gênero sejam compreendidas como violências à humanidade, criticando discursos que especificam cada uma delas. Nesse sentido, vale lembrar da história do Partido Comunista e dos movimentos antirracistas dos Estados Unidos, anos 30, que nos é apresentada por Haider (2018). Segundo o autor, o rompimento entre esses dois movimentos ocorreu devido ao discurso da branquitude no Partido Comunista, que não queria discutir opressão racial, a fim de manter como foco único a questão econômica, ignorando a divisão racial do trabalho. De acordo com Haider (2018), essa ruptura foi responsável pelas mudanças na linguagem dos movimentos antirracistas, resultando em uma desconfiança destes em relação aos brancos de esquerda. Essa desconfiança é justificável, tendo em vista a violência racial e a indiferença a ela pela esquerda. A ideologia que se revela no discurso de Neiman é carregada de valores sobre a identidade. Os assassinatos contra pessoas negras, mulheres e pessoas LGBT são crimes à humanidade, mas o discurso que os ocasiona parece não importar. O único caminho para mudar a prática é mudar o discurso, pois toda prática social é ideológica, e é isso que alguns movimentos chamados de *woke* têm tentado fazer, mas encontram obstáculos tanto à esquerda quanto à direita.

Neiman (2024) discorre sobre o movimento *Black Lives Matter* ocorrido em 2020 contra a violência policial nos Estados Unidos. Segundo ela, esse movimento mobilizou grande parte da população do país e quase 80% concordaram que o racismo sistemático era um problema.

> Contudo, apesar do caráter universalista do movimento BLM de 2020, a direita racista foi rápida em descartá-lo, considerando-o um exemplo de política identitária. Talvez a própria amplitude e a diversidade dos que exigiam o fim da violência contra os negros os tenham deixado nervosos. Em junho de 2020, 77% de todos os americanos concordaram que o racismo sistemático é um grande problema. Quando foi que vimos pesquisas como essa? Infelizmente, não foi apenas a direita que se moveu em direção à retórica tribal. [...] No outono de 2020, poucas vozes que falavam em defesa do Black Lives Matter eram universalistas. Algumas rejeitaram explicitamente

> a ideia de que se tratava de um movimento em nome de ideais comuns, embora admitissem que aliados brancos pudessem desempenhar um papel. Mas não sou uma aliada. As convicções desempenham um papel menor nas alianças, e é por isso que elas geralmente são curtas. Se meus interesses pessoais se alinharem com os seus, por um momento poderíamos formar uma aliança (Neiman, 2024, p. 45-46).

O que argumenta a autora é que esse movimento se tornou grande devido ao universalismo presente em seu discurso, isto é, as pessoas, independentemente de suas identidades, se posicionaram contrárias ao ocorrido com George Floyd, assassinado brutalmente por policiais em maio de 2020, levando o movimento a tomar proporção mundial. Contudo, segundo ela, nos meses posteriores às manifestações, o discurso acabou perdendo o seu caráter universalista do início, dando lugar ao tribalismo. Ela relata que esse movimento que ela considera “tribal” foi posterior às críticas da direita racista, que o considerou como pertencente às políticas identitárias.

Esse tribalismo, conceito que ela emprega no lugar do identitarismo, seria a vista da identidade como fechada em si mesma, ou seja, apenas pessoas negras lutam por pessoas negras, apenas pessoas trans lutam por pessoas trans, e assim por diante. A reacentuação aqui valora as políticas de identidade de maneira pejorativa, associando grupo minoritários a tribos.

Tal maneira de compreender as identidades também é criticada por Barros (2024), Haider (2018) e Curiel (2020b) que, além dessa crítica em comum, aprofundam um pouco mais. Os três autores compreendem a necessidade da afirmação da identidade, apesar de não a terem como fim, entendem que é preciso reconhecer as opressões para que se possa lutar contra elas. Além disso, o que é pontuado por Curiel (2020b) é que as pessoas marginalizadas podem falar melhor sobre suas próprias demandas, suas próprias experiências, é nesse sentido que muitas vezes pensar em “ideais comuns” pode ser um problema. Ao negar a posição de “aliada”, Neiman deixa de ouvir aquelas pessoas e entender seu papel na luta contra os sistemas de opressão, pois sua convicção é extremamente divergente desta.

Outra coisa que os três autores apontam é que não são os movimentos relacionados às opressões de raça e gênero que criam isso, mas se trata de algo criado a partir do processo de colonização e que se perpetua a partir dos grupos hegemônicos. A compreensão do lugar de fala, como aponta Jota Mombaça, cria “uma ruptura no regime de autorizações vigente” (Mombaça, 2021, p. 85). Não é possível que epistemologias não europeias sejam ouvidas sem uma radicalização da

identidade, que parte da autoafirmação. Também não seria possível que as opressões cotidianas, as quais Neiman (2024) ridiculariza, fossem evidenciadas e erradicadas sem a radicalização da identidade. Essa desconfiança não é produzida do nada, ela surge a partir da percepção do racismo, do machismo, da LGBTfobia, e dizer que elas não deveriam estar ali para dar lugar a uma luta pela justiça universal causa silenciamento.

Além disso, Neiman (2024) aponta o tribalismo da direita, mas diferentemente de Barros (2024), Haider (2018), Curiel (2020b) e Gonzalez (2020), não o reconhece também na esquerda puramente econômica. Na verdade, a crítica que ela faz é direcionada para os movimentos sociais que têm como pautas as opressões de raça e gênero, como se estes subvertessem as bases da esquerda. Não há o reconhecimento, como fazem os autores supracitados, do identitarismo, ou tribalismo, presente na branquitude de classe média dos movimentos de esquerda. Nesse sentido, o caminho que ela faz é insuficiente para compreender o fenômeno por completo, tendo em vista a lacuna que podemos observar entre sua teorização e as teorias de outros autores sobre o mesmo tema. Além de serem pontos de vista distintos, a ausência de reconhecimento das violências cotidianas e dos discursos que produzem as práticas faz com que o posicionamento de Neiman (2024) concorde que as violências cotidianas continuem existindo e suas raízes mantidas.

Uma das bases que a autora defende é a do Iluminismo. Boa parte do capítulo é voltada para a compreensão desse período e das ideias produzidas por ele como engendradoras da esquerda.

> A acusação de que o Iluminismo era eurocêntrico é uma das mais desconcertantes. Quando os teóricos pós-coloniais contemporâneos insistem, com razão, que aprendemos a enxergar o mundo sob a perspectiva de não europeus, eles estão ecoando uma tradição que remonta a Montesquieu, que usou persas fictícios para criticar os costumes europeus de um modo que não poderia ter feito com segurança, como um francês, escrevendo em sua própria voz. As Cartas persas de Montesquieu foram seguidas por dezenas de outros escritos usando o mesmo artifício. O Diálogo com um hurão, de Lahontan, e o Suplemento à Viagem de Bougainville, de Diderot, criticaram as leis sexuais patriarcais da Europa, que criminalizavam as mulheres que geravam filhos fora do casamento, sob a perspectiva dos hurões e taitianos, mais igualitários. Os ataques mais incisivos de Voltaire ao cristianismo foram escritos na voz de um imperador chinês e na de um padre indígena sul-americano (Neiman, 2024, p. 51-52).

É complicado falar do Iluminismo de forma generalizada, pois “o Iluminismo não foi um movimento de ideias únicas, homogêneo” (Lopes, 2011, p. 135). O fato é que alguns autores iluministas como Edward Long e Hegel (Hall, 2016) viam os povos

da África como primitivos, aquém da razão, refletindo posições racistas em relação a essas pessoas, que poderiam justificar a escravidão. Por outro lado, Rousseau (2002 [1762]) defendia ideais humanitários que se estendia para todas as pessoas e era contrário à escravidão.

> Renunciar à própria liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, aos nossos próprios deveres; para quem renuncia a tudo, não há compensação possível, e renúncia tal é incompatível com a natureza do homem, pois rouba às suas ações toda a moralidade quem tira a seu querer toda a liberdade (Rousseau, 2002, p. 21).

