

**VLADIMIR
SAFATLE**

**A
ESQUERDA
QUE NÃO
TEME
DIZER
SEU NOME**

UM NOVO LIVRO

TRECHO ANTECIPADO PARA DIVULGAÇÃO. VENDA PROIBIDA.

 **Planeta**

**VLADIMIR
SAFATLE**

**A
ESQUERDA
QUE NÃO
TEME
DIZER
SEU NOME**

UM NOVO LIVRO

Planeta



TRECHO ANTECIPADO PARA DIVULGAÇÃO. VENDA PROIBIDA.

Copyright © Vladimir Safatle, 2025
Copyright © Editora Planeta do Brasil, 2025
Todos os direitos reservados.

Preparação: Cássia da Rosa e Oliveira
Revisão: Lígia Alves e Fernanda Guerriero Antunes
Diagramação: Negrito Produção Editorial
Capa: Fábio Oliveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Safatle, Vladimir

A esquerda que não teme dizer seu nome / Vladimir Safatle. – São Paulo :
Planeta do Brasil, 2025.
112 p.

ISBN 978-85-422-3659-0

1. Filosofia política – Brasil 2. Direta e esquerda (Ciência política) I. Título

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia política



Ao escolher este livro, você está apoiando o
manejo responsável das florestas do mundo

2025
Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA PLANETA DO BRASIL LTDA.
Rua Bela Cintra, 986, 4º andar – Consolação
São Paulo-SP – CEP 01415-002
www.planetadelivros.com.br
faleconosco@editoraplaneta.com.br

SUMÁRIO

Introdução 11

Igualdade 29

Soberania popular 57

Do tempo das ideias 85

Conclusão 107

IGUALDADE

“Os lobos andam sempre em matilha...”

GILLES DELEUZE

Talvez a posição mais decisiva do pensamento de esquerda seja a *defesa radical do igualitarismo*. Juntamente com a soberania popular, ela fornece sua pulsação fundamental. Ou seja, se alguém te perguntar: “O que é ser de esquerda?”, diga: “É defender a igualdade radical e a soberania popular”. Isso é o inegociável para nós.

A igualdade é o fundamento de uma sociedade justa. Seu sentido não está vinculado a alguma forma de imposição de homogeneidade, como se não fosse possível, em uma sociedade igualitária, o reconhecimento efetivo da diferença. Na verdade, podemos dizer exatamente o contrário, a saber, que só em uma sociedade radicalmente igualitária diferenças e singularidades são possíveis. Pois, nesse contexto, “igualdade” significa ausência de hierarquia, ausência de sujeição. Quando a hierarquia impera, uma vez que ela impõe níveis de valores, as diferenças só podem ser vividas

como desigualdades. O que é diferente do que está acima é necessariamente menos valorizado. Nesse sentido, ser diferente em uma sociedade hierarquizada significa ser desigual, ser mais vulnerável, não ser conforme o que se espera para ser reconhecido.

Essa crítica à hierarquia não significa necessariamente o desconhecimento da existência de relações sociais baseadas em autoridade e poder. Significa simplesmente que tais relações podem circular em várias direções, que elas não se cristalizam, sendo continuamente reversíveis e dinâmicas. Ou seja, em uma sociedade desprovida de hierarquia, as relações de poder não se transformam em relações de dominação.

Poder e dominação não são necessariamente a mesma coisa, embora se sobreponham com frequência. Poder é a capacidade de exercer sua própria potência de ação e engajar outros nesse processo. É compreender que essa potência de ação não é individual, mas sim expressão do desdobramento de relações sociais, passadas e atuais, das quais faço parte. Por isso, a ação que daí deriva não é uma imposição, e sim um encontro. Todo encontro é uma relação de poder, pois permite a circulação de dinâmicas de ação e transformação através de um engajamento coletivo que ressoa dimensões inconscientes de nossas motivações para agir. Dominação, por sua vez, é a sujeição da vontade de um ou mais indivíduos à vontade de outro. Por isso, ela só pode se exercer como mando e vigilância. Pois uma vontade individual só se exerce pela força ou pela promessa de participação em ordens futuras.

Ou seja, em uma sociedade radicalmente igualitária, as diferenças não são destruídas por hierarquias, o poder

circula e não se cristaliza em pontos específicos. E as diferenças não são destruídas, porque uma sociedade igualitária as reconhece todas. Essa é sua real dinâmica. Devemos falar em “dinâmica” nesse contexto porque reconhecimento não é simples reconhecimento. Reconhecer algo ou alguém não significa simplesmente tomar nota de sua existência. Reconhecer é mudar estruturalmente quem reconhece, pois, ao reconhecer um outro que até então eu não reconhecia, algo de meu mundo se modifica, sou afetado por aquilo que até então me era inexistente, uma mutação estrutural do campo da experiência ocorre. Meu mundo muda, pois agora há mais sujeitos, mais corpos, mais sensibilidades. Por isso, sociedades igualitárias estão em contínua mutação.

