

Efeito-sociedade deimofágica

Effect of a deimophagic society

Rick Afonso-Rocha

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Brasil
rarochoa@uesc.br

Resumen: Análisis del efecto-sociedad deimofágica como fantasía capitalista de producción del pánico. Deimofágica es el efecto-sociedad que produce el pánico como fundamento de la autoridad, buscando movilizar, con miedo al/del otro, la esperanza - de los producidos como amenazados - en el Estado burgués y en el capitalismo, ya que el Estado está estructuralmente subordinado a la esfera del valor, a la sociedad mercantil. La producción del pánico, a través del manejo de la tríada miedo-esperanza-terror, garantiza la reproducción de las condiciones de producción del capitalismo. La gestión del otro como enemigo sublima los efectos de la explotación capitalista sobre los cuerpos, convirtiendo el sólido aparato de extracción de plusvalía en un imperceptible engranaje económico gaseoso: el funcionamiento naturalizado del mercado. Es en este sentido que el (cis)sexismo, el racismo y el nacionalismo, por ejemplo, son constitutivos de la cadena exploratoria del modo de producción capitalista, cuya determinación sobre los siempre-sujetos es borrada por su modo de representación.

Palabras clave: Modo de producción capitalista; sociedad del miedo; pánico moral; biopolítica; necropolíticas; enemigos políticos.

Abstract: I analyze the effect of a deimophagic society as a capitalist panic-producing fantasy. Deimophagic is the effect of society that produces panic as the foundation of authority, aiming to mobilize, out of fear of the other, the hope - of those produced as threatened - in the bourgeois State and in capitalism, since the State is structurally subordinated to the sphere of value, to the mercantile society. The production of panic, through the management of the fear-hope-terror triad, guarantees the reproduction of the production conditions of capitalism. The management of the other as an enemy sublimate the effects of capitalist exploitation on bodies, transforming the solid apparatus for extracting surplus value into an imperceptible gaseous economic engine: the naturalized functioning of the market. It is in this sense that (cis) sexism, racism and nationalism, for example, are constitutive of the exploratory chain of the capitalist mode of production whose determination over the ever-subjects is obliterated by their mode of representation.

Keywords: capitalist mode of production; fear society; moral panic; biopolitics; necropolitics; political enemies.

Fecha de recepción: 15/12/2021. Fecha de aceptación: 12/06/2022.

Brasileira, bicha, nordestina, branca, contra-CIS-identificada: doutoranda e Mestre em Letras, pela Universidade Estadual de Santa Cruz (PPGL/UESC). Bacharela em direito (UESC) e advogada (OAB/BA). Bolsista FAPESB. Integrante do grupo de pesquisa O Espaço Biográfico no Horizonte da Literatura Homoerótica (GPBIOH), do Núcleo de Estudos Queer e Decoloniais da UFRPE (NuQueer) e do Grupo de Pesquisa Estudos Literários Contemporâneos: Fontes da Literatura de Jornal da UEFS.

1. Efeito-sociedade

As pessoas gostam da ideia de que o amor faz o mundo girar... não faz. Você não tranca as portas à noite porque ama o próximo, você trava com aço reforçado porque tem medo do próximo. O medo é ordem. O medo é controle. O medo é segurança. O medo é ficção. [...] O medo é o produto da imaginação. É inventado na mente. A mente pode sonhar e pensar em qualquer coisa. Você ama o medo. Você ama o horror. Você paga por um par de óculos tridimensionais e pipoca por uma hora e meia de ansiedade. Algo na Terra que faz as pessoas pensarem é a ideia de que pode acabar a qualquer momento. O medo não tem fim. O medo é ilimitado. O medo prospera e se alimenta de si mesmo.

Mr. World, deus da globalização, personagem da série *Deuses Americanos* (cena inicial T2:E8).

Sociedade disciplinar, sociedade punitiva, sociedade de controle, sociedade regulamentar, sociedade da morte, sociedade farmacopornográfica, sociedade do espetáculo, sociedade do cansaço, sociedade antropológica, sociedade antropofágica, sociedade pornográfica, sociedade da memória, sociedade do medo, sociedade autofágica...

Alguns desses conceitos partem de uma perspectiva *tipológica*. Visam, com isso, a descrever o modelo societário vigente em dada época. O tipo de sociedade em primazia em determinado contexto sócio-histórico pressupõe um princípio de regularidade hermética – sem contradições – fundador de um modelo de sociedade imaginariamente coeso, uno, evidente, homogêneo, em dominância radical; impossibilitando, necessariamente, a percepção e descrição de outros modelos societários, ainda que dominados. Tal perspectiva funda-se no imperativo de continuidade e na episteme da superação, a partir de uma atitude empirista e positivista da história.

Diferente do modelo tipológico de sociedade, que pressuporia a necessária superação entre tipos distintos de sociedades em dada época, outros dos conceitos citados fundamentam-se na descontinuidade e na episteme da polivalência, de modo a levar em consideração os processos de dominância e sobredeterminância entre distintas *formações sociais*¹, bem como suas contradições e coexistências. Neste caso, uma formação social não superaria outra, mas estabeleceria, com as demais, complexas relações. Do *tipo* de sociedade à formação social.²

1 ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

2 Cabe destacar que as reflexões aqui apresentadas partem, necessariamente, da leitura que faço da obra de Michel Foucault e dos atravessamentos marxistas que me constituem enquanto sujeito-leitor, especificamente das reflexões de Louis Althusser e Anselm Jappe. Por isso, acredito que embora não seja um texto que mostre explicitamente sua articulação com o pensamento foucaultiano, não há descompasso em relação ao dispositivo teórico forjado por Foucault. Trata-se de um texto teórico que se desenha por meio de uma leitura sintomal de Foucault; leitura essa que é assombrada pelos incômodos propostos por parte da teoria marxista. Aqui, o leitor não encontrará a aplicação

Ao revés de tipos homogêneos, haveria, então, *efeitos-sociedades* dominantes e efeitos dominados – penso na reflexão althusseriana³ sobre a existência de, pelo menos, dois modos de produção em dada formação social, um modo de produção dominante; outro, dominado. Portanto, não sealaria, por exemplo, de um tipo de sociedade necropolítica, mas de um efeito-sociedade, predominantemente necropolítica, isto é, uma imagem de sociedade cujo paradigma de atualização, diferenciação e integralização das operações de poder, seria a necropolítica. Talvez, poderíamos falar em um *efeito-sociedade necrofágica* – vide a reflexão de Sayak Valencia⁴ sobre o *capitalismo gore*. Nessa mesma “sociedade”, haveria outros efeitos dominados. A determinância de um pode ser, inclusive, a condição de dominação do outro.