Na minha leitura de *Suplemento à Viagem de Bougainville*, de Diderot (1979 [1796]), observo uma defesa da alteridade, uma crítica à colonização europeia, à imposição forçada de sua cultura, do patriarcado e a vergonha imposta às mulheres. O personagem taitiano diz aos europeus: “Deixa-nos os nossos costumes; são mais sábios e mais honestos que os teus; nós não queremos trocar o que chamas nossa ignorância por tuas inúteis luzes” (Diderot, 1979, p. 307). E, mais adiante o mesmo personagem diz “A idéia de crime e o perigo da moléstia entraram contigo entre nós. Nossos gozos, outrora tão doces, são acompanhados de remorsos e de horror” (Diderot, 1979, p. 309), em relação à liberdade sexual das mulheres taitianas.

O que se observa em alguns autores iluministas é o apelo à alteridade e à humanidade. Não é a homogeneização cultural que Diderot propõe em sua produção literária, mas sim a defesa de direitos universais, de respeito à cultura alheia, do direito a ela. É o repúdio à colonização e à violência europeia que se apresenta nas palavras do autor. Se hoje podemos olhar para esses textos e criticá-los pelo seu eurocentrismo, na época, esse não era o seu objetivo. Eles revelam, sem dúvida, um progresso moral, mas não devem ser encerrados em si, tampouco devem ser lidos erroneamente.

> Embora seja fácil encontrar posições fortemente antirracistas e anti-imperialistas nos escritos dos mais importantes pensadores do Iluminismo, muito poucos questionaram o sexismo. Se eles não viam diferenças essenciais entre homens europeus e não europeus, a maioria deles presumia que as diferenças biológicas entre homens e mulheres determinavam destinos totalmente diferentes. A suposição parece ser menos infundada quando nos referimos à época em que o parto era na maioria das vezes fatal, e a alta mortalidade infantil significava que a mulher média precisava ter cinco filhos para manter a espécie viva. Ainda assim, suas observações sobre as mulheres costumam ser ofensivas o suficiente para que alguns perguntem por que devemos levar esses pensadores a sério. Mas, como diz Audre Lorde, às vezes é preciso usar as ferramentas do mestre para desmantelar a casa do mestre. Essa razão, negada à maioria das mulheres pelos pensadores do Iluminismo, é uma ferramenta sem a qual não podemos viver. No entanto, em vez de se envolver criticamente com ela, a razão agora é

> identificada com a opressão. Quando a razão é descrita como instrumento de dominação, que alma decente quererá recorrer a ela? Além disso, no fim das contas é mais fácil determinar a posição de orador de alguém do que discutir seus argumentos (Neiman, 2024, p. 63).

De fato, é possível analisar socio-historicamente o discurso iluminista e compreender que não havia como não serem sexistas, interagimos com o enunciado de outro cronotopo (Bakhtin, 1997), mas não acredito que seja possível dissociar completamente esse fato da identidade, isto é, por serem homens. O enunciador participa do discurso com o corpo (Bakhtin, 1997), ele não sai dele nem abandona sua experiência ao enunciar. Não se trata de ignorar o que é dito em detrimento da identidade, mas sim de compreender mais profundamente a posição de quem enuncia, tanto quanto à epistemologia com que ele dialoga como a partir de que experiência se diz o que se diz. Ao se posicionarem contra a colonização e a ideia de raça, como aponta Neiman (2024), eles revelam o caráter universalista de seu discurso, isto é, mostram que é possível reconhecer a injustiça contra a humanidade. Contudo, diante da colonialidade do poder, mais de dois séculos depois, existem outras leituras, dialogando ou não com os ideais iluministas, que apresentam posições mais concretas sobre o enfrentamento das opressões e à dominação capitalista. Não vivemos mais o mesmo mundo em que viveu Rousseau e Diderot, tampouco vivemos todos as mesmas experiências, apesar de a globalização nos interligar de maneira extrema e o neoliberalismo afetar quase todo mundo.

Neiman (2024) também discorre sobre as políticas identitárias na Alemanha, segundo ela, “a primeira nação do mundo a iniciar um exame completo de seus crimes históricos” (Neiman, 2024, p. 65). Ainda de acordo com ela, partindo desse discurso alemão, há um reducionismo da identidade judia à condição de vítima e também um fechamento na identidade.

> A tendência a privilegiar vozes nacionalistas em detrimento de vozes universalistas não é dominante apenas nas relações entre alemães e judeus, mas também está presente na transformação das relações entre os brancos e os negros. Os movimentos *woke* merecem elogios por conscientizar muitas pessoas de que, mesmo para os universalistas genuínos, o universal era mais frequentemente a cor branca do que a parda, o gênero masculino em vez do feminino, a presunção de heterossexualidade em vez de homossexualidade. Também trouxeram os males do colonialismo para o primeiro plano da consciência histórica ocidental. Embora o despertar ainda não tenha criado o tipo de consenso internacional sobre o racismo que existe hoje na Alemanha em relação ao Holocausto, é difícil ignorar o crescente sentimento de vergonha entre brancos instruídos. Aqueles que por muito tempo ignoraram a presença do racismo sistêmico ou a amplitude do colonialismo têm motivos para ouvir com mais atenção aqueles que os enfatizam com mais veemência. Se ouvir com atenção é sempre uma boa ideia, ouvir uma voz em detrimento

> de outras é sempre um erro. Nesses casos, o racismo residual ou subterrâneo desempenha um papel. Para a maioria dos alemães, os judeus continuam sendo o Outro, assim como as pessoas de cor continuam sendo o Outro para a maioria dos brancos. Quando se percebe cada indivíduo como uma instância do Outro, é difícil percebê-los como indivíduos e fácil vê-los como representações de uma tribo. Fica difícil imaginar que eles possam ter uma posição que não seja Tribalista (Neiman, 2024, p. 66-67).

O que pontua a autora é que existe uma persistência na percepção eu-outro no que diz respeito às questões étnico-raciais e de gênero. Apesar dessa "conscientização" a respeito das opressões, não há uma perspectiva de universalidade que comporte os indivíduos de forma igual. Não vejo esse caminho ocorrendo de outra forma senão por meio da autoafirmação da identidade, em acordo com Curiel (2020b). Um suposto universalismo sem a compreensão profunda das opressões de raça e gênero e da dominação capitalista significa inércia.

> Enquanto os europeus se apresentavam como civilizadores para os selvagens não europeus, alguns agora invertem o binarismo, vendo os não europeus, especialmente os povos indígenas, como a fonte de todas as virtudes, enquanto os europeus não têm nenhuma (Neiman, 2024, p. 67).

Essa afirmação da autora dialoga com uma perspectiva eurocêntrica que se relaciona ao valor do conhecimento. Que virtudes seriam essas que os indígenas têm e que os europeus não têm? Talvez a preservação das florestas, dos rios, o que garantiria a sobrevivência da humanidade, ou as diferentes formas de compreender as questões de gênero em algumas comunidades, a alteridade, a ausência do desejo de imposição, algo mais próximo da ideia de humanidade. Obviamente isso não é essencial de identidades indígenas, e proposições humanitárias e de defesa do meio ambiente também partem de europeus. O movimento de descolonização tem a ver com a ruptura de ideais que são compreendidos muitas vezes como naturais. Ideais construídos a partir de epistemologias europeias são construídos, não inatos. É um movimento de pensar com criticidade a imposição de uma determinada visão de mundo europeia, isso não é necessariamente tribalista ou identitarista, na verdade compreende o processo sócio-histórico que constitui os discursos, é o caminho que os autores mencionados na fundamentação teórica sobre identidade e identitarismo propõem.

> O que é necessário, argumentou Fanon, são novos conceitos de humanidade e o conceito relacionado de universalismo, para remover a mácula das versões imperialistas e fraudulentas dessas ideias. Porém, rejeitar o universalismo por completo, porque ele foi abusado, é dar à Europa «a última palavra do ato imperial» (Neiman, 2024, p. 69-70).

Esse diálogo que Neiman faz com Fanon tem algo de positivo e que concorda com o que Curiel (2020b) apresenta sobre os objetivos dos movimentos. Não é rejeição do universalismo, é o ter como objetivo final, mas o processo para chegar a ele precisa de um movimento *woke*, do contrário nada acontece.

> É claro que a apropriação cultural não deve ser confundida com a exploração cultural. As tentativas de pagar menos aos artistas pelo trabalho que criam devem ser combatidas como qualquer outra forma de exploração. Mas a insistência *woke* em uma compreensão tribal da cultura não está muito longe da insistência nazista de que a música alemã só deveria ser tocada por arianos, ou da insistência de Samuel Huntington em defender o que ele chama de cultura ocidental contra a ameaça de destruição por outras civilizações. Censurar a apropriação cultural é sabotar a força cultural (Neiman, 2024, p. 71).