Essas colocações iniciais servem para lembrar como a desigualdade é não apenas um problema de ordem socioeconômica, mas um bloqueio estrutural na realização de uma sociedade emancipada. Ela não é um problema dentre outros, mas o problema central quando a questão é compreender os déficits normativos de uma sociedade e as limitações em sua potencialidade de criação e coesão. Alguns tentam fazer uma contraposição entre *igualdade* e *liberdade*, como se o crescimento de uma implicasse a limitação da outra. No entanto, a igualdade é a verdadeira liberdade. Ela é a única liberdade que merece esse nome. Na verdade, a igualdade é apenas um outro nome possível para liberdade, o seu nome próprio e correto. Só uma sociedade radicalmente igualitária é livre. As outras chamam de igualdade o que é, na verdade, a naturalização de exclusões de toda ordem, como a falácia de que, se alguém está em uma posição precária e vulnerável, é porque não teve suficiente ambição e trabalho.

Por isso, é correto dizer que simplesmente não existe “liberdade individual”. De todas as criações espúrias do liberalismo, essa é a mais desprovida de sentido. Ninguém pode ser livre em uma sociedade não livre. Não é possível ser livre individualmente. Desde o início, estou em relação com outros. Se esses outros não são livres, então estou dentro de uma rede de relações de sujeição e não há como eu estar imune a ela. Essa rede constituirá dimensões fundamentais de meu ser.

Por exemplo, um senhor de escravos não é livre, pois ele cada vez mais se parece com a condição do escravo que ele degrada. Por depender do escravo para viver e para produzir, no fundo, ele deseja como um escravo, pois precisa de um para realizar seus desejos. Ele se brutaliza como um escravo, pois precisa de um para existir. Tudo o que ele pode ser é apenas um “senhor de escravos”, alguém que simplesmente repete uma posição social já previamente definida e que será somente isto: a repetição morta de uma posição social. Mesmo sendo senhor de escravos, é ninguém, só o exemplar intercambiável de uma ordem social. Não tem singularidade nem afecção, pois nenhum contato com o outro o transforma. Por outro lado, para desejar, para produzir, para ser, precisa degradar o outro. Ele precisa da degradação; ela é seu ser.

Se qualquer outra pessoa vive em uma sociedade escravista e naturaliza essa situação, sua pretensa liberdade é baseada no esquecimento, na indiferença e no apagamento de como sua autonomia só existe porque outros foram degradados à condição de escravos. Um exercício da liberdade que se baseia na dominação do outro ou na indiferença em

relação à sujeição do outro só pode produzir o inverso do que a liberdade efetivamente produz. Mesmo se eu não estiver de acordo com essa sociedade, se eu nada fizer contra ela, vivendo a minha vida como se fosse alguém livre individualmente, eu a fortaleço pelo meu silêncio, eu a alimento pela minha condescendência, eu permito que ela me constitua. Isso vale para toda sociedade em que a opressão reina, ou seja, para sociedades como a nossa.

É importante entender isso de uma vez por todas: liberdade não é um predicado que aplicamos a pessoas e indivíduos. Liberdade é um predicado que aplicamos a sociedades, a corpos sociais. Só uma sociedade pode ser livre. E, enquanto ela não for livre, todos os seus membros serão oprimidos, de uma forma ou outra, e terão que lidar com essa consciência que corrói cada um e cada uma de nós de forma implacável. Nem eu nem você somos livres, e nós dois precisamos, cada um de sua forma, lidar com a não-liberdade que nos corrói e limita.

Linguagem, desejo e trabalho

Mas, se nos perguntarmos sobre os campos de efetivação de uma política da igualdade, teremos que começar por lembrar que nossas formas de vida conhecem três dimensões fundamentais de interação social: a linguagem, o desejo e o trabalho. Isso significa que estabelecemos relações ao falarmos com outros seres, desejarmos outros seres e trabalharmos conjuntamente. Nesse sentido, uma sociedade igualitária é aquela capaz de submeter tanto trabalho quanto desejo e

linguagem ao princípio de igualdade. Nossas lutas não podem operar em apenas um desses eixos – precisam mobilizar os três *ao mesmo tempo*. São como três círculos ligados entre si em um nó borromeano: se um dos círculos se desfaz, os outros dois se soltam. Da mesma forma, se um dos três eixos não é submetido às mesmas exigências de igualdade, toda a luta se transforma em um esforço para preservar formas específicas de desigualdade e opressão, ainda que sob novas configurações. Tudo, então, se desfaz. Gostaria de enfatizar que esse talvez seja um dos maiores desafios da política de nosso tempo: submeter, simultaneamente, linguagem, desejo e trabalho ao princípio de igualdade. Um dos principais problemas enfrentados pela esquerda atualmente é a incapacidade de realizar essa operação.

Vejamos cada ponto. Submeter a linguagem ao princípio de igualdade significa reconhecer que nossas formas de saberes e descrição de mundo conhecem várias linguagens que trazem historicidades distintas. Todas elas devem circular em uma complexificação cada vez maior de nossa visão de mundo. Nossas sociedades não conhecem apenas uma, mas múltiplas linguagens. Não me refiro, por exemplo, aos falantes de português saberem falar também outras línguas. Refiro-me ao fato das nossas sociedades serem constituídas por várias experiências sociais simbolicamente estruturadas, que portam modos de saberes, de tecnologia, de argumentação e instituições próprias. Um país como o Brasil, por exemplo, foi constituído silenciando várias dessas linguagens para impor uma que deveria ser a expressão da racionalidade, do desenvolvimento e do progresso,

enquanto todas as demais seriam degradadas à condição de “arcaísmos” e “regressões”.