O caráter de “efeito” está relacionado com as formas pelas quais o poder se manifesta em dadas condições sócio-históricas, de modo a formatar e conformar determinadas posições subjetivas, ou seja, o efeito diz respeito aos paradigmas de poder, a exemplo da biopolítica, necropolítica, deimopolítica, nosopolítica etc.: “Paradigma aqui é tomado como forma de exercício do poder. Etimologicamente, aponta para os sentidos de ato, modelo, exemplo, padrão. Também aparecem derivações semânticas como *mostrar, pôr-se em relação a*.”⁵ O paradigma de poder estabelece uma confluência com os processos de assujeitamento, pelos quais a *forma-sujeito* – para usar uma terminologia marxista comum a Althusser, Edelman, Pachukanis, Pêcheux e outros, especificamente a Anselm Jappe⁶ – comparece como o modelo com o qual os indivíduos são colocados em relação à imagem e semelhança do *Uno*; nas sociedades mercantis, o sujeito como produto da socialização do valor: “A expressão ‘forma-sujeito’ indica uma forma *a priori* – mas limitada a uma fase histórica – na qual todo comportamento e toda consciência devem ‘se moldar’ para que o indivíduo seja reconhecido como um ‘sujeito.’”⁷

O sujeito, portanto, não é uma existência biopsíquica, mas uma experiência histórica que emergiu junto ao trabalho, subordinado, assim, à lógica mercantil. Logo, somos levados a concordar que “Na sociedade em que domina o fetichismo da mercadoria não pode haver um verdadeiro sujeito humano: é o valor [...] que constitui o verdadeiro sujeito. Os ‘sujeitos’ humanos são arrastados por ele, são seus executantes e ‘funcionários’ – ‘sujeitos’ do sujeito automático.”⁸ A expressão *sujeito humano* produz, assim, uma adjetivação imprópria, visto que o indivíduo é *sujeito a, sujeito pelo* e não *sujeito de* ou *sujeito com*. Sujeito ao Sujeito automático,

metodológica da teoria foucaultiana. Pelo contrário, por acreditar que não há uma teoria foucaultiana, mas sim uma analítica orgânica, apresento reflexões teóricas e análises que, embora partam do pensamento foucaultiano, não têm a pretensão de serem reconhecidas como *foucaultianismo*.

3 ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.

4 VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2020.

5 AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Devires, Salvador, 2021b, 152.

6 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

7 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 34.

8 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 35.

sujeito ao valor. O indivíduo comparece como uma expressão possível da forma-sujeito. Isso porque cada paradigma de poder é responsável pela atualização, integralização e diferenciação de determinados efeitos-sociedades, isto é, de certos enquadramentos no eixo saber-poder que produzem condições específicas de reconhecimento de dada subjetividade, bem como regulamenta e estrutura suas regras de funcionamento.

O efeito-sociedade, faz, portanto, intervirem as condições materiais de manifestação do poder. A existência de um efeito societário não está, necessariamente, condicionada a sua atuação como dominante ou dominado. Assim, o paradigma de poder denominado necropolítica⁹ atualizaria, diferenciaria e integraria hegemonicamente¹⁰ um efeito-sociedade da morte, seja esse efeito localizável, regional ou globalmente, em dada formação social; a anatomopolítica¹¹ atualizaria, diferenciaria e integraria um efeito-sociedade disciplinar; a biopolítica,¹² um efeito-sociedade de controle;¹³ a farmacopolítica¹⁴ e a nosopolítica,¹⁵ um efeito-sociedade farmacopornográfica; a psicopolítica,¹⁶ um efeito-sociedade do cansaço; a noopolítica,¹⁷ um efeito-sociedade do pensamento, da memória; a deimopolítica¹⁸, um efeito-sociedade deimofágica¹⁹, um efeito-sociedade do medo.²⁰

Ainda é preciso considerar que há atualizações, diferenciações e integralizações subsidiárias e interseccionadas entre os efeitos e paradigmas. Há atualizações, diferenciações e integralizações disformes, heterogêneas, impróprias, deslocadas. O diagrama do poder se movimenta, contorna-se, deforma-se para capturar-nos. Isso porque há contradições desde a “infraestrutura”.²¹

9 MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1, São Paulo, 2018.

10 Um paradigma pode participar da atualização, diferenciação e integralização de outros efeitos-sociedades, assim como um efeito-sociedade também pode ser atualizado, integrado e diferenciado a partir da confluência entre outros paradigmas de poder.

11 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2017.

12 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2017.

13 DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Editora 34, São Paulo, 1992.

14 PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. N-1, São Paulo, 2018.

15 FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Graal, São Paulo, 1984.

16 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Âyiné, Belo Horizonte, 2018.

17 LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón ediciones, Buenos Aires, 2006.

18 Com o neologismo “deimopolítica” (*Deimos*, deus grego do Terror), pretendo colocar em *jogo* a gestão do pânico como afeto estruturante e estruturado no/dodo de produção capitalista. Pânico que é produzido pela administração capitalista da política de medo, da política de terror e da política de esperança, visto que não há estado de pânico que não seja produzido pela exploração da esperança, do terror e do medo como seus afetos impulsionadores. Apontando, com isso, para a mobilização dos afetos coletivos *em defesa da sociedade* pela fabricação de inimigos imaginários (ordem da representação capitalista/ideologia), ou seja, pela gestão da tríade medo-esperança-terror que faz o capital. Medo dos inimigos. Esperança no Estado burguês, na democracia, no capitalismo (AFONSO-ROCHA, 2021a). Terror como condição da socialidade democrática. O capitalismo como administração de zonas e estados de pânico permanentes.

19 AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Devires, Salvador, 2021b.

20 BUDE, Heinz. *La sociedad del miedo*. Herder, Barcelona, 2017.

21 É preciso reconhecer que tais relações devem ser explicitadas. Seria preciso explicitar como cada paradigma de poder atualizaria determinado efeito-sociedade, bem como descrever as relações que esses manteriam com o efeito-sociedade deimofágica. Contudo, é evidente que, para tanto, seria preciso realizar outros trabalhos. Um texto também

Parafraçando Althusser²² – ainda que impropriamente e com licença interpretativa, correndo o saboreável risco de amputar seu pensamento –, as contradições de um efeito-sociedade sempre serão sobredeterminadas. Logo, devemos pensar os efeitos como resultantes de encontros, da aleatoriedade, das contradições e de suas particularidades. Não há efeito-sociedade prévio ou ontológico. É sempre histórico. O efeito-sociedade²³ resulta do encontro, da sujeição, da dominação, da resistência, da exploração, da guerra, das lutas de classes e de seus atravessamentos outros (gênero, raça, sexo...).