A comparação que Neiman (2024) faz entre nazismo e movimentos antirracistas precisaria passar pelo menos por uma revisão sócio-histórica. O que ocorre com a apropriação cultural de culturas africanas acontece a partir de um lugar social privilegiado que escapa do racismo devido à identidade branca. Não é a mesma coisa, na verdade não passa nem perto, de um regime autoritário que segrega para oprimir. É o contrário, é do lugar do oprimido segregado que surge a crítica.

> Na melhor das hipóteses, as categorias culturais e políticas podem se reforçar mutuamente. O pluralismo cultural fortalece a solidariedade política, pois, quanto mais se conhece outra cultura, maior a probabilidade de sua simpatia por ela crescer. Ao experimentar uma cultura diferente, nota-se que todos somos humanos e isso fortalece nosso compromisso com o universalismo. Pois as melhores formas de arte nos levam ao que Aimé Césaire chamou de «um universal enriquecido por cada particular», um universalismo aprendido com a diferença e por meio dela (Neiman, 2024, p. 74).

Essa universalidade cultural pode existir se algum dia os sistemas de opressão tiverem fim. Se continuarmos insistindo no pluralismo cultural e deixarmos a radicalidade de lado, é o discurso liberal que perpetua, é o lucro sobre as identidades que continua fazendo a máquina do capitalismo funcionar. É preciso compreender as raízes das opressões e lutar para que sejam destruídas. Para isso, a perspectiva de justiça deve estar no nosso horizonte.

Dessa forma, o horizonte valorativo de Neiman (2024) se constrói a partir do diálogo com os *já-ditos* sobre universalismo, identidade e Iluminismo, no qual a defesa da humanidade e da solidariedade internacional aparece dissociada de uma compreensão mais profunda das opressões de raça e gênero e de sua relação com a dominação capitalista. Ao renomear o identitarismo como tribalismo e ridicularizar as violências cotidianas, a autora silencia justamente as vozes que, como apontam Curiel

(2020), Haider (2019) e Gonzalez (2020), constroem suas críticas ao capitalismo sem excluir a questão de raça e gênero, compreendendo-as como interligadas e não como desvio de pauta. Reconheço, junto com Neiman (2024), o valor do progresso moral conquistado pelo Iluminismo e a importância da ideia de humanidade como horizonte de luta contra a opressão em todos os lugares, mas não vejo como essa perspectiva de universalismo possa se concretizar sem a autoafirmação da identidade e sem o enfrentamento radical das violências que atingem cotidianamente pessoas atravessadas por raça e gênero. A recusa da autora em se posicionar como aliada e sua desconfiança em relação aos movimentos que ela chama de *woke* revelam, no fim das contas, uma ideologia que também carrega valores sobre a identidade, ainda que enunciada em nome da justiça universal.

5.2.2 A reacentuação no cronotopo acadêmico

Embora Neiman (2024, p. 21) afirme: “Este não é um livro acadêmico”, mas um ensaio filosófico destinado ao público amplo, seu enunciado é produzido no interior do cronotopo acadêmico. Sua formação como filósofa, sua trajetória intelectual e o diálogo com autores clássicos e contemporâneos situam o livro na esfera da produção intelectual. O que nos interessa aqui é compreender como as identidades, o identitarismo e o *woke* são reacentuados no discurso acadêmico (ou filosófico) da autora.

O primeiro ponto que destaco aqui é a reacentuação das identidades raciais e de gênero como análogas à identidade com profissão ou a gostos pessoais:

> Uma pessoa politicamente engajada não pode se considerar indiferente à política; um fã apaixonado de futebol não pode imaginar sua identidade sem lealdade ao seu time. Nem todos se identificam com o que fazem para ganhar a vida, mas, para aqueles de nós que se identificam, imaginar-nos em uma profissão completamente diferente é cair no vazio. Dependendo da pessoa, esses elementos da identidade são pelo menos tão relevantes quanto os dois que a política identitária insiste em considerar: identidade étnica e de gênero (Neiman, 2024, p. 26).

No trecho acima, podemos observar que a autora escolhe não dialogar com os estudos sobre raça e gênero como sistemas de opressão. Ela reconhece a sua existência como “política identitária”, mas os reacentua como tão importantes quanto uma identidade com a profissão ou com um esporte específico. O deslocamento produzido por Neiman consiste em relativizar a centralidade política das identidades

raciais e de gênero. Embora reconheça as formas históricas de opressão que incidem sobre esses grupos, a autora reacentua essas identidades como uma entre as múltiplas dimensões constitutivas do sujeito, recusando sua elevação à condição de princípio organizador da ação política. Essa perspectiva de identidade se estende para o uso do termo identitarismo:

> O oposto do universalismo é frequentemente chamado de «identitarismo», mas a palavra é enganosa, pois sugere que nossas identidades podem ser reduzidas no máximo a duas dimensões. Na verdade, todos nós temos muitas identidades, cuja importância irá variar no espaço e no tempo ao longo de nossa vida. Como o filósofo Kwame Anthony Appiah nos lembra: «Até meados do século XX, ninguém a quem perguntassem sobre a identidade de uma pessoa mencionaria raça, sexo, classe, nacionalidade, região ou religião» (Neiman, 2024, p. 26).

A reacentuação proposta por Neiman (2024) desloca o eixo da política das identidades específicas para princípios universalistas. Nesse movimento, raça e gênero deixam de ocupar o lugar privilegiado que, segundo a autora, adquiriram no debate contemporâneo, passando a ser compreendidos como dimensões particulares de uma condição humana mais ampla. O mesmo processo ocorre com o signo *woke*:

> O que é confuso no movimento woke é que ele se originou das emoções tradicionais da esquerda: empatia pelos marginalizados, indignação com a situação dos oprimidos, determinação na busca de que os erros históricos sejam corrigidos. Essas emoções, entretanto, são afetadas por uma série de suposições teóricas que acabam por enfraquecê-las. Teoria, em inglês [theory], é um conceito tão nebuloso e moderno que foi usado até mesmo para lançar uma marca da moda, mas, se a palavra hoje não tem um conteúdo claro, ela tem alguma direção. O que une movimentos intelectuais muito diferentes, ligados pela palavra teoria, é a rejeição das estruturas epistemológicas e dos pressupostos políticos herdados do Iluminismo. Não é preciso passar anos decifrando Judith Butler ou Homi Bhabha para ser influenciado pela teoria. Raramente percebemos suas suposições, agora incorporadas à cultura, pois elas geralmente são expressas como verdades evidentes. Como são oferecidas como simples descrições da realidade, e não como ideias que poderíamos questionar, é difícil contestá-las diretamente (Neiman, 2024, p. 17).

Embora reconheça sua origem nos movimentos negros norte-americanos como expressão de vigilância diante das injustiças raciais, Neiman (2024) sustenta que o conceito foi progressivamente reacentuado por determinadas correntes teóricas. Em sua interpretação, o movimento preserva valores como empatia e indignação diante da injustiça, mas passa a fundamentar-se em pressupostos epistemológicos que recusam categorias iluministas como razão, objetividade e universalidade. Dessa forma, o problema identificado pela autora não reside nas finalidades emancipatórias do movimento, mas na matriz teórica que, segundo ela,

compromete tais objetivos. Essa reacentuação é legitimada por estratégias discursivas próprias do cronotopo acadêmico. Embora Neiman (2024) afirme produzir um ensaio filosófico voltado ao público amplo, seu enunciado é estruturado por intenso diálogo com a tradição da filosofia política, da história das ideias e da teoria social. A interlocução com Kant, Rousseau, Marx e outros autores clássicos, bem como a crítica dirigida a Foucault, Butler e Bhabha, insere sua obra em uma arena acadêmica de disputa por sentidos.

> Os *woke* anseiam por progresso tanto quanto eu, e muitos que rejeitam a ideia de progresso se levantam todas as manhãs para trabalhar pela mudança social. Eles não percebem o quanto são sobrecarregados pelas visões teóricas que defendem; em grande parte, acredito, porque essas visões são enquadradas de forma tão obscura. É um trabalho árduo percorrer a prosa, mas, mesmo quando você se esforça, as afirmações escapam por meio de repetidos truques. Ao atacar um ponto de vista normativo, você é informado de que ele é meramente descritivo (Neiman, 2024, p. 175).