Esse é um dos problemas fundamentais de uma sociedade capitalista: ela conhece apenas uma linguagem, pois submete tudo à mesma escala de valor e de contabilidade. Ela não pode, por exemplo, ver uma árvore ao mesmo tempo como um espaço de memória ancestral, um processo de enriquecimento da sensibilidade, uma coisa autônoma em relação à vontade humana, com a qual ela estabelece múltiplas relações de metabolismo, e uma fonte de satisfação de necessidades. Acima de qualquer coisa, uma árvore é um objeto produtor de valor a ser preservado caso produza mais valor do que o investido para conservá-la ou a ser cortada caso a terra que ela ocupa produza ainda mais valor se colocado em seu lugar pasto ou soja. Em nossa sociedade, a árvore é apenas um signo da linguagem das mercadorias. Mas, como dizia Guimarães Rosa, um léxico só não basta.

Por sua vez, uma sociedade igualitária no campo do desejo é aquela que permite a circulação da multiplicidade de corpos desejantes, com seus arranjos singulares de desejos, suas formas singulares de se conectar a outros corpos e estabelecer vínculos. Trata-se de uma sociedade descontrolada, que provoca curto-circuito nas disciplinas, questiona continuamente suas distinções entre normalidade e patologia, saúde e doença, e desconhece lugares naturais. Logo, nela, os nomes e as designações são continuamente embaralhados. E, como “César é senhor da gramática” – como disse uma vez Carl Schmitt, um jurista nazista que sabia algo sobre o verdadeiro funcionamento do poder –, quem controla os nomes

controla as possibilidades de experiência e de criação. Afinal, “os limites da linguagem são os limites do meu mundo”.¹

Sujeitos foram ensinados a se submeterem a princípios de autocontrole que lhes permitiriam melhor desempenhar papéis sociais, reproduzir injunções morais, ter disposição para o trabalho e a produção. Admitir que corpos seguem circuitos de afetos singulares e se constroem a partir dessas pulsações equivale a solapar tais princípios de hierarquia, pois corpos desejan-tes estão em questionamento contínuo dos ideais sociais que nos foram legados, que vimos circulando nos aparatos de pedagogia e entretenimento que nos formam, ocupando nosso “tempo livre”.

Por fim, uma sociedade igualitária no campo do trabalho é aquela na qual quem trabalha decide. Os aparelhos de produção são então geridos por quem trabalha neles. Isso tem um nome muito importante para a esquerda: “autogestão da classe trabalhadora”. Faz parte da desonestidade profunda das sociedades capitalistas criar essas figuras de detentores de capital que aparecem como grandes aventureiros, pessoas destemidas que tiram as sociedades da letargia e contagiam a todos com seus sonhos e inteligência. No entanto, nessas sociedades, os que realmente produzem parecem não ter rosto, nunca são ouvidos, nada decidem. Pois é como se eles fossem apenas um corpo com músculos, sem cérebro, sem sistema nervoso. Como se trabalho manual e trabalho intelectual devessem estar separados para que os pretensos

1 Wittgenstein, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5.6.

detentores do trabalho intelectual tivessem seu direito natural de mando.

Contudo, como disse Graco Babeuf em plena discussão durante a Revolução Francesa, a “distinção por mérito” não passa de uma “loucura assassina”,² já que as produções do gênio e da indústria do presente são, na verdade, uma compensação às invenções e genialidades precedentes das quais os inventores atuais se aproveitaram na vida social. Quem cria hoje depende da massa de criação e de trabalhos anteriores, anônimos ou nomeados. Ele está apenas a devolver aquilo que recebeu e que foi fruto de um imenso trabalho coletivo.

Essa é a questão mais intocada de nossas sociedades capitalistas. No entanto, ela é uma das chaves fundamentais para a luta pela igualdade radical. Trata-se da luta por reconhecer a igualdade das inteligências no trabalho. Sociedades que criam dispositivos de autogestão da classe trabalhadora ou de participação conjugada da classe trabalhadora no processo de gestão de empresas, corporações e espaços de produção têm melhores condições para realizar administrações voltadas ao interesse coletivo e ao enriquecimento comum. Podemos lembrar, nesse contexto, de um exemplo do estado de São Paulo. A partir de 2003, a fábrica de reservatórios e tonéis plásticos Flaskô, sediada no município de Sumaré, passou à autogestão da classe trabalhadora. Nesse período, ela viu sua produção aumentar, o tempo de trabalho diminuir e os salários subirem. Pois a visão do processo produtivo própria a quem está efetivamente vinculado

2 Babeuf, Gracchus. *Écrits*. Paris: Messidor, 1988, p. 328.

à produção é mais racional e menos onerosa. Exemplos dessa natureza demonstram que incentivos à autogestão (como a isenção de impostos a empresas que passem para esse modo de administração) e à gestão participativa (como leis que obriguem corporações a terem ao menos 30% de seus conselhos diretivos compostos por representantes das trabalhadoras e trabalhadores) teriam impacto relevante na estrutura da desigualdade econômica. Eles demonstram como ninguém precisa de um CEO.