A dominância de um dado efeito-sociedade deve ser tomada circunstancial e contingencialmente. Um efeito pode ser dominante em relação a outro(s), ao passo que, igualmente, poderá ser objeto de dominação por outro(s). Disso resulta não haver mais do que um efeito-sociedade circunstancialmente dominante. Talvez pudéssemos falar em um efeito-sociedade *sobredeterminante*. Isto é, haveria um efeito-sociedade que determinaria, em última instância, qual ou quais dos outros exerceria(m) dominância em dada formação histórica e em dada formação social.

Para isso, assim, é preciso considerar que há sobredeterminação, mas que essa não é exercida por um efeito-sociedade ou mesmo por dado paradigma de poder. Aqui, fazemos intervir, novamente, o conceito de forma-sujeito, para, assim, podermos diferenciar a formação social do efeito-sociedade. Enquanto a formação social emerge do modo de produção, ou melhor, da relação entre, pelo menos, dois modos de produção, um dominante e outro dominado; o efeito-sociedade emerge do modo de representação.

Inicialmente, consideremos que a forma-sujeito seja constituída por dois níveis. Em seu nível mais visível, fenomenal, teríamos sua *forma histórica*, já em seu nível menos visível, nível da essência, teríamos sua *forma a priori*. Em suas relações polivalentes e contraditórias, a forma *a priori* exerce primazia. Ou seja, a forma *a priori* se movimenta de modo a capturar a forma histórica.²⁴ Mas essa apresenta resistência, promovendo deslocamentos, fraturas. É essa relação conflituosa que faz movimentar-se a forma-sujeito no capitalismo, bem como seu produto, o sujeito de direito. Tal relação seria responsável pela grande capacidade de adaptabilidade

tem como objetivo levantar dúvidas e deixar questões, suscitando outras investigações. Tais objetivos extrapolam o escopo deste texto.

22 ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

23 O tipo de causalidade que considero é uma causalidade complexa (sobredeterminada), dizendo assim claramente, para que o leitor não retome o sentido comum/dominante de causalidade, que é a teleológica, simples, automática/meanicista.

24 Afirmar a primazia da forma *a priori* significa dizer que entre tais formas há uma radical irreducibilidade. Levanto a hipótese de que a *forma a priori* estaria para o enunciado, assim como a *forma histórica* estaria para a visibilidade, para usar a terminologia deleuzo-foucaultiana: “Las dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, son irreducibles. No hay conformidad, ni correspondencia, ni isomorfismo. Hay no-relación, hay disyunción. Y es preciso que esa no-relación sea, de cierta manera original y paradójica, una relación. Y no será una relación entre dos formas, no será una conformidad.” (DELEUZE, 2013, p. 31). E continua “No obstante hay un primado del enunciado sobre lo visible. Volvemos a nuestro problema: ¿de dónde proviene ese primado? Observen que el primado no implica reducción alguna. De acuerdo, los dos son irreducibles, pero uno prima sobre el otro. Lejos de implicar una reducción, el primado supone la irreducibilidad. Solo puedo ejercer un primado o un poder sobre lo que me resiste, sobre lo que posee otra forma.” (p. 31).

e volatilidade apresentada pela forma-sujeito na lógica mercantil.

A forma *a priori* é expressão da formação social dominante e das relações que essa formação mantém com as dominadas. Logo, a forma *a priori*²⁵ é a manifestação opaca do modo de produção dominante. Por isso, ela metaforiza os traços fundamentais e determinantes da forma-sujeito em dada época. Em nossa “sociedade mercantil”, a forma *a priori* teria como traços determinantes o fetichismo e o narcisismo.²⁶ Esses dois traços característicos da forma-sujeito moderna estruturariam a (re)produção da subjetividade mercantil, afinal, como elucidou Foucault,²⁷ antes de produzir o mercado, o capitalismo necessita produzir os sujeitos que serão conformados em sua lógica de exploração: “O fetichismo da mercadoria não é uma falsa consciência ou uma simples mistificação, mas uma forma de existência social total que se situa acima de qualquer separação entre reprodução material e psique, porque determina as próprias formas do pensamento e do agir”.²⁸ Já o narcisismo, como traço em dominância na forma *a priori*, pode ser tomado como o direcionamento para a reprodução de sujeitos que vivam “[...] o mundo inteiro, incluindo os seus semelhantes, como uma extensão do seu ego. [...] o mundo não passa de um objeto a ser manipulado, ou mesmo de um obstáculo à realização efetiva dos desejos, tão fáceis de satisfazer na esfera da imaginação.”²⁹ Contudo, como afirma Jappe, isso “É o contrário de um ego forte e glorioso; esse ego é pobre e vazio, por ser incapaz de se desenvolver em verdadeiras relações com os objetos, as pessoas exteriores. Limita-se a reviver sempre as mesmas pulsões primitivas”.³⁰ O narcisismo e o fetichismo seriam, assim, faces de uma mesma formação social, sintomas da determinação capitalista sobre a forma psíquica dominante na sociedade de valor.

Na materialidade (uma das realizações materiais) *a priori* da forma-sujeito, teríamos aquilo que chamarei de *Dominação II*, aquela caracterizada pela “[...] dominação de estruturas impessoais sobre toda a sociedade. Essa dominação, exercida pelo valor, pelo trabalho, pelo dinheiro e pela mercadoria, é mais difícil de circunscrever.”³¹

Por outro lado, devemos ainda considerar que essa mesma forma é limitada pela história. A forma *a priori* é constantemente assombrada pela forma histórica.

25 *O a priori* que aqui estamos falando é o *a priori* histórico, cuja essência não passa de um efeito imaginário. Sobre isso, afirmou Paul Veyne: “[Para Foucault], o *a priori* histórico, que é dispersão mais do que estrutura, se impõe a nós sem que possamos compreendê-lo ou percebê-lo.” (2011, p. 173). Ou ainda: “Daí uma das teses favoritas de nosso autor: uma vez constituído pelo *concatenatio causarum*, pela causalidade do devir histórico, o discurso se impõe como um *a priori* histórico; e, aos olhos dos contemporâneos, só serão reputados dizer a verdade, só serão aceitos ‘no jogo do verdadeiro e do falso’ aqueles que falarem em conformidade com o discurso do momento; ao passo que, do outro lado, as práticas discursivas serão exercitadas como evidentes.” (2011, p. 150).

26 Para a explicitação dessa afirmação, ver JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

27 FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Graal, São Paulo, 1984.

28 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 32.

29 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 38.

30 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 39.

31 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 29.

A materialidade histórica da forma-sujeito é mais dinâmica, apresenta como condição estrutural a volatilidade. A forma histórica é expressão da *formação histórica*.³² Ou seja, das condições de significação (ver/dizer/escutar) de dada época.³³ Por isso, a forma histórica diz respeito ao modo de representação dominante em uma formação social. Nesse enquadramento da forma-sujeito, teríamos a materialidade da *Dominação I*: “[...] a bem conhecida dominação de certos grupos sociais sobre outros.”³⁴ Uma dominação mais visível que funciona de modo a garantir as condições de reprodução da Dominação II, sua naturalização, defesa, normalização e ocultamento.