Nesse ponto, a crítica é em relação às correntes teóricas que são reacentuadas como meramente descritivas. O viés axiológico de Neiman (2024) é que tais teorias que pesam nos ombros dos denominados *woke* essencializam suas identidades e a descrição da realidade que tais estudos fazem não permite que os *woke* se orientem por ideais. Numa perspectiva universalista, os estudos sobre identidades constroem na sociedade uma perspectiva pessimista, descrente do progresso.

5.2.3 A Orientação para a Resposta

Nesse ponto da análise, já pudemos observar que o enunciado se orienta para a esquerda, tanto para os que se identificam com o *woke* como aquelas que não se identificam e se veem deslocados desse campo político. Esse direcionamento fica evidente desde a introdução do livro:

> Ainda assim, este livro não discutirá a opinião de que a esquerda deveria dar mais atenção às desigualdades econômicas do que a outras desigualdades. Acredito que isso seja verdade, mas essa posição já foi defendida anteriormente. O que mais me preocupa aqui são as formas pelas quais as vozes contemporâneas consideradas de esquerda abandonaram as ideias filosóficas que são fundamentais para qualquer ponto de vista de esquerda: compromisso com o universalismo em detrimento do tribalismo, distinção clara entre justiça e poder, e crença na possibilidade de progresso. Todas essas ideias estão conectadas. Exceto como alvos ocasionais, é difícil encontrá-las no debate contemporâneo. Isso levou alguns de meus amigos em vários países a concluir, com tristeza, que não pertencem mais à esquerda (Neiman, 2024, p. 9).

Ao considerar a esquerda como construída a partir de tais princípios filosóficos, universalismo, justiça e crença no progresso, a autora se propõe a recuperar esses ideais no livro. A orientação fica clara, ela não escreve o livro para deixar seu ponto de vista, construído no diálogo com seus estudos filosóficos, impressos na prateleira de sua casa, ela escreve para que pessoas o leiam. Ademais, como já vimos em Volóchinov (2018), “Todo enunciado, mesmo que seja escrito e finalizado, responde a algo e orienta-se para uma resposta”. Nesse sentido, o enunciado se orienta para “vozes contemporâneas consideradas de esquerda” que abandonaram tais ideais e para aqueles que concluíram com tristeza, observando a esquerda *woke*, “que não pertencem mais à esquerda”.

O tom de indignação com “o que a esquerda se tornou” no decorrer do livro faz com que o enunciado pareça não se importar com a resposta dos *woke*. A orientação para os *já-ditos* do Iluminismo e as escolhas epistemológicas que reacentuam os estudos de raça e gênero como subversivos dos ideais da esquerda, constroem a argumentação de maneira sólida. Nesse viés, a orientação para a resposta é de convencimento, de “chamada à realidade”, de convite a repensar os ideais que têm fundamentado a visão de mundo *woke*.

> Pode-se argumentar que a teoria é secundária: é claro que os ativistas woke buscam solidariedade, justiça e progresso. Suas lutas contra a discriminação são animadas por essas ideias. Mas eles não conseguem ver que as teorias que adotam subvertem seus próprios objetivos. Sem universalismo, não há argumento contra o racismo, apenas um grupo de tribos disputando o poder. E, se é a isso que a história política chega, não há como manter uma ideia sólida de justiça. Mas, sem compromissos com o aumento da justiça universal, não podemos nos esforçar coerentemente pelo progresso (Neiman, 2024, p. 134).

No trecho acima, podemos observar a conclusão de ideais discutidos no decorrer do enunciado. Nesse ponto, a tribalização, as disputas de poder e o pessimismo (ou crença na desgraça) são incoerentes com a própria luta contra o racismo. No viés axiológico da autora, os ideais de universalismo, justiça e progresso são apresentados como indissociáveis de uma luta política antirracista, orientando para a resposta do interlocutor *woke*. Além disso, a orientação para a resposta se dá também por meio de perguntas provocativas no decorrer do texto, como:

> Malala Yousafzai calculou que o valor gasto com despesas militares em oito dias por ano financiaria doze anos de educação para cada criança do planeta. Oito dias por ano. Você sabe como agir com base nessas informações? Sua impotência o deixa irritado? (Neiman, 2024, p. 166).

O enunciado espera a resposta “não” para a primeira pergunta e “sim” para a segunda no intuito de revelar ao leitor o contexto impotente que uma sociedade que não se organiza politicamente apresenta diante de injustiças. Além disso, ao falar sobre a falta de conhecimento que pessoas de uma determinada nação têm sobre outras é uma chamada ao universalismo, a uma organização política:

> Quando expliquei a colegas alemães que a maioria dos americanos não tinha licença médica em meio a uma pandemia global, a reação deles não foi apenas de pesar. Dificilmente teriam ficado mais chocados se eu tivesse dito que comemos bebês no café da manhã (Neiman, 2024, p. 165).

O tom exagerado da comparação entre as reações sobre “não ter licença médica” e “comer bebês no café da manhã” tem o objetivo de chamar o leitor à indignação com as injustiças universais. Além da crítica à falta de conhecimento sobre o que ocorre em outros lugares do mundo, é também uma crítica à falta de apelo universal contra o que justiça significa nesse contexto da esquerda histórica. Essa orientação para a resposta é um convite em prol desse apelo.

A análise de *A esquerda não é woke* evidencia que o enunciado de Neiman (2024) se organiza em torno da defesa do universalismo como princípio constitutivo da tradição política da esquerda. Seu horizonte valorativo é construído por meio do diálogo com a filosofia iluminista, a história das ideias e os debates contemporâneos sobre identidade e reconhecimento, produzindo uma leitura crítica do movimento *woke* e das correntes teóricas que, em sua avaliação, deslocaram a esquerda de seus fundamentos históricos. Nesse percurso, a autora reacentua conceitos como identidade, identitarismo e *woke*, atribuindo-lhes novos acentos valorativos a partir de uma perspectiva universalista e filosófica, ao mesmo tempo em que constrói um enunciado orientado para responder tanto aos defensores das políticas identitárias quanto aos leitores preocupados com os rumos da esquerda contemporânea.

A comparação entre os resultados das análises de Barros (2024) e Neiman (2024) revela que, embora ambos se inscrevam no cronotopo acadêmico e tomem como objeto de reflexão os debates contemporâneos sobre identidade e identitarismo, seus enunciados são organizados por horizontes valorativos distintos e produzem diferentes reacentuações dos mesmos signos ideológicos. Essas aproximações e divergências serão sistematizadas na seção seguinte, na qual os resultados produzidos pela análise dialógica serão organizados de forma comparativa e discutidos em diálogo com o referencial teórico adotado. Busca-se, assim,

compreender como diferentes posições axiológicas, produzidas no interior da esfera acadêmica, participam da disputa pelos sentidos de identidade, identitarismo e *woke* na contemporaneidade.

5.3 SISTEMATIZAÇÃO E DISCUSSÃO DOS DADOS

A análise dialógica das obras *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024) permitiu identificar os horizontes valorativos que orientam cada enunciado, os processos de reacentuação dos conceitos de identidade, identitarismo e *woke* no cronotopo acadêmico, bem como a orientação para a resposta construída por cada autor. Nesta seção, esses resultados são sistematizados e discutidos no diálogo com o referencial teórico adotado, buscando compreender como ambos os enunciados participam da disputa contemporânea pelos sentidos desses signos ideológicos. O Quadro 1, abaixo, apresenta a sistematização da análise realizada na seção 5.1.