Da mesma forma, uma sociedade igualitária no campo do trabalho não admite diferenças salariais brutais. No Brasil, o salário mais alto dentro de uma mesma empresa pode ser até 120 vezes maior do que o mais baixo, sem considerar bonificações e outros rendimentos. Mas há mesmo algum trabalho que seja 120 vezes mais importante e valioso que outro? Imagine, por exemplo, que os profissionais da limpeza parem de trabalhar. Quanto tempo será possível viver e continuar a trabalhar se eles e elas cruzarem os braços? Quanto dependemos dessas pessoas? E, se assim for, por que eles e elas são tão abertamente degradados? Uma sociedade que naturaliza diferenças dessa natureza está dizendo a quem ganha menos: “Você é indigno, pois seu trabalho não vale nada”. No entanto, não há trabalho algum que valha 120 vezes mais do que outro.

Poderíamos lutar pelo estabelecimento de salários máximos e de limitações radicais da diferença entre remunerações. Há quem tentará contra-argumentar dizendo que essas limitações produziriam desmotivação e quebra de iniciativa. Mas o problema da realidade é que ela existe e nem sempre está disposta a seguir nossos preconceitos. Entre os vinte

países com maior índice de inovação estão a Islândia, Noruega, Suécia e Dinamarca, onde a diferença entre o menor e o maior salário em empresas muitas vezes não ultrapassava a proporção de um para quatro.³ Ou seja, não há nenhuma relação direta entre diferença salarial e iniciativa profissional. Garantido um salário digno, as motivações passam por outras dimensões.

Costuma-se dizer que uma das maiores astúcias do diabo é nos convencer de que ele não existe. Uma das maiores astúcias do discurso conservador é nos convencer, diante de dados como esse, de que luta de classe é um delírio de esquerdista centenário. Mesmo que vejamos um processo brutal de concentração de renda completamente institucionalizado, mesmo que vejamos a tendência de espoliação dos recursos por camadas mais ricas da população, deve haver um complô dos incompetentes contra aqueles que bravamente venceram na vida graças apenas a seu entusiasmo e sua capacidade visionária. Por isso, talvez devêssemos meditar sobre esta afirmação de Warren Buffett, um dos maiores bilionários do mundo: “É verdade que há uma guerra de classes, mas é a minha classe que está fazendo a guerra e ganhando”.⁴

3 Ver Índice Global de Inovação 2023: Dutta, Soumitra; Lanvin, Bruno; León, Lorena Rivera; Wunsch-Vincent, Sacha (eds.). *Global Innovation Index 2023: Innovation in the face of uncertainty*. Genebra: World Intellectual Property Organization (WIPO), 2023.

4 Stein, Ben. In Class Warfare, Guess Which Class Is Winning. *The New York Times*, Nova York, 26 nov. 2006. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2006/11/26/business/yourmoney/26every.html>. Acesso em: 10 out. 2023. (tradução minha)

No entanto, um problema central do que atualmente chamamos de “esquerda” é que, embora ela seja sensível às desigualdades nos campos do desejo e da linguagem, suas proposições de luta contra a desigualdade no trabalho são simplesmente inócuas. A razão é que o capitalismo aceita muito mais facilmente criar comitês de diversidade em empresas do que colocar a classe trabalhadora para gerir, para decidir turnos de trabalho e socializar meios de produção. Há níveis de permeabilidade a lutas sociais, e devemos levar em conta o que a experiência concreta nos mostra.

Nesse ponto, eu gostaria de adiantar uma tese geral deste livro: a ausência de ações robustas de governos ditos de esquerda pela igualdade no trabalho vem de um desconhecimento sobre a natureza das lutas nesta etapa do capitalismo. Estamos em um momento de aumento exponencial da violência estatal direta, da explicitação da lógica de guerra civil que marca o capitalismo e seus processos de concentração. Há cada vez menos margem de negociação e de conciliação porque os resultados que o capitalismo oferece às populações – suas promessas de felicidade e crescimento – são cada vez menores. Não haverá negociação dentro dos limites da democracia liberal. O que vimos até hoje foi apenas uma ilusão passageira. O problema é que nossas lideranças de esquerda foram formadas para negociar dentro dessas margens institucionais das democracias liberais, não para imporem dinâmicas insurrecionais contra elas. Hoje, quem faz as massas sonharem com insurreições é a extrema direita. A primeira condição para retomarmos a força política é que esse mundo invertido acabe.

Quanto mais rico, mais rico; quanto mais pobre, mais pobre

Coloco as coisas nesses termos porque não haverá nenhuma mudança no horizonte das relações de trabalho e concentração de riqueza sem pressões insurrecionais. Estamos em um processo de concentração que se acelerou nas últimas décadas. Em 2000, o 1% mais rico da população brasileira detinha 44,2% da riqueza nacional. Em 2010, esse número caiu para 40,5%, mas em 2023 subiu novamente para 48,5%. Ou seja, ao final, regredimos. Em comparação, nos Estados Unidos, que não são nenhum paraíso de igualdade, o 1% mais rico da população detinha, em 2020, “apenas” 35% da riqueza nacional.⁵ Para se ter uma ideia concreta do significado desses dados, segundo o Mapa da Desigualdade, em Alto de Pinheiros, bairro rico de São Paulo, a expectativa de vida média é atualmente de 80,9 anos. Em Guaianazes, bairro pobre da mesma cidade, ela é de 58,3 anos. Fica claro que a sociedade brasileira, por preservar atavicamente seus níveis de desigualdade, decidiu de forma soberana quem pode ter uma vida longa e quem deve morrer rápido.