Com isso, podemos afirmar que no capitalismo, a forma *a priori*, caracterizada pelos traços determinantes do fetichismo e do narcisismo, é a autofágica, como muito bem descrito na análise de Jappe,³⁵ que retoma o mito de Erisícton, um rei punido pelos deuses com uma fome insaciável em razão de seus atos contra a natureza. Fome essa que o levou a devorar a si mesmo:

Seu castigo é a fome. Uma fome que aumenta quando se come e que nada pode saciar. Mas fome de quê? Nenhum alimento satisfaz. Nada de concreto, de real, responde à necessidade que Erisícton sente. [...] O mito antecipa assim, de forma extraordinária, a lógica do valor, da mercadoria e do dinheiro: enquanto toda e qualquer produção que vise à satisfação de necessidades concretas tem os seus limites na própria natureza dessas necessidades e recomeça seu ciclo essencialmente no mesmo nível, a produção de valor mercantil, que o dinheiro representa, é ilimitada. A sede de dinheiro nunca pode se extinguir porque o dinheiro não tem a função de satisfazer uma necessidade específica. A acumulação do valor e, portanto, do dinheiro não se esgota quando a ‘fome’ é saciada, mas reinicia, imediatamente, um ciclo ampliado.³⁶

Forma *a priori* cuja causa se confunde com o próprio modo de produção/destruição capitalista, emergindo, assim, do seio das contradições da sociedade de valor³⁷ e com participação qualificada na reprodução das condições de produção do capitalismo; aflorando desde o limite interno dessa reprodução: a autodestruição como impulsor vital do funcionamento capitalista.³⁸ O modo de produção capitalista transformou a maldição de Erisícton na condição primeira de sua

32 DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. N-1/Politeia, São Paulo, 2017.

33 Ao utilizar o conceito deleuzeano (2017) de formação histórica, aponto para as condições por meio das quais as mentalidades se formulam e os comportamentos se manifestam e são significados, isto é, adentram ou não no campo de inteligibilidade. Dessa forma, aquilo que é possível ver (iconicidade) e falar (discursividade) (acrescentaria: escutar – audibilidade) em dada época decorre da pressurização das relações materiais dominantes de poder. Elas iluminam, hierarquizam e silenciam determinadas práticas, determinando, com isso, o regime de significação: como essas podem e devem ser vistas, ditas e escutadas em dada época.

34 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 29.

35 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

36 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 14.

37 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

38 JAPPE, Anselm. *Crédito à morte*. Hedra, São Paulo, 2013.

paradoxal existência autodestrutiva. Para ser eterno, o capitalismo precisa destruir, devorando tudo que encontra, inclusive a si próprio, visto que o capital já não teria mais necessidade da humanidade: “[...] um barco a vapor que só continua a navegar queimando pouco a pouco as tábuas do convés, do casco [...]”.³⁹ Há uma autodestruição vital.

Isso significa que devemos observar e questionar de forma mais radical as análises e descrições que, messiamicamente, afirmam um intransponível fim do capitalismo; fim que, como afirmam, já estaria se avizinando em nosso horizonte centurial. Com Erisícton, o capitalismo aprendeu a comer a si próprio para perpetuar-se ou para criar a ilusão de sua eternidade. Também significa que devemos desconfiar da impossibilidade de imaginar o fim do modo de produção capitalista, como se esse fosse uma realidade irremovível.⁴⁰ Imaginar seu fim, de um modo ou de outro, é tentar escapar das artimanhas impostas pelo seu modo de imaginação.

O efeito-sociedade autofágica suscita, portanto, a decomposição estrutural do capitalismo como municiamento das suas condições de reprodução. Aí intervindo, necessariamente, efeitos-sociedades instanciadores desse modo de produção autodestrutivo: “[...] o capitalismo do século XXI, como um todo, é um sistema zumbi, que se encontra aparentemente morto para alcançar objetivos humanos e para responder aos sentimentos humanos, mas que é capaz de exercer atividades que causam o caos por toda a parte.”^{41 42}

O conceito de formação social, de Althusser,⁴³ é interessante para pensar essas relações paradigmáticas entre os distintos efeitos-sociedades, suas particularidades, suas contradições e suas intercorrelações. Uma formação social é, tal qual a leio, um conjunto denso, contraditório e complexo de relações entre efeitos-sociedades (o enquadramento societário é posterior, um efeito das relações de poder).⁴⁴ A formação social resulta do modo de produção dominante numa

39 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 15.

40 FISHER, Mark. «Realismo capitalista y nuevas subjetividades». En *Nueva sociedad*, n. 265, 2016.

41 HARMAN, Chris. *Zombie capitalism: global crisis and the relevance of Marx*. Haymarket Books, Chicago, 2009, 11.

42 No original: “[...] that 21st century capitalism as a whole is a zombie system, seemingly dead when it comes to achieving human goals and responding to human feelings, but capable of sudden spurts of activity that cause chaos all around.”

43 ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Graal, Rio de Janeiro, 1985.

44 Isso não significa que estou tomando o poder como determinante em última instância. Nem mesmo Foucault assim o concebeu, embora em suas análises, é preciso reconhecer, deu primazia ao político. O poder, ou melhor, as relações de poder, a microfísica do poder, em toda sua rede capilar, difusa, polivalente, são atravessadas e muitas vezes, condicionadas, pela exploração mercantil. Com essa afirmação, sinalizo que, com Foucault, entendo que o poder não pode ser reduzido à esfera econômica. Há, na instância política, certa autonomia relativa, sobredeterminada. diga-se, pela esfera econômica. Claro que o capital não deriva de determinadas relações de poder, como interpretam alguns foucaultianos; mas, igualmente, o poder não é um espelho da lógica do capital. Se ainda fosse um espelho, é preciso pontuar: a imagem refletida já é sempre uma outra, há distorções. O poder diz da esfera política, mas também de suas contradições e de seus atravessamentos pelas esferas ideológica e econômica. Pensar o político como absolutamente autônomo é reproduzir a fantasia democrática burguesa, que produz o imaginário de igualdade de interferência na estrutura do poder (uma pessoa = um voto), cujo efeito é deslocar e neutralizar a luta de classe, substituindo por uma política sem luta, sem dissenso, uma política sem classe. Embora o poder seja difuso, não seja centralizado, é

estrutura social historicamente determinada, de maneira, inclusive, a comportar existências de formações sociais anteriores à forma de produção dominante ou, pelo menos, elementos dessas formações dominadas. O efeito-sociedade está, assim, intrinsecamente ligado, ou melhor, condicionado às relações de trabalho, à economia política, às relações de classe. Por exemplo, não há necropolítica que não seja um efeito do capitalismo, visto que o efeito-sociedade necrofágica tem sua determinância sobredeterminada pela forma *a priori* autofágica e essa emerge do limite interno da (re)produção capitalista. Caso desprezemos isso, tomaremos a necropolítica apenas como um paradigma de poder, desconsiderando as relações materiais que esta mantém com os modos de produção dominante e dominado em dada formação histórica. Logo, se levarmos em consideração as relações materiais que condicionam os diferentes exercícios do poder, o efeito-sociedade de morte comparece como um efeito-sociedade atualizado por um paradigma específico, a necropolítica, estando essa última atrelada às relações materiais de exploração.