Quadro 1 – Sistematização da análise de *O que é identitarismo?* (Barros, 2024)

Categoria de análise	**Identidade**	**Identitarismo**
Horizonte valorativo (orientação para o já-dito)	Compreendida como processo inacabado de identificação, constituído pela **linguagem e pela alteridade**. Fundamenta-se na psicanálise (Freud e Lacan), na teoria crítica e no pensamento anticolonial.	Resultado da captura neoliberal das identidades sociais. Dialoga criticamente com discursos da esquerda tradicional, da extrema direita e do liberalismo.
Reacentuação no cronotopo acadêmico	Reacentuada como uma "ilusão subjetivamente necessária", recusando perspectivas essencialistas ou biologizantes. Inserida na crítica da economia política e da constituição do sujeito.	Reacentuado como forma de gestão neoliberal das diferenças, distinguindo-o das lutas sociais por reconhecimento.
Orientação para a resposta	Busca convencer leitores de que as identidades são históricas e relacionais, não essências fixas. Responde às interpretações biologizantes e liberais da identidade.	Dirige-se à esquerda, aos movimentos sociais e ao público interessado no debate político, antecipando críticas de conservadores e da esquerda tradicional.

Fonte: Elaborado pela autora (2026).

A sistematização da análise de Barros evidencia que seu enunciado é organizado pela articulação entre a crítica da economia política, a psicanálise e o pensamento anticolonial. Seu horizonte valorativo compreende a identidade como

uma construção histórica e relacional e interpreta o identitarismo como um fenômeno produzido pela racionalidade neoliberal, que captura lutas emancipatórias e as converte em formas de gestão das diferenças. No cronotopo acadêmico, esses conceitos são reacentuados por meio do diálogo com Freud, Lacan, Fanon, Mbembe e outros autores, conferindo-lhes um estatuto analítico que ultrapassa o uso corrente do termo no debate público. A partir da análise realizada, observo que a orientação para a resposta evidencia que o autor dirige seu enunciado principalmente à esquerda, aos movimentos sociais e à academia, antecipando críticas tanto da esquerda tradicional quanto de setores conservadores.

Quadro 2 – Sistematização da análise de *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024)

Categoria de análise	**Identidade**	**Identitarismo**	**Woke**
Horizonte valorativo (orientação para o já-dito)	A identidade constitui apenas uma entre as múltiplas dimensões do sujeito, não devendo organizar a política. Fundamenta-se no universalismo iluminista e na filosofia moral.	Associado ao abandono do universalismo e à centralidade das identidades particulares na política.	Compreendido como movimento oriundo da tradição progressista, mas influenciado por correntes teóricas que rejeitam os pressupostos do Iluminismo.
Reacentuação no cronotopo acadêmico	Reacentuada como dimensão plural da experiência humana, recusando sua centralidade política exclusiva.	O termo é progressivamente substituído pela noção de "tribalismo", enfatizando o fechamento identitário e a fragmentação política.	Reacentuado como objeto de crítica filosófica. O problema não reside na luta contra as injustiças, mas na matriz teórica que enfraqueceria seus objetivos emancipatórios.
Orientação para a resposta	Procura convencer leitores de que identidades particulares devem ser articuladas a princípios universais de justiça.	Responde aos defensores das políticas identitárias, sustentando que o universalismo continua sendo condição para a emancipação política.	Dirige-se principalmente à esquerda contemporânea, tanto a tradicional quanto a “corrompida pela cultura *woke*”.

Fonte: Elaborado pela autora (2026).

Na obra de Neiman (2024), por sua vez, observa-se um horizonte valorativo fundamentado na tradição iluminista e na filosofia moral. A autora reacentua os conceitos de identidade, identitarismo e *woke* a partir da defesa do universalismo, compreendendo que a centralidade conferida às identidades particulares contribui

para a fragmentação da ação política. Seu enunciado situa-se igualmente no cronotopo acadêmico, ainda que a autora o apresente como um ensaio filosófico destinado ao público amplo. O diálogo com o Iluminismo, assim como a crítica dirigida às correntes contemporâneas que denomina genericamente de "Teoria", insere sua obra na arena intelectual em que se disputam os sentidos da esquerda, da emancipação e da justiça social. Sua orientação para a resposta dirige-se principalmente aos setores progressistas, buscando persuadi-los de que a recuperação do universalismo constitui condição para a reconstrução do projeto histórico da esquerda. É uma chamada à luta política.

Quadro 3 – Comparação entre Barros (2024) e Neiman (2024)

ategoria	**Douglas Barros**	**Susan Neiman**
Horizonte valorativo	Fundamentado na psicanálise, na crítica da economia política e no pensamento anticolonial. O signo central é o identitarismo como produto da racionalidade neoliberal.	Fundamentado no Iluminismo, na filosofia moral e na tradição universalista da esquerda. Os signos centrais são universalismo, identidade, tribalização e woke.
Identidade	Processo histórico, relacional e inacabado de identificação.	Uma entre diversas dimensões constitutivas do sujeito; sua centralidade política é relativizada em favor do universalismo.
Identitarismo	Forma de gestão neoliberal das identidades sociais que captura lutas emancipatórias e fragmenta a política.	Expressão do abandono do universalismo; aproxima-se da noção de tribalismo e da política baseada em pertencimentos particulares.
Woke	O termo não ocupa posição central na obra. O foco recai sobre o identitarismo como fenômeno político do capitalismo contemporâneo.	É interpretado como um movimento de origem emancipatória cujos pressupostos teóricos enfraquecem seus próprios objetivos políticos.
Reacentuação no cronotopo acadêmico	Reinterpreta identidade e identitarismo por meio da crítica da economia política, da psicanálise e da teoria crítica, conferindo-lhes estatuto de categorias analíticas.	Reinterpreta identidade, identitarismo e woke à luz da tradição iluminista, da filosofia política e da história das ideias, defendendo a recuperação do universalismo.
Orientação para a resposta	Interpela movimentos sociais, esquerda radical, esquerda tradicional, academia e público interessado, antecipando críticas conservadoras e progressistas.	Dirige-se principalmente à esquerda contemporânea, à academia e aos leitores progressistas, antecipando críticas dos movimentos *woke* e da esquerda tradicional.

Fonte: Elaborado pela autora (2026).

A comparação entre os resultados evidencia que ambos os autores respondem ao mesmo contexto histórico, mas o fazem a partir de posições axiológicas distintas. Sob a perspectiva da Análise Dialógica do Discurso, isso confirma o princípio bakhtiniano de que os signos ideológicos são sempre mutáveis e constituem objeto de permanente disputa de sentidos. Identidade, identitarismo e *woke* não possuem significados estáveis; ao contrário, cada autor lhes atribui novos acentos valorativos conforme o horizonte ideológico em que seu enunciado é produzido.

Essa diferença manifesta-se, sobretudo, na forma como cada obra compreende o identitarismo. Barros (2024) desloca o conceito para o interior da crítica ao capitalismo neoliberal, interpretando-o como resultado da captura das identidades pelas formas contemporâneas de gestão da vida social. Já Neiman (2024) desloca o debate para a tradição filosófica do Iluminismo, compreendendo o identitarismo como expressão do abandono do universalismo e da fragmentação da ação política. Embora percorram caminhos distintos, ambos reconhecem que a política identitária, quando desvinculada de um projeto coletivo de transformação social, perde sua potência emancipatória.

A perspectiva axiológica que eu adoto nesta pesquisa aproxima-se da concepção formulada por Barros (2024) ao reconhecer que o identitarismo constitui um fenômeno social efetivamente existente. Não se trata da simples afirmação das identidades ou das lutas por reconhecimento, mas da dissociação dessas identidades de suas raízes histórico-materiais e dos sistemas estruturais de exploração e opressão que lhes dão origem. Quando raça, gênero e sexualidade são reduzidos à representação simbólica ou à valorização individual de determinados marcadores identitários, suas lutas tornam-se mais suscetíveis à apropriação pela racionalidade neoliberal, que transforma diferenças em nichos de mercado, estratégias de gestão e formas de administração da diversidade.

Entretanto, os resultados também permitem reconhecer a pertinência da crítica formulada por Neiman (2024) à fragmentação política produzida pelo abandono de princípios universalistas. A defesa de um horizonte universal de justiça não implica o apagamento das diferenças, mas a construção de um projeto político capaz de articular distintas experiências de opressão em torno de objetivos comuns. O universalismo, nessa perspectiva, não representa a negação das identidades, mas a possibilidade de construir solidariedades que ultrapassem pertencimentos particulares sem ignorar as desigualdades concretas existentes na sociedade.