Agora, vamos juntar esse número ao resultado de um estudo feito por dois economistas italianos: Guglielmo Barone e Sauro Mocetti. Divulgado em 2016, o estudo revela que os sobrenomes das pessoas ricas em Florença são, em larga

5 UBS. *Global Wealth Report 2023*. Zurique: UBS, 2023. Disponível em: <https://www.ubs.com/global/pt/wealthmanagement/latamaccess/wealth-planning/articles/global-wealth-report-2023.html#:~:text=O%20mais%20recente%20relat%C3%B3rio%20Global,de%20USD%20%2C4%20trilh%C3%B5es>. Acesso em: 10 out. 2023.

medida, os mesmos há quase quinhentos anos, desde 1427 até 2011.⁶ O que esse estudo nos lembra? Que a lógica de concentração é um elemento natural e constitutivo do capitalismo. Ele só é limitado quando as lutas operárias paralisam a produção, bloqueiam estradas, quebram máquinas, lutam por outra forma de organizar o trabalho. Ou seja, há algo que podemos chamar de *núcleo feudal do capitalismo*. Para além de toda a sua conversa sobre mérito, há a preservação de privilégios feudais, pois, como disse anteriormente, o capital é uma classe que preserva seus rendimentos de geração em geração, que defende o “mérito” de ter nascido na “família certa” e herdado as redes de contato, de alianças e distinções que garantem um lugar na coluna social.

Essa dinâmica se acelerou a partir do início dos anos 1980, quando o impulso fornecido pelos modelos neoliberais implementados na Europa e nos Estados Unidos por Margaret Thatcher e Ronald Reagan levou a economia mundial a um desenvolvimento financeiro exponencial nos países centrais, enquanto deixava de lado as expectativas daquilo que ainda chamávamos nos anos 1960 de “sociedade do bem-estar social”. Se, por um lado, “o capital conheceu durante esse período oportunidades múltiplas de investimento oferecendo taxas de lucros geralmente mais elevadas que em épocas anteriores”,⁷ por outro, a flexibilização do trabalho, o desenvolvimento tecnológico e o declínio das

6 Baroni, Guglielmo; Mocetti, Sauro. Intergenerational mobility in the very long run: Florence 1427-2011. *Temi di Discussione (Working Papers)*, Roma: Istituto Nazionale di Statistica, n. 1060, 21 abr. 2016.

7 Boltanski, Luc. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999, p. 19.

políticas estatais de proteção provocaram uma situação potencialmente explosiva. Apenas um exemplo: enquanto o PIB norte-americano por habitante cresceu 36% entre 1973 e 1995, o salário por hora trabalhada de não executivos (que constitui a maioria dos empregos) caiu em 14%. No ano 2000, o salário real de não executivos nos Estados Unidos retornou ao que era cinquenta anos antes.⁸

Isso demonstra algo muito claro que indiquei anteriormente. O capitalismo é outro nome que damos para uma verdadeira guerra civil contra populações pobres. Sem a força das lutas operárias organizadas, ele se vê livre para impor níveis de concentração e acumulação que só são aceitos em meio a violência social e psíquica. Ele repete, assim, a todo momento, a história de seu começo. História chamada por Marx de “acumulação primitiva”. Lembremos de uma frase fundamental sua sobre como o capitalismo se consolidou:

O movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é o único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si-mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. E a história dessa expropriação

8 Ver Thurow, Lester. *Les fractures du capitalisme*. Paris: Village Mondial, 1997, p. 57.

está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo.⁹

A relação capitalista pressupõe a separação entre trabalhadores e seus meios de produção, inclusive a terra. Assim, ela os separa das garantias de sua própria existência. Foi assim que apareceu historicamente o trabalho assalariado. Para que você não tivesse nada mais a não ser sua força de trabalho, a ser trocada por um salário que não garante vida digna alguma, populações precisaram ser expulsas de suas terras, submetidas ao endividamento crônico; as corporações de artesãos, destruídas; outras populações, colonizadas. Tudo à base da violência direta ou da escravidão. Principalmente, essas relações precisaram ser perpetuadas através do medo da pobreza, da degradação, da morte social. Marx parte do exemplo fornecido pela formação do capitalismo inglês, mas essa história se repetiu no mundo inteiro.

Marx não idealiza as relações de dominação direta e pessoal da época feudal. Mas ele sabe como a dominação impessoal e abstrata do trabalho assalariado, a perda dos vínculos de produção e a perda da autonomia relativa no território produzem algo ainda mais brutal. Produzem uma subjetividade marcada pela alienação, pelo medo e pela melancolia de quem perdeu seu lugar, de quem vê o mundo no qual trabalha como algo absolutamente estranho que nenhum discurso da “empresa como grande família” seria

9 Marx, Karl. *O capital – livro I: Crítica da Economia Política – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle, Celso Naoto Kashiura Jr. e Márcio Bilharinho. São Paulo: Boitempo, p. 789.

capaz de apagar. Por isso, essas colocações de Marx são profundamente atuais. Elas indicam as causas do sofrimento social de alienação que marcou e continua a marcar nossa existência no interior do capitalismo.