Embora uma “sociedade”, agora qualificada como necropolítica, por exemplo, aqui pensada desde a socialização do valor, não apresente alterações substanciais em seus traços determinantes (narcisismo e fetichismo) – isto é, em sua forma *a priori*, pois estamos diante de uma derivação da “sociedade mercantil”. Há mudanças em sua expressão histórica, mudanças que reclamaram tal qualificação, anteriormente inexistente, de modo que a subjetividade que emergirá em seu enquadramento, além dos traços determinantes, também será atravessada por traços outros, traços evocados pelas transformações experienciadas em sua forma histórica. No exemplo, pelo traço da administração das zonas de morte. Logo, o efeito-sociedade necropolítica consiste na conformação da morte como paradigma político (forma histórica) assentado na forma *a priori* mercantil ou autofágica.

Dessa maneira, considerando a determinação da forma *a priori*, teríamos as formações sociais atreladas aos seus determinados modos de produção. Assim, vemos falar, ainda que com certa imprecisão teórica, em sociedade capitalista ou mercantil, sociedade feudal, sociedade escravagista, sociedade de transição. Prefiro: formação social em que domina o modo de produção capitalista, socialista ou feudal, por exemplo. As formações sociais são percebidas desde a ordem das representações coletivas conformadas pela necessidade de reprodução das condições de produção do modo de produção dominante.

igualmente direcionado. Há pressurização ideológica e econômica, que se estabilizam como relações hegemônicas de poder, funcionando como centro ilusórios, como locais imaginários de comando. Tal direcionamento acaba mascarando, como efeito, as instituições de atualização da ideologia dominante, pois produz centros imaginários, a exemplo do Estado – é preciso ressaltar: há eficácia do imaginário – que busca direcionar as ações dos grupos subalternizados contra pontos específicos dos aparelhos mercantis, de modo a deixar imperceptível o trabalho ideológico de outras peças do aparelho burguês, neutralizando as lutas dos explorados. Um controle mercantil da luta antiburguesa. Nesse sentido, o que Foucault chama de dispositivos e tecnologias políticas são, acredito, um efeito dos aparatos mercantis percebidos desde a instância política. Foucault, por não tensionar as contradições resultantes dos atravessamentos pelo ideológico e pelo econômico, acaba deixando escapar o funcionamento da aparelhagem mercantil. Por não atrelar a dimensão política ao ideológico e ao econômico, a descrição política foucaultiana encontra um limite de atuação, pois ao não pensar o funcionamento ideológico e econômico, sua descrição não ultrapassa a localização do funcionamento estritamente político, como se tal fosse absolutamente autônomo.

Temos, com isso, aquilo que chamei anteriormente de efeito-sociedade, tal qual podemos citar: efeito-sociedade de morte, disciplinar, de controle, de memória, farmacopornográfica, deimofágica. Aqui, estamos na ordem do imaginário. Tais efeitos são necessariamente colocados em jogo desde as condições materiais da reprodução do modo de produção dominante por meio de um engenhoso *modo de representação*⁴⁵. Por fim, se considerarmos apenas a dinâmica das relações de poder, desprezando todo o condicionamento material do modo de produção, bem como seu condicionamento ideológico pelo modo de representação, temos os paradigmas de poder, a exemplo da farmacopolítica, deimopolítica, psicopolítica. Vez ou outra os paradigmas são tomados equivocadamente, penso eu, como tipos de sociedade: sociedade biopolítica, sociedade necropolítica etc., desprezando, além das condições materiais, as contradições e heterogeneidades das formações sociais.

Caso aceitemos essa conjectura, devemos considerar, necessariamente, a relação intrínseca entre forma-sujeito, formação social, efeito-sociedade e modo de produção/representação. Logo, se a formação social faz emergir o Sujeito automático,⁴⁶ a sempre-já-sujeição dos indivíduos a esse Sujeito é conformada e transformada também pelas múltiplas imagens de sociedade. Disso resulta que um modo de produção dominante equaciona e estabiliza uma determinada formação social que por sua vez é atravessada e constituída por inúmeros efeitos-sociedades atualizados, diferenciados e integralizados pelos paradigmas de poder. Dessa relação, emerge a subjetividade como estatuto daqueles enquadrados como sujeitos ao modo de produção/representação dominante, estatuto daqueles sujeitos necessários à reprodução das condições que os determinam.

Os efeitos-sociedades não são emanações diretas da formação social dominante. Inclusive, há a possibilidade de dado efeito entrar em contradição com a formação social dominante. Há efeitos-sociedades que emergem de modos de produção dominados. Devemos considerar que, por efeito das lutas de classes, um determinado efeito-sociedade atrelado a uma formação social em que dominaria o modo de produção socialista ou de outra natureza poderia atravessar substancialmente e até mesmo moldar ou formatar um efeito-sociedade estruturado desde as relações mercantis.⁴⁷

45 GRESPAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2019.

46 A tradição marxista toma o *Sujeito automático* como a rede que é produzida pelo modo de produção capitalista como condição de reprodução das suas circunstâncias de produção. Há uma forma-sujeito necessária à eternização do capitalismo, por isso somos chamados, interpelados ritualisticamente a ocuparmos a fôrma da forma-sujeito, somos produzidos e assujeitados (sujeitos á).

47 A exemplo das décadas posteriores à Revolução de Outubro e do medo despertado na burguesia internacional com tal acontecimento. Os efeitos-sociedades que emergiram daquele acontecimento responderam a um efervescente encadeamento de relações entre efeitos oriundos de distintos modos de produção; evidentemente, do modo de produção dominante, capitalista, e de modos de produção dominados, socialista e de transição. Isso se for possível considerar que, como efeito da Revolução, tivemos a formação de um modo de produção socialista. Acredito que tivemos, em verdade, a formatação de um imaginário de um prometido modo de produção socialista.

2. Deimofagia: comer o pânico

A partir da perspectiva descontinuista e materialista traçada sobre as relações entre paradigma, efeito-sociedade, formação social e modo de produção/representação, busco pensar o efeito-sociedade deimofágica. Isso significa pensar o efeito-sociedade produzido nas e pelas malhas do poder em relação à gestão capitalista do pânico, a qual mobiliza a tríade medo-esperança-terror (aqui considerados afetos impulsionadores do político). Faz-se necessário destacar que aquilo que podemos enquadrar como sociedade, que podemos ler como sociedade, decorre de um enquadramento normativo dominante, de modo que a sociedade é, em si, um efeito do poder, um efeito das relações materiais de produção. Esse é o pressuposto angular dessa análise.