Todavia, a própria análise demonstra que esse universalismo somente pode realizar seu potencial emancipatório quando reconhece que as identidades não são produzidas abstratamente, mas constituídas em relações históricas de poder. Racismo, misoginia e transfobia continuam produzindo mortes, exclusão social e desigualdades materiais. Por essa razão, a defesa de princípios universais de igualdade deve caminhar conjuntamente com políticas públicas voltadas ao enfrentamento dessas formas específicas de violência, bem como com transformações nos discursos e nas representações sociais que historicamente legitimaram a marginalização desses grupos. Silenciar ou deslegitimar os debates sobre raça, gênero e sexualidade não fortalece o universalismo; ao contrário, contribui para a manutenção das estruturas que impedem sua efetivação.

Da mesma forma, a pesquisa indica que os movimentos antirracistas, feministas e LGBTQIA+ preservam seu caráter emancipatório quando mantêm sua vinculação com a crítica às estruturas econômicas responsáveis pela reprodução das desigualdades sociais. A separação entre reconhecimento das identidades e crítica ao capitalismo favorece a incorporação dessas pautas pela racionalidade neoliberal, reduzindo demandas coletivas de transformação social a mecanismos de inclusão limitada no próprio sistema que produz tais desigualdades. Nesse aspecto, a leitura proposta por Barros (2024) é extremamente relevante ao demonstrar que o capitalismo não apenas convive com determinadas formas de reconhecimento identitário, mas é capaz de incorporá-las como parte de sua própria dinâmica de reprodução.

A partir da Análise Dialógica do Discurso, concluo que os enunciados de Barros (2024) e Neiman (2024) não constituem respostas mutuamente excludentes, mas diferentes posicionamentos axiológicos diante de um mesmo problema histórico. O diálogo estabelecido entre essas obras permite compreender que a superação do identitarismo exige tanto a preservação de um horizonte universal de emancipação quanto o reconhecimento de que as opressões raciais, de gênero e de sexualidade possuem existência material e histórica. Assim, a construção de um projeto político efetivamente emancipatório depende da articulação entre o reconhecimento das identidades historicamente marginalizadas e o enfrentamento das estruturas capitalistas que reproduzem essas desigualdades. É nessa articulação que eu situo, como pesquisadora, minha própria posição axiológica, compreendendo que identidade, universalismo e crítica ao capitalismo não constituem dimensões

incompatíveis, mas elementos complementares de um mesmo projeto de emancipação humana.

A interpretação desenvolvida nesta pesquisa também permite ampliar a discussão a partir do conceito bakhtiniano de alteridade. Conforme o diálogo de Freitas (2013) com a teoria bakhtiniana, a identidade não constitui uma essência interior nem uma categoria acabada, mas é produzida na relação com o outro, no encontro entre diferentes consciências e na permanente responsividade dos sujeitos. O eu somente se constitui porque existe um outro que o excede e lhe confere acabamento. Nessa perspectiva, a identidade configura-se como um signo ideológico, pois seus sentidos são socialmente produzidos, disputados e reacentuados em diferentes cronotopos (Volóchinov, 2018). Assim, tanto as identidades quanto o próprio conceito de identitarismo não podem ser compreendidos como categorias naturais, mas como signos ideológicos permanentemente atravessados pelas relações sociais, econômicas e políticas.

Essa compreensão aproxima-se da concepção de identidade cultural desenvolvida por Hall (2003; 2016), para quem as identidades são processos históricos de identificação e não essências fixas ou universais. Entretanto, na nossa leitura de Hall (2016) sobre o racismo como bem comercial, observamos que o consumo da identidade não se inicia nos anos 70, ou no tempo mais próximo. No cronotopo do imperialismo inglês sobre a África do Sul, observamos as identidades brancas e masculinas sendo mobilizadas nos comerciais de sabão e de carne. Esse movimento dialoga diretamente com a noção de identitarismo desenvolvida por Barros (2024). Compreendo que o identitarismo constitui uma forma específica dessa captura capitalista das identidades, na qual a crítica aos sistemas estruturais de opressão é progressivamente substituída pela valorização individualizada das diferenças, pela representatividade desvinculada da transformação material das condições de existência e pela incorporação das pautas identitárias à lógica do mercado. Na compreensão de Barros (2024), o identitarismo foi criado pelo europeu colonizador. No capitalismo contemporâneo, essa lógica não desaparece; ela é reacentuada por meio do consumo das identidades, da produção de nichos de mercado e da mercantilização da diversidade, o que é também relacionado ao cronotopo da Revolução Tecnológica.

Essa dinâmica também pode ser compreendida no diálogo com a colonialidade do poder de Quijano (2005). Para o autor, a classificação racial da

população mundial constitui um dos fundamentos da organização do capitalismo moderno. A colonialidade não representa apenas um legado histórico do colonialismo, mas uma lógica que continua estruturando as relações de trabalho, de conhecimento e de poder na contemporaneidade. Desse modo, as identidades racializadas e generificadas não ocupam posições marginais por características culturais próprias, mas porque são produzidas historicamente pelas formas de organização do capitalismo colonial. Nessa direção, Lugones (2008) demonstra que gênero e raça foram constituídos conjuntamente pelo processo colonial, razão pela qual um feminismo comprometido com a emancipação humana precisa assumir um caráter decolonial e anticapitalista. Essa perspectiva é aprofundada por Curiel (2020), ao defender que o feminismo decolonial não deve restringir-se ao reconhecimento das diferenças identitárias nem à ampliação da representatividade institucional, mas promover uma crítica estrutural às relações de poder produzidas pela colonialidade, pelo racismo e pelo patriarcado. Para a autora, a transformação social exige a desnaturalização dessas categorias e a construção de um projeto político coletivo voltado à superação das formas históricas de dominação, e não apenas à inclusão de sujeitos historicamente excluídos nas estruturas já existentes. Sob essa perspectiva, a luta feminista não diz respeito apenas às mulheres, mas à sociedade como um todo, pois questiona relações estruturais de dominação que organizam a produção da vida social. Assim, as lutas contra as opressões de raça e gênero somente preservam seu potencial emancipatório quando articuladas à crítica do capitalismo.

Essa reflexão também pode ser aprofundada a partir da reacentuação do conceito de massa marginal realizada por Gonzalez (2020). Partindo da formulação de José Nun (1969), que compreende a massa marginal como o contingente populacional tornado estruturalmente excedente para o processo de acumulação capitalista, Gonzalez (2020) demonstra que, na realidade latino-americana e, particularmente, brasileira, essa marginalidade não pode ser compreendida apenas em termos econômicos. Ao incorporar as categorias de raça e gênero à análise, a autora evidencia que mulheres negras, populações negras, indígenas e outros grupos historicamente subalternizados ocupam de forma desproporcional os espaços de maior precarização, exclusão e violência social. Nessa perspectiva, a massa marginal não constitui uma categoria abstrata do capitalismo, mas uma realidade produzida pela articulação entre exploração econômica, racismo estrutural, patriarcado e colonialidade do poder. Essa leitura dialoga diretamente com Quijano (2005), ao

evidenciar que a classificação racial permanece organizando a divisão internacional e nacional do trabalho, e com Lugones (2008) e Curiel (2020), ao demonstrar que as opressões de raça, gênero e sexualidade não podem ser dissociadas das estruturas materiais de dominação. Assim, compreende-se que as identidades historicamente marginalizadas não são mais vulneráveis ao capitalismo por características inerentes aos sujeitos, mas porque ocupam posições socialmente produzidas por um sistema que articula exploração econômica e hierarquização colonial. Desse modo, a luta antirracista, feminista e LGBTQIA+ somente preserva seu potencial emancipatório quando permanece vinculada à crítica dessas estruturas, recusando tanto a invisibilização das diferenças quanto sua captura pela lógica neoliberal do reconhecimento despolitizado.