Os “vendedores de si mesmos” que vagavam pelas estradas, expulsos de suas terras, sem instrumentos de trabalho, sendo obrigados a trabalhar por salários miseráveis e em condições degradantes, agora se chamam “empreendedores de si”.¹⁰ Tais empreendedores nada têm – nem garantias trabalhistas, nem meios de produção, nem instrumentos, apenas seu tempo bruto de trabalho, tempo que nunca parece suficiente, pois eles sempre se encontram endividados. Uma sociedade rica é aquela na qual eu preciso trabalhar pouco para garantir minha sobrevivência social, não uma sociedade como a nossa, na qual se trabalha doze horas por dia e continua-se endividado.

Lembremos ainda que esse processo de acumulação primitiva do capitalismo exige não apenas a espoliação do trabalho pago, mas o uso do trabalho gratuito, seja como trabalho realizado por populações escravizadas, seja como trabalho não remunerado resultante da sujeição patriarcal das mulheres. Sem o uso não pago do trabalho doméstico, não computado nos custos de produção, não haveria acumulação de capital como a conhecemos. E lembro que o trabalho escravo existe até hoje: em fazendas, na construção civil, na indústria têxtil. Nada do que Marx uma vez descreveu passou. Apenas ganhou novas formas.

10 Ver Safatle, Vladimir; Dunker, Christian; Silva Júnior, Nelson. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

O chamado “problema do identitarismo”

Mas as discussões sobre igualdade hoje se confrontam ainda com outro tipo de problema, produzido pelo que alguns preferem chamar de “lutas identitárias”. Ser contra essas lutas ou a favor delas é o que mobiliza atualmente boa parte dos debates que atravessam a constelação progressista. Mas, de todos os problemas que a esquerda atual enfrenta, esse talvez seja o mais malposto, o mais mal articulado. E, quando se articula mal um problema, nunca é possível encontrar uma boa solução. Por isso, provavelmente a melhor coisa seja desconstituí-lo. Um pouco de dialética nunca fez mal a ninguém.

Talvez fosse então o caso de dizer que há e não há um problema chamado “identitarismo”. “Não há” porque ele não estabelece um horizonte específico de problemas políticos. Antes, o que chamamos de “identitarismo” é um risco que acomete toda e qualquer luta política, não apenas lutas em que raça e gênero sejam os eixos fundamentais. Por exemplo, podemos ter lutas nacionalistas identitárias, lutas religiosas identitárias, até mesmo lutas proletárias identitárias. É possível que lutas de classe se tornem identitárias, o que nos lembra que a distinção não é necessariamente entre classe, de um lado, e raça e gênero, de outro. Degradar a classe a um marcador identitário, por exemplo, é algo que ocorre todas as vezes que não a compreendemos mais como um operador político de luta sempre em ampliação, mas como um determinador prévio de identidade atributiva. Assim, alguém de classe média baixa poderá não ser visto como da mesma classe que alguém da classe baixa; alguém

que mora na área menos degradada da periferia não será da mesma classe de alguém que mora em uma favela; e assim vai, até o embotamento final do potencial de luta. Ou seja, temos degradações identitárias todas as vezes que as lutas sociais são feitas a partir da solidariedade exclusiva com “os que são como nós” (sendo que é sempre possível excluir um pouco mais os que são “como nós” de acordo com a conveniência do momento), e não com “todos os que queiram lutar conosco, independentemente de onde tenham vindo e que história tenham”. Elas deixam, assim, de ser capazes de ampliar a experiência de justiça em um escopo genérico e se tornam lutas que, ao final, se tornarão lutas pela preservação de fronteiras, marcadores de defesa, traços supostos de identidade coletiva sempre revistos a partir do interesse do momento.

Tal degradação identitária ocorreu muitas vezes porque populações oprimidas e violentadas podem criar vínculos a partir da partilha do trauma coletivo de forma tal que a experiência do trauma não se torne uma sensibilidade geral a toda e qualquer forma de opressão, mas uma autorização para a autodefesa de toda e qualquer forma. A partilha do trauma se torna assim elemento constituinte de uma identidade defensiva, bélica e sempre ameaçada. Conhecemos atualmente casos exemplares nesse sentido, e lembraria aqui do destino do Estado de Israel e sua política genocida contra os palestinos, caso no qual o Estado se torna o gestor do trauma social, com as consequências explosivas que conhecemos. Elas nos lembram o tipo de catástrofe que a identidade pode produzir em política. E todos os que acreditam que a identidade deve ser um operador central da política

deveriam meditar com atenção e vagar sobre o genocídio em Gaza.

No entanto, “há”, sim, um problema atualmente designado por alguns como “identitarismo”, que indica questões fundamentais para as lutas por igualdade radical. Atualmente, muitos se referem a “identitarismo” simplesmente para desqualificar lutas que questionam práticas seculares de exclusão naturalizadas sob as vestes de discursos universalistas. Assim, na perspectiva desses críticos, as lutas ligadas a movimentos feministas, negros, LGBTQIA+ seriam em larga medida “identitárias” porque visariam, na verdade, criar uma nova geografia estanque de lugares de poder. Lugares esses indexados por identidades específicas. No entanto, vários sujeitos organicamente vinculados a essas lutas lembrariam que até para o não cristão vale o dito do Evangelho: “Tira primeiro a trave do teu olho, e então poderás ver com clareza para tirar o cisco do olho de teu irmão”.¹¹ Ou seja, antes de acusar qualquer um de regressão identitária, seria o caso de começar por se perguntar sobre o identitarismo naturalizado pela hegemonia de uma história violenta de conquistas e sujeição operada, majoritariamente, por brancos europeus.¹²