Deimofágico é um neologismo composto pela aglutinação de dois morfemas: *Deimos*⁴⁸ + *fagia*. Na mitologia grega, *Deimos* é o deus do Terror – filho de *Ares*, deus da Guerra, e *Afrodite*, deusa do Amor. Nascido da Guerra e do Amor, *Deimos* representa a personificação do pavor, irmão e companheiro de luta de *Fobos*, o deus do Medo, irmão de Harmonia, deusa da esperança e da paz. Na Teogonia, de Hesíodo, temos: “Citeréia [Afrodite] pariu Pavor (*Deimos*) e Temor [*Fobos*] terríveis que tumultuam os densos renques de guerreiros com *Ares* destrói fortes no horrendo combate e Harmonia que o soberbo *Cadmo* desposou.”⁴⁹ A depender da tradução e da narração, *Deimos* aparece como deus do Pavor ou do Terror. Já *Fobos* aparece como deus do Medo ou do Temor, Harmonia aparece como personificação da Paz e/ou da Esperança: “Envergonhada, *Afrodite* fugiu para Chipre e *Ares* para a Trácia. Desses amores nasceram *Fobos* (o medo), *Deimos* (o terror) e Harmonia, que foi mais tarde mulher de *Cadmo*, rei de Tebas.”⁵⁰

A relação entre os irmãos é experienciada a partir da relação que eles mantêm com seu pai, *Ares*; *Fobos* e *Deimos* acompanham *Ares*, em sua administração dos estados de guerra: “Enquanto *Fobos* se responsabiliza por causar o medo no coração dos seus inimigos⁵¹ de forma individual, *Deimos* o generaliza, espalhando-o, de modo a promover [...] [um estado de pânico perpétuo].”⁵² Contudo, não

48 O termo *deimo* é pouco usual nos processos de formação de palavras no português e em outras línguas, como no espanhol e no inglês, inclusive por neologismo. Além de deimopolítica, *deimocracia*, que propus em 2019, e deimofagia, que agora proponho, só encontrei um outro conceito com este prefixo: *deimografia*, proposto por Cătălin Ghiță (2011), em língua romena, para descrever a escrita literária que construiria, como efeito de recepção, cenários de terror, de medo e de pânico. Nesse sentido, o autor fala em uma prosa deimográfica romena. Em sua proposição, Cătălin Ghiță evidencia o deus grego *Deimos* como personificação do medo da morte, do terror generalizado e também como o deus que representa o lado obscuro do amor, destacando sua origem: filho do Amor e da Guerra.

49 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega: volume I. Vozes*, Petrópolis, 1986, 217.

50 BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega: volume I. Vozes*, Petrópolis, 1986, 217.

51 O símbolo do vazio “ø” aponta para a plasticidade semântica da ameaça. No capitalismo, o inimigo é produzido e enquadrado em condições sociais e históricas. Não há um inimigo ontológico. Isso não significa que qualquer um pode figurar como ameaça. A história garante a condição de inimigalidade a alguns enquanto impede a outros. A produção do inimigo no capitalismo aponta para o sintoma de que é algo próprio a uma conjuntura, ou que numa se atualiza de uma maneira e não de outra.

52 AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Devires, Salvador, 2021b, 151.

podemos negligenciar a participação de Harmonia na administração da guerra e na criação do estado de pânico. A guerra é gerenciada por Ares junto a seus três filhos. A harmonia como estado virtual mobilizado pela esperança. Juntos, representam a personificação do *medo da morte em batalha*. Juntos, apontam para a administração do pânico, bem como representam a administração do estado de pânico permanente pela gestão do *amor à guerra*. Na mitologia grega, Deimos e seus irmãos são uma espécie de seres a quem se denomina *daemon* – deuses que personificam aspectos, emoções, estados e afetos da natureza humana: Loucura, Ira, Velhice, Medo, Terror etc.

Se *Fobos* personifica o medo individual, *Deimos* representa o medo estrutural (Terror/Pavor) e coletivo da morte, minuciosamente produzido para mobilizar os afetos dos guerreiros em batalha; enquanto Harmonia conclama a esperança daqueles que se lançam, ou melhor, que são lançados nas batalhas. Trata-se, portanto, de pensar a subjetividade mercantil pela administração política dos afetos, isto é, desde as condições “[...] psico-emotivas vividas pelo sujeito enquanto ele enfrenta as oposições da vida: temor, apreensão, medo que o prepara à propensão de uma nova harmonia.”⁵³

Dessa articulação, surge o pânico. É o pânico que tanto serve para amedrontar o exército inimigo quanto para produzir a esperança da catarse pela superação da ameaça entre os amigos, de modo a re-animar as ações necessárias à eliminação daqueles que supostamente causariam medo. Diante da morte iminente, diante do medo de ter suas terras invadidas, saqueadas, os guerreiros são chamados ao sacrifício. Para proporcionar a vida da família, da comunidade e da nação, é preciso entregar tudo, é preciso colocar-se sem medo diante da morte.

Deimos reclama a coragem da morte, a coragem de matar o outro em nome da vida e a coragem de morrer na luta pela vida. É um estímulo ao encorajamento, um estímulo existencial à vida bélica. Uma política mortífera de comoção e esperança impulsionada pelo medo: medo do outro, medo da morte, medo da destruição. Uma eterna reatualização da dialética do senhor e do escravo. Medo que impõe o sacrifício radical da vida. Gozar com a morte do outro significa comemorar a “nossa” vida. A morte do outro como esperança. Para “nossa” sobrevivência, seria preciso entregar-se ao risco, ainda que imaginário, da morte, seria preciso colocar-se à disposição afetiva de aniquilar a ameaça a todo custo, ao custo da própria vida, da própria liberdade.