Nesse sentido, compreendo que a crítica ao identitarismo não pode significar o silenciamento das lutas antirracistas, feministas e LGBTQIA+. Ao contrário, tais movimentos continuam sendo fundamentais para denunciar as formas específicas pelas quais o capitalismo produz e distribui a violência social. Entretanto, seu potencial emancipatório depende da manutenção do vínculo entre reconhecimento das identidades e crítica das estruturas materiais de exploração. Quando essa articulação é rompida, as identidades tornam-se suscetíveis à captura pela racionalidade neoliberal, convertendo-se em objetos de consumo e formas de inclusão limitada no interior do próprio sistema que produz as desigualdades. Em contrapartida, quando articuladas à crítica do capitalismo, essas lutas recuperam sua dimensão coletiva e universal, aproximando-se daquilo que Neiman (2024) identifica como um projeto comum de emancipação e daquilo que Barros (2024) denomina política real. Nessa perspectiva, universalismo e reconhecimento não constituem categorias antagônicas; antes, complementam-se na construção de um horizonte político em que a emancipação de grupos historicamente marginalizados representa uma condição para a emancipação da sociedade como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo compreender como os conceitos de identidade, identitarismo e *woke* são construídos e reacentuados no cronotopo acadêmico contemporâneo, tomando como corpus as obras *O que é identitarismo?* (Barros, 2024) e *A esquerda não é woke* (Neiman, 2024). Parti da hipótese de que esses signos ideológicos se encontram no centro de uma intensa disputa de sentidos na esfera acadêmica e política contemporânea, sendo mobilizados por diferentes tradições teóricas para responder aos desafios colocados pelas transformações do capitalismo. Busquei, ao longo da investigação, identificar os horizontes valorativos que organizam cada enunciado, os processos de reacentuação dos conceitos centrais e a orientação para a resposta construída pelos autores, evidenciando como tais obras participam da cadeia ininterrupta do diálogo social.

Para isso, adotei como fundamento teórico-metodológico a Análise Dialógica do Discurso, formulada por autoras brasileiras (Brait, 2006; Rohling, 2014; Amorim, 2006; Amorim, 2004) a partir da filosofia da linguagem do Círculo de Bakhtin — perspectiva que me permitiu compreender os livros analisados não como textos autônomos ou neutros, mas como enunciados produzidos em um determinado cronotopo, constituídos pela interação entre diferentes vozes sociais, discursos anteriores e respostas antecipadas. Os conceitos de signo ideológico, horizonte valorativo, reacentuação, alteridade, dialogismo e cronotopo se mostraram particularmente produtivos para compreender que identidade, identitarismo e *woke* não possuem significados estáveis, mas são permanentemente reconstruídos nas disputas discursivas da contemporaneidade.

A discussão teórica desenvolvida nos capítulos iniciais evidenciou que a identidade constitui um fenômeno histórico, cultural e discursivo, cuja compreensão ultrapassa concepções essencialistas ou biologizantes. Em diálogo com Hall (2003; 2016), compreendi a identidade cultural como um processo de identificação permanentemente aberto, produzido pelas relações sociais e pelos deslocamentos históricos, e a perspectiva bakhtiniana contribuiu para aprofundar essa compreensão ao demonstrar que toda identidade se constitui na relação com a alteridade e se materializa por meio de signos ideológicos socialmente produzidos. A identidade, portanto, não pode ser concebida como essência individual, mas como construção histórica, dialógica e axiologicamente orientada.

As contribuições de Quijano (2005), Lugones (2008), Curiel (2020) e Gonzalez (2020) ampliaram essa compreensão ao evidenciar que as identidades contemporâneas são atravessadas pela colonialidade do poder, pelo racismo estrutural, pelo patriarcado e pela lógica capitalista. A colonialidade se mostrou elemento constitutivo da produção das diferenças sociais, enquanto o feminismo decolonial evidenciou que gênero, raça, classe e sexualidade não constituem categorias independentes, mas dimensões articuladas da organização histórica do capitalismo moderno. A reacentuação do conceito de massa marginal realizada por Gonzalez (2020) revelou, ainda, que a marginalização econômica não pode ser dissociada das relações raciais e de gênero, o que me permite compreender que determinados grupos sociais experimentam de forma mais intensa os efeitos da exploração capitalista justamente por ocuparem posições historicamente produzidas pela colonialidade.

No que diz respeito à obra de Barros (2024), identifiquei um horizonte valorativo organizado pela crítica da economia política, pela psicanálise e pelo pensamento anticolonial. O autor reacentua o conceito de identitarismo ao compreendê-lo como uma forma contemporânea de captura neoliberal das identidades sociais, distinguindo-o das lutas históricas por reconhecimento e emancipação, e sua análise demonstra que o capitalismo contemporâneo não elimina as diferenças, mas as reorganiza como mecanismos de gestão da diversidade, neutralizando parte do potencial transformador dos movimentos sociais quando suas pautas se desvinculam das estruturas materiais que produzem as desigualdades.

Já a obra de Neiman (2024) revelou um horizonte valorativo fundamentado na tradição iluminista e na defesa do universalismo. A autora interpreta o identitarismo e o movimento *woke* como manifestações da fragmentação política da esquerda contemporânea e da substituição de princípios universais de justiça por pertencimentos particulares e, ainda que parta de pressupostos distintos daqueles mobilizados por Barros (2024), sua obra também expressa preocupação com a perda de um projeto coletivo de emancipação. Ambos os autores reacentuam, assim, os mesmos signos ideológicos, mas o fazem a partir de tradições intelectuais diferentes, produzindo sentidos distintos para identidade, identitarismo e *woke*.

A comparação entre os dois enunciados confirma que a disputa em torno desses conceitos não se limita ao plano terminológico, mas corresponde à disputa entre diferentes projetos políticos e epistemológicos. Sob a perspectiva da Análise

Dialógica do Discurso, essa constatação reafirma que os signos ideológicos são espaços privilegiados de confronto entre valores sociais: identidade, identitarismo e *woke* emergem como conceitos em permanente processo de reacentuação, recebendo novos acentos valorativos conforme os cronotopos em que circulam e os interlocutores a quem se dirigem.

Sustento, a partir da discussão dos dados, que o identitarismo constitui um fenômeno social efetivamente existente, caracterizado pela dissociação das identidades de suas raízes histórico-materiais e dos sistemas estruturais de exploração e opressão. A crítica ao identitarismo, nessa perspectiva, não representa uma crítica às lutas antirracistas, feministas ou LGBTQIA+, mas à captura neoliberal dessas lutas quando são reduzidas à representação simbólica, ao consumo das identidades ou à inclusão limitada em estruturas que permanecem produzindo desigualdades. Compreendi, em diálogo com Hall (2003; 2016), que o capitalismo contemporâneo mercantiliza as identidades da mesma forma que, no cronotopo do imperialismo e da Era Vitoriana, produziu classificações culturais destinadas à manutenção da ordem colonial: o consumo da diversidade, a valorização mercadológica das diferenças e a fragmentação das pautas sociais são expressões contemporâneas desse mesmo processo histórico.

Reconheço, ao mesmo tempo, a pertinência da defesa do universalismo formulada por Neiman (2024), compreendendo que a construção de um horizonte comum de emancipação permanece indispensável para a transformação social. Esse universalismo, no entanto, só realiza seu potencial emancipatório quando incorpora o reconhecimento das desigualdades produzidas pela colonialidade, pelo racismo, pelo patriarcado e pela cisheteronormatividade: não há universalidade concreta sem políticas públicas capazes de enfrentar essas formas específicas de violência, sem mudanças nos discursos que legitimam a exclusão e sem transformações nas representações sociais que continuam naturalizando a morte e a marginalização de determinados grupos. Silenciar os debates sobre identidade em nome de uma universalidade abstrata significa, a meu ver, perpetuar as condições históricas que impedem sua efetivação.

Concluo, dessa forma, que as lutas antirracistas, feministas e LGBTQIA+ preservam seu potencial emancipatório quando permanecem articuladas à crítica das estruturas capitalistas que organizam a produção das desigualdades sociais. A emancipação não pode ser reduzida ao reconhecimento identitário nem tampouco à

redistribuição econômica isoladamente; ao contrário, exige a articulação entre reconhecimento, redistribuição e transformação estrutural das relações de poder. Proponho, nesse sentido, compreender identidade, universalismo e crítica ao capitalismo como dimensões complementares de um mesmo projeto emancipatório — posição que não elimina as tensões observadas entre Barros (2024) e Neiman (2024), mas as compreende como vozes distintas de um diálogo ainda em curso. Afinal, na perspectiva bakhtiniana, nenhum enunciado encerra definitivamente o sentido dos signos ideológicos; também esta dissertação constitui apenas mais um elo nessa cadeia dialógica, oferecendo uma nova reacentuação dos conceitos de identidade, identitarismo e *woke*, aberta a respostas, a deslocamentos e às novas interpretações que inevitavelmente serão produzidas em outros cronotopos e por outros horizontes valorativos.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Paula Gunn. **The sacred hoop**: recovering the feminine in American Indian traditions. Boston: Beacon Press, 1992.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**: nota sobre aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. 3. ed. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1980.