Esse ponto deve ser levado em conta. Não se trata de dizer que a naturalização de identidades e suas fronteiras é o horizonte efetivo das lutas que nos atravessam, mas que falar em qualquer experiência de universalidade concreta

11 Mateus 7:5.

12 Desenvolvi isso de forma mais sistemática no tópico “identidade” de Safatle, Vladimir. *Alfabeto das colisões: filosofia prática em modo crônico*. São Paulo: Ubu, 2024.

está interdito até que o foco mais forte de identidade seja deposto, e esse foco encontra-se normalmente do lado dos que atacam certas lutas sociais por serem “identitárias”. Seria o caso de lembrar que o universalismo nunca até agora existiu, a não ser de maneira frágil e intermitente no interior de processos revolucionários como a Revolução Haitiana, a Comuna de Paris, os primeiros anos da Revolução Russa. Horizontes esses que não são aqueles normalmente reivindicados pelos que se apresentam como defensores dos “universalismos” de nossas instituições atuais contra os pretensos identitários. Nesse sentido, podemos mesmo dizer que as ditas “lutas identitárias” são, na verdade, universalistas, pois clamam que o universalismo concreto ainda não existe e, para existir, falsas universalidades devem ser depositadas. Elas deveriam ser entendidas dessa forma, e nos lembram que a naturalização de marcadores de violência contra raça, gênero, religião, orientação sexual, sujeição colonial, impede qualquer advento de um universalismo real. Quem fala atualmente em nome de um universal supostamente realizado ou em vias de se realizar no interior de nossa estrutura institucional mente. Essa é uma lição elementar, e muito me admira que pretensos arautos do universalismo se esqueçam dela.

Mas, por outro lado, é fato que a esquerda muitas vezes se serviu dessas lutas hoje chamadas de “identitárias” para esconder de si mesma sua impotência – ou seja, é necessário dar ainda outra volta no parafuso para entender melhor o problema. A própria esquerda aprendeu, nesses últimos tempos, a usar as pautas ditas identitárias para esconder de si mesma que não tem mais nada a oferecer de

transformação efetiva. Assim, empurra essas pautas para serem veículos de dinâmicas de integração a uma sociedade completamente desintegrada, de reconhecimento em uma sociedade que não é capaz de assegurar nada mais que o aprofundamento de dinâmicas de espoliação e sofrimento social. A tendência de vários dos movimentos sociais que sustentam essas pautas é, atualmente e em larga medida, serem sócios do poder de estado, fiadores de governos para os quais eles não representam mais um sistema necessário de pressões externas.

Nesse momento, as lutas “identitárias” se tornam pautas desesperadas por integração. É como se devêssemos aceitar que rupturas na ordem capitalista estão fora de discussão, que a luta pela realização concreta de macroestruturas de proteção não será mais o horizonte e que agora a luta é por criar um capitalismo mais humano, mais diverso, com representantes de setores vulneráveis em comitês de diversidade de grandes empresas, em publicidade de automóveis vendidos por ativistas, em espaços de celebração da cultura (ou de cultura da celebração) e em capas da *Forbes*. Não, isso não é uma vitória. É uma capitulação.

Assim, em um horizonte de máxima desintegração social, é possível que grupos procurem se organizar para criar a ilusão de que há uma ascensão social viável dentro de nosso modelo. Setores da população atendidos por políticas públicas ligadas a raça e gênero podem começar a crer que há espaço de integração, mesmo que tais políticas, por não mudarem estruturas de produção e dinâmicas de concentração, tendam, a médio e longo prazo, a beneficiar apenas uma pequena parcela desses grupos, o que criará nova sequência de

problemas e frustrações, como vemos na África do Sul com sua classe dirigente negra e sua imensa parcela da população negra estacionada em condições de pobreza para sempre.¹³

E, como se não bastasse, há de se lembrar que trabalhadores e trabalhadoras não atendidos diretamente por tais políticas públicas irão experimentar um aumento significativo de sua vulnerabilidade real diante de um cenário de desagregação capitalista global. Eles tenderão a exigir garantias de que não serão esquecidos no interior das novas configurações de proteção social. Mas a esquerda atual tem dificuldade orgânica em escutar isso. A verdade é que tais garantias não são visíveis. Antes, a esquerda prefere culpabilizar tais trabalhadores e trabalhadoras com o estigma de ressentidos que perdem privilégios, mesmo se tratando de trabalhadores empobrecidos e vulneráveis.

Quando fiz campanha, em 2022, para o Congresso Nacional, chamou a atenção uma colocação de um motorista de Uber em um de nossos trabalhos de *focus group* sobre o comportamento de eleitores de extrema direita. Questionado sobre a razão de suas escolhas, ele dissera: “Sabe por que não voto na esquerda? Porque sou homem, branco, hétero, trabalho doze horas por dia, não tenho seguro de nada – se adoecer ou meu carro quebrar, vou ter que me virar sozinho –, e vocês falam comigo só como se eu fosse um opressor”. Poderíamos ver nisso alguma forma de racionalização de sentimentos profundos de ressentimento. Ou poderíamos ver em colocações dessa natureza a expressão da consciência

13 Ver Oliveira, Francisco (et al.). *Hegemonia às avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010.

da incapacidade real da esquerda atual de apresentar ações robustas e críveis para problemas de precarização e vulnerabilidade social que englobem todos. A extrema direita tem uma resposta coerente para esses problemas: “Deixem cada um por si e tirem governos que atrapalham com regulações e ‘privilégios’”. Essa é uma resposta falsa, mas coerente. Contudo, por sua vez, as correntes progressistas não têm respostas que realizem efetivamente o que prometem.