Já *fagia* é um afixo que expressa o sentido de *alimentar-se de*, diz respeito, portanto, ao processo de nutrição. Aparece também associado ao canibalismo. Comumente, aparece significado como “devorar”. Então, *Deimofagia* se significa aqui por *pânico + devorar*. Deimofágica é a imagem da sociedade que se alimenta do *pânico*, que produz o outro (efeito de *eles*) como ameaça permanente (*medo*) –

53 SIMEONI, Claudio. «Ares de Afrodite: Fobos, Deimos e Harmonia». Tradução de Dante Lioi Filho. En Federazione Pagana, Venezia, 10 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.federazionepagana.it/hesiodo35_fobos_deimos_harmonia.html>. Acesso em 01 dez. 2021.

produzindo também os sujeitos amedrontados, aqueles supostamente ameaçados (efeito de *nós*), aqueles que estariam perdendo a guerra fantasmática, aqueles que devem estar dispostos a morrer para aniquilar as ameaças (*esperança*):

O homem tem agora para sempre o vaso da felicidade, e pensa maravilhas do tesouro que nele possui; este se acha à sua disposição: ele o abre quando quer; pois não sabe que Pandora lhe trouxe o recipiente dos males, e para ele o mal que restou é o maior dos bens — é a esperança. — Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. *Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens.*⁵⁴

Deimofágico é o efeito-sociedade que produz o pânico como fundamento da autoridade, visando a mobilizar, com o *medo* ao/do outro, a *esperança* – daqueles produzidos como ameaçados – no Estado burguês e no capitalismo, visto que o Estado é estruturalmente subordinado à esfera do valor, à lógica mercantil.⁵⁵ Deimofágico é um efeito-sociedade que emerge pela deimopolítica, ou seja, deimofágico é um efeito caracterizado pela gestão da tríade medo-esperança-terror; efeito marcado pela socialização através do pânico, de onde emerge o sujeito como produto das políticas de medo-esperança-terror. Deimofágico é o efeito do capitalismo que desencadeia e justifica a necessidade do apelo *fascista*⁵⁶ como mecanismo de manutenção da ordem ne(cr)oliberal *deimocrática*. Deimofágica é a fantasia capitalista do pânico: “[...] aquele perverso, simiesco duende que pula sobre as costas do homem quando ele carrega justamente o fardo mais pesado.”⁵⁷ Com isso, o estado democrático de direito se desvela como um estado deimofágico, um estado subordinado à gestão do pânico como estratégia de naturalização e aceitação da exploração mercantil.

A produção do pânico, pela gestão da tríade medo-esperança-terror, garante a reprodução das condições de produção do capitalismo. O gerenciamento do outro como inimigo sublima os efeitos da exploração capitalista sobre os corpos, tornando o sólido aparato de extração do mais-valor em uma imperceptível engrenagem gasosa econômica: o funcionamento naturalizado do mercado. Nessa lógica, não haveria exploração, mas apenas o mero funcionamento da economia. O medo do outro é uma das condições estruturantes da forma-mercadoria, pois, ao sublimar os efeitos da dominação capitalista sobre os corpos, o medo garante o fetichismo da mercadoria, a servidão dos indivíduos às mercadorias, isto é, o

54 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000, 163.

55 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

56 “Essa ressignificação do fascismo como fascismo/fascismo visa a demarcar as políticas sexuais e de gênero (aqui poderia se falar em ideologia de gênero *fascista-deimocrática*) que lhes são inerentes. Parece-me impossível dizer *fascista* ou *fascismo* sem enunciar a ordem cisgênera.” (AFONSO-ROCHA, 2021b, p. 30).

57 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000, 39.

medo possibilita a sociabilidade pelo valor.⁵⁸ Ao produzir o outro como ameaça, desviam-se as atenções do processo de trabalho, da exploração burguesa, dos processos de sujeição, da gestão das guerras, do gerenciamento do *fascismo* pelo Estado burguês....

O Estado capitalista precisa produzir o outro como inimigo para que ele mesmo não seja percebido como inimigo da classe operária, como inimigo dos sujeitos subalternizados. O efeito-sociedade deimofágica tem no medo uma das principais condições de reprodução da lógica mercantil. A gestão do medo insere-se na reprodução do modo de produção capitalista, ou seja, insere-se no funcionamento do aparato ideológico.⁵⁹ Sobre isso, devemos ter em conta que Silvia Federici⁶⁰ relacionou a produção do medo às “bruxas” como condição essencial para a acumulação primitiva do capitalismo, visto que a gestão do medo às mulheres assim significadas teria moldado a estrutura nuclear da família reprodutiva e monogâmica, afinal “A sociedade capitalista, baseada no trabalho e no valor, é também uma sociedade patriarcal – em sua essência, e não só por acidente. Historicamente, a produção do valor é um assunto masculino.”⁶¹ A distribuição do reconhecimento de humanidade está intrinsecamente condicionada à esfera do valor e do não valor. Dessa forma, o estatuto de sujeito e de não-sujeito deve ser pensado e tensionado desde a crítica do valor.⁶²

O capitalismo teve e tem, no pânico, o mais essencial dos combustíveis para a (re)produção das suas condições de existência, de permanência, de legitimidade, de autoridade, de transformação. É o pânico, aqui tomado pelo encadeamento medo-esperança-terror, que produz a eternidade do motor do capitalismo, que potencializa que a sua autodestruição impulse sua pretensa eternidade, sua incansável e perpétua reprodução.

A máquina, para continuar *devorando mundos*,⁶³ precisa produzir determinados sujeitos como objeto identificável das frustrações sociais: o bode expiratório, conforme reflexão de René Girard.⁶⁴ Produzem-se, assim, sujeitos cujas existências devem, necessariamente, provocar o medo na sociedade, devem causar pânico, cujas existências devem despertar o ódio, pois esses sujeitos são responsabilizados pelas mazelas sociais, pela destruição e pelo caos, administrados e gerados pelo capitalismo, suscitando, com essa transferência afetiva, a esperança no sistema, a esperança na autoridade ou no líder com a força necessária para eliminar as ditas ameaças. Talvez por isso, o capitalismo se estruturaria como uma religião,⁶⁵ gerenciando a culpa e administrando também os rituais de expiação, ou seja, é

58 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

59 ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.

60 FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Elefante, São Paulo, 2019.

61 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 310.

62 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.

63 KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras, São Paulo, 2020.

64 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Leya, Alfragide, 2020.

65 BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Boitempo, São Paulo, 2013.

preciso produzir sujeitos a serem responsabilizados pelos fracassos estruturantes do modo de produção capitalista, e isso acontece pela administração da culpa (“você é responsável pelo seu fracasso”) e pelo gerenciamento da expiação (“o outro é responsável pelo seu fracasso”). O capitalismo é uma religião “Precisamente porque tende, com todas as suas forças, não para a redenção, mas para a culpa, [...] para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo.”⁶⁶

Para historicizar o debate, vejamos como Sara Wagner York⁶⁷ problematiza a inimigalização do corpo trans na “sociedade deimofágica”:

[...] diante de colegas profissionais da educação, sou um exemplo de profissional que ‘dá problemas’, por apresentar muitas questões que problematizam o contexto hegemônico escolar, por causar desconforto em muitos grupos, por questionar a normatividade e ser alguém que ‘estaria sempre pronta para o ataque’, quando, na verdade, face a um CISTema que opera em outra mão, tudo passa a ser muito ofensivo. Insisto em dizer, muitas vezes, que sou avó, talvez por que o meu maior medo seja reviver com meu neto o dia que encontrei meu filho no aeroporto, depois de quinze longos anos de saudade e dor, um abraço de pai e filho e um comentário em voz alta: ‘esses viados não respeitam ninguém!’. Pai em um momento – aos 16 anos – e avó, com alguma experiência sobre a vida e nossos processos de escolhas e de narrar a nós mesmas neste momento. Quero sair e passear com meu neto, sem precisar me preocupar se serei humilhada mais uma vez, e sempre publicamente, e sem apoio de qualquer um que assista. Quero ser (re)conhecida, talvez, por medo de nunca poder caminhar junto a família, que posso ter somente agora.⁶⁸

Diante da corporalidade outra, da corporalidade trans, indígena, negra ou quilombola, por exemplo, o privilégio branco, cis, hétero, de classe consegue afetar, consegue produzir emoções, compaixão, mesmo quando os sujeitos que emergem desses significantes são os agentes de crimes cruéis e violentos; consegue, ainda, potencializar o gozo do auditório que vibra e fica com tesão ao ser noticiado quanto aos assassinatos daquelas corporalidades produzidas como ameaçadoras.

É nesse sentido que, como relatado e analisado por Sara York,⁶⁹ seu corpo emerge como amedrontador, um corpo qualificado como “aquele que causa problemas”, uma existência desde sempre marcada como bélica, “que ataca”; sendo,

66 AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Boitempo, São Paulo, 2007, 70.

67 YORK, Sara Wagner. *TIA, VOCÊ É HOMEM? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os ‘CISTemas’ de Pós-Graduação*. Tesis para optar al grado de Magíster em Educación, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

68 YORK, Sara Wagner. *TIA, VOCÊ É HOMEM? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os ‘CISTemas’ de Pós-Graduação*. Tesis para optar al grado de Magíster em Educación, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020, 39-40.

69 YORK, Sara Wagner. *TIA, VOCÊ É HOMEM? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os ‘CISTemas’ de Pós-Graduação*. Tesis para optar al grado de Magíster em Educación, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

assim, *enquadrada*⁷⁰ como uma corporalidade não merecedora de compaixão, de afetos, um corpo impossibilitado de receber afago, um corpo cuja existência, por “representar um risco”, deve ser mutilada, violentada e eliminada. Há uma inversão da posição de fragilidade.

Nesse sentido, deimofágico é o efeito societário que se move de modo a produzir um extremo sentimento de vitimismo entre os sujeitos constituídos pelos significantes de maiores privilégios: homem, cis, hétero, cristão, urbano, magro, branco, urbano, oriundo das classes sociais mais abastadas... Por ser um efeito-sociedade, a deimofagia se insere na ordem da reprodução ideológica das condições materiais instanciadoras do modo de produção dominante. Esses sujeitos devem ser, assim, percebidos e reconhecidos como sujeitos ameaçados. Logo, devido à metonímia social, a “sociedade”, essa ficção patrocinada pela burguesia, estaria em perigo, uma vez que os demais sujeitos são afetados de modo a se perceberem como parte de uma mesma totalidade em iguais condições, já que as relações sociais capitalistas dependem da ilusão da igualdade jurídica, pois a forma-sujeito responde à forma-mercadoria. A ameaça aos sujeitos produzidos como universais corresponde, então, à ameaça à globalidade social, pois é, em alguma medida, a ameaça à forma-sujeito, ameaça à sociabilidade pelo valor, pelo contrato.

Nessa lógica, o Estado burguês desaparece do quadrante de exploração, reaparecendo como agente na luta contra as ameaças pelo ponto de vista dos amedrontados e também como agente de reconhecimento da vulnerabilidade daqueles produzidos como amedrontadores, os quais, paradoxalmente, são levados a recorrerem ao Estado burguês em busca de proteção. Paradoxalmente, pois recorrem à instituição que, se não os produz diretamente como ameaças, certamente tem participação qualificada nessa produção. O efeito-sociedade deimofágica gerencia o pânico, produzindo determinados sujeitos como ameaçadores, ao passo que produz igualmente um universalismo vitimista (branco, cis, hétero, burguês, cristão...) como forma de sublimar a exploração capitalista, deslocando os ansiosos das lutas de classes. Um dos efeitos da produção desse vitimismo é a mobilização de uma imediata proteção daqueles que supostamente estão em ameaça ou em ataque. A condição de vítima acaba por demandar e acionar uma autoridade em sua proteção.

3. Pânico, guerras e modo de imaginação capitalista

O gerenciamento do pânico pelo capital pode ser visto como uma gestão da guerra e também uma gestão da representação. Entende-se que, para além de um modo de produção econômico, o capitalismo se manifestaria também como um modo de destruição e como um modo de representação. Logo, para entendermos

70 BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2018.

determinada formação social, na definição althusseriana,⁷¹ precisaríamos fazer intervir as estruturas resultantes das inter-relações entre seu modo de produção, seu modo de destruição e seu modo de representação.

Aqui seria necessário fazer intervir os conceitos de *modo de representação capitalista* e *modo de destruição capitalista*. O primeiro resgatado por Jorge Grespan⁷² dos manuscritos de Marx – que, por escolha de traduções anteriores em língua portuguesa, não fora preservado como modo de representação. Conforme apontado por Grespan,⁷³ Marx sustentou que o capital teria uma forma, um modo específico de controlar as atividades e processos de representação no seio das sociedades dominadas pelo modo de produção capitalista. A forma de representar o capital teria uma destacada importância no processo de assujeitamento. Isto é, o controle das representações sociais estaria intrinsecamente relacionado aos aparelhos ideológicos,⁷⁴ responsáveis pela economia simbólica da exploração burguesa.

De outra parte, como afirmaram Maurizio Lazzarato e Éric Alliez,⁷⁵ o Capital não seria apenas um modo de produção econômico, mas também uma gestão da guerra, ou seja, seria também um modo específico de gerenciar a destruição como força reprodutora de suas condições de produção. Interessante, resalto, que os autores sustentam que tal modo de produção teria sua reprodução garantida pelo gerenciamento de *guerras de subjetividades* (racismo, nacionalismo, sexismo etc.), cujo funcionamento serviria à manutenção das relações sociais de exploração, ou seja, sua reprodução garantiria a permanência do modo de produção capitalista. Dessa forma, devemos reconhecer que “O patriarcado, assim como o racismo [e o cissexismo], não é uma sobrevivência anacrônica no quadro de um capitalismo que tenderia a igualdade perante o dinheiro.”⁷⁶

Guerras que se estruturam na produção de ameaças a serem reiteradamente combatidas e/ou eliminadas, reanimando, com isso, a esperança no sistema capitalista, apagando, necessariamente, do campo de macrovisibilidade social, os traços que ligam o modo de produção capitalista ao modo de destruição capitalista pela produção de bodes expiatórios. Dessa maneira