AMORIM, Marilia. **O pesquisador e seu outro**: Bakhtin nas ciências humanas. São Paulo: Musa Editora, 2004.

AMORIM, M. Cronotopo e exotopia. *In*: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin:** outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006. p. 95-110.

BATISTA, Maria Thaís de Oliveira *et al*. A construção da identidade cultural por meio da linguagem. **Discursividades**, v. 15, n. 2, p. 1-15, abr. 2024. e-1522415. Disponível em: https://revista.uepb.edu.br/REDISC/es/article/view/3138. Acesso em: 29 out. 2026.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética da Criação Verbal**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução direta do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Teoria do romance I**: a estilística. Tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. Organização de Serguei Botcharov e Vadim Kójinov. São Paulo: Editora 34, 2015.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Teoria do romance II**: as formas do tempo e do cronotopo. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. Organização de Serguei Botcharov e Vadim Kójinov. São Paulo: Editora 34, 2018.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017a.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **O Freudismo**. São Paulo: Perspectiva, 2017b.

BARROS, Douglas. **O que é identitarismo?** São Paulo: Boi Tempo, 2024.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Currículo do Sistema de Currículos Lattes**. Brasília: CNPq, 2025b. Disponível em: http://lattes.cnpq.br/3096579555934934. Acesso em: 29 out. 2026.

BARROS, Douglas. **“O que é identitarismo?”, um ano depois**. Blog da Boitempo, 19 dez. 2025b. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2025/12/19/o-que-e-identitarismo-um-ano-depois/. Acesso em: 14 jul. 2026.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

BRAIT, Beth. Análise e teoria do discurso. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006. p. 9-31.

COLETIVO COMBAHEE RIVER. Manifesto do Coletivo Combahee River. Traduzido por Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes. **PLURAL**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019. Disponível em: https://revistas.usp.br/plural/pt_BR/article/view/159864. Acesso em: 29 out. 2026.

CURIEL, Ochy. Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA. [Entrevista cedida a] Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva e Ângela Figueiredo. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 3, n. 4, p. 106-120, out./dez. 2017. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/index. Acesso em: 29 out. 2026.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar, 2020a. p. 124-145.

CURIEL, Ochy. Ochy Curiel e o Feminismo Decolonial. [Entrevista cedida a] Ana Paula Procópio da Silva, Magali da Silva Almeida e Renata Gonçalves. **Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 46, p. 269-277, 2020. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/52020/34475. Acesso em: 29 out. 2020b.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristhian. **A nova razão de mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Guilherme Soares. **A importância de resistir**: vamos fazer Palmares de novo? CartaCapital, blog Guia Negro, 28 jan. 2020. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/guia-negro/a-importancia-de-resistir-vamos-fazer-palmares-de-novo/. Acesso em: 30 out. 2026.

DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville ou Diálogo entre A e B. *In*: DIDEROT, Denis (1713-1784). **Textos escolhidos**. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo**: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. Identidade e alteridade em Bakhtin. In: PAULA, Luciane; STAFUZZA, Grenissa (orgs.). **Círculo de Bakhtin**: pensamento interacional. Campinas: Mercado de Letras, 2013. p. 183-199.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. *In*: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos [e-book]. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 20-38.

GREENBERG, Julie. Legal aspects of gender assignment. **The Endocrinologist**, v. 13, n. 3, p. 277–282, jun. 2003. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=459810. Acesso em: 29 out. 2026.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Revista Contemporânea**, v. 2, n. 2, p. 337-362, jul./dez. 2012. Disponível em: https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86. Acesso em: 29 out. 2026.

HAIDER, Asad. **Armadilha da Identidade**: raça e classe nos dias de hoje. Tradução: Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2018.

HALL, Stuart. Significação, representação e ideologia: Althusser e os debates pós-estruturalistas. *In*: HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 162-198.

HALL, Staurt. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

LOPES, Flávio Renato de Aguiar. Iluminismo ou Iluminismos?. **Revista Vernáculo**, Curitiba, v. 1, n. 27, p. 133-145. sem. 2011. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/31092. Acesso em: 29 out. 2026.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 52-83.

MARIN, Pedro. **Douglas Rodrigues Barros: "Não tivemos democracia racial, tivemos democracia racista"**. Revista Opera, 24 set. 2019. Disponível em: https://revistaopera.operamundi.uol.com.br/2019/09/24/douglas-rodrigues-barros-nao-tivemos-democracia-racial-tivemos-democracia-racista/. Acesso em: 14 jul. 2026.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievich. **O método formal nos estudos literários**: introdução crítica a uma poética sociológica. Tradução de Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2012.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **Banco Mundial**: quase metade da população global vive abaixo da linha da pobreza. Brasília, DF, 17 out. 2018. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/81337-banco-mundial-quase-metade-da-popula%C3%A7%C3%A3o-global-vive-abaixo-da-linha-da-pobreza. Acesso em: 26 jul. 2026.

NEIMAN, Susan. **A esquerda não é woke**. Tradução: Rodrigo Coppe Caldeira. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2024.

NEIMAN, Susan. **Susan Neiman** [Website oficial]. [s.d.]. Disponível em: https://www.susan-neiman.com/. Acesso em: 14 jul. 2026.

NEIMAN, Susan. **„Es überwiegt die Notwendigkeit, Aufmerksamkeit auf Gaza zu lenken“**. [Entrevista concedida a] Sonja Zekri. *Süddeutsche Zeitung*, 9 jun. 2025. Disponível em: https://www.susan-neiman.com/wp-content/uploads/2025/06/20250609_SN_SZ.de_.pdf. Acesso em: 14 jul. 2026.

LISSARDY, Gerardo. **'A esquerda e o woke são absolutamente opostos'**. BBC News Brasil, 17 jan. 2025. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/articles/c9d55qp3xg6o. Acesso em: 14 jul. 2026.

NUN, José. O futuro do emprego e a tese da massa marginal. **Novos Estudos**, n. 56, p. 43-62, mar. 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In:* **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

OLIVEIRA, Maria Bernadete Fernandes de. Cultura e alteridade em diálogo no Círculo de Bakhtin e nos Estudos Culturais. *In*: ENCONTRO DE ESTUDOS BAKHTINIANOS, 2., 2013, São Carlos. **Anais** [...] São Carlos: Pedro & João Editores, 2013. p. 106-110.

PACHECO, Cláudio Gonçalves. **Cultura Woke**: origem, fontes teórico-filosóficas e seu viés gnóstico. Belém: RFB, 2024.

PAULA, Danielle Bezerra de. O cronotopo e as práticas de linguagem. In: ENCONTRO DE ESTUDOS BAKHTINIANOS, 2., 2013, São Carlos. **Anais** [...] São Carlos: Pedro & João Editores, 2013. p. 157-160.

RISÉRIO, Antonio. **Identitarismo**. São Paulo: LVM Editora, 2024. E-book.

SILVA, Heriton Vinícios Serrão; COCA, Adriana Pierre. Poder pastoral, discurso e subjetivação: reflexões acerca da intolerância sobre LGBTs no Brasil. **Emancipação**, Ponta Grossa, v. 25, p. 1-15, 2025. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/es/article/view/23849. Acesso em: 29 out. 2026.

ROHLING, Nívea. As bases epistêmicas da análise dialógica do discurso na pesquisa qualitativa em linguística aplicada. *In*: CONGRESSO IBERO-AMERICANO EM INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA, 3., 2014, Badajoz. **Atas [...]**: investigação qualitativa em ciências sociais. Badajoz: CIAIQ, 2014. v. 3, p. 26-30.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 2002.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **Sem o reconhecimento das desigualdades e das minorias não se constrói uma democracia plena**. [Entrevista cedida a] Sophia Vieira. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH/USP, São Paulo, 5 jul. 2025. Disponível em: https://www.fflch.usp.br/175338. Acesso em: 20 jul. 2026.

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem**: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 3. ed. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2018.

VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. Organização, tradução, ensaio introdutório e notas de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019.

WYNTER, Sylvia. Nenhum Humano Envolvido: carta aberta a colegas. *In:* BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella; ARIAS, André (orgs). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo; São Paulo: N-1 edições, 2021. p. 71-104.