E queria ainda salientar outro ponto, pressuposto nessa fala. Laços políticos devem sempre ter um protocolo de perdão e redenção. Esse é um elemento fundamental para sua unidade e capacidade de ampliação. Pessoas que erraram, agiram mal, participaram de rituais de opressão, por mais abomináveis que tenham sido, quando exprimem arrependimento real devem ter seu arrependimento reconhecido. O perdão deve poder circular quando ele é invocado por quem se perdeu em suas ações. A força emancipatória do laço político não está em seu punitivismo cada vez mais ampliado e sem saída, mas em sua capacidade de redimir pessoas, de dar a elas as condições e a escuta para que sejam diferentes do que foram até agora. Falamos muito da força das igrejas evangélicas. Bem, um dos segredos dessa força está exatamente aí. Mesmo os que cometeram crimes terríveis podem se arrepender e encontrar lugar na comunidade da fé, viver uma “nova vida”. A comunidade não os expulsa. Se a política quiser vencer a religião, ela deve ser capaz de fazer uma operação semelhante. Não se deve tirar das pessoas a possibilidade de um segundo começo, fazendo-as para sempre marcadas por seus tropeços. Não se deve tirar delas a possibilidade do esquecimento social dos erros. Pois, em uma

realidade de opressão estrutural, inexistente quem não possa ser legitimamente acusado. Isso nada tem a ver com, como se diz hoje, “passar pano”, mas com dar valor social à palavra de arrependimento, permitir que ela circule, que seja escutada e reconhecida.

A equação da indiferença

Terminaria este capítulo insistindo no fato de uma esquerda que não teme dizer seu nome procurar sustentar a bandeira da igualdade radical e do universalismo por vir. Voltemos à estratégia de deslocar o eixo do político para uma dinâmica de afirmação das diferenças e de grupos socialmente minorizados. Essa era uma forma de *universalizar direitos* para grupos marginalizados (negros, comunidade LGBTQIA+, imigrantes etc.). Mas a questão central aqui era *a constituição de uma universalidade verdadeiramente existente na vida social*, não o reconhecimento de que a sociedade é composta de grupos distintos fortemente organizados do ponto de vista identitário. *A política descentra os sujeitos de suas identidades fixas*, abrindo-os para um campo produtivo de indeterminação e metamorfose.¹⁴ Identidades podem ter uma função provisória importante por permitirem a consolidação de vínculos a partir de experiências partilhadas de violência e trauma social. Não faz sentido fazer uma crítica abstrata

14 Sobre o conceito de “experiência produtiva de indeterminação”, ver Safatle, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

e genérica da identidade. No entanto, a partilha do trauma deve ser o impulso para exigir uma universalidade por vir baseada na capacidade de sermos afetados por quem não partilha nossa história, nem se parece conosco, mas faz parte de uma concepção de sociedade que não se limita a fronteiras de comunidades, estados e nações. O que tem acontecido muitas vezes é outra coisa: passar do trauma ao medo de voltarmos a ser objeto das mesmas violências. E, onde o medo impera, não há liberdade alguma.

O capitalismo criou um sistema de conexão geral. Meu destino depende tanto dos chips criados no Vale do Silício quanto dos trabalhadores que fazem roupas em Bangladesh. E não só: ele depende também das árvores derrubadas no Pará, dos rios envenenados pela mineração em Minas Gerais e na Austrália. Nossa sociedade não é apenas uma sociedade global de humanos, ela é um sistema global de relação entre humanos e não humanos. Mas essa sociedade global não consegue ainda existir como força política porque estamos submetidos a uma lógica geral da identidade como modelo privilegiado de defesa. Lutar por uma sociedade como sistema global de relações significa aceitar que há um universalismo por vir que será indiferente às diferenças porque as aceitará e será igualitário por entender que tal aceitação só poderá efetivamente ocorrer lá onde as relações de hierarquia e dominação nos campos da linguagem, do desejo e do trabalho forem depostas.

Inclusive, uma sociedade igualitária não pode existir quando as coisas e os não humanos existem apenas sob a lógica da propriedade. Liberar os humanos da noção de propriedade é uma tarefa só completada quando liberarmos

também as coisas e os não humanos da condição de propriedade. Costuma-se dizer que o que é de ninguém se degrada, ninguém cuida. Na verdade, a história mostrou o contrário: o que é de ninguém se preserva, é objeto de cuidado coletivo. As florestas amazônicas não foram propriedade durante séculos e se preservaram, foram cuidadas como jardins sem grades. Foi apenas quando elas começaram a ser vistas como propriedades sujeitas à extração do valor que foram destruídas. Isso deveria nos dizer algo a respeito da força do comum, do impróprio, da capacidade de se relacionar com o que não é meu e que não porta a imagem do seu pretendo proprietário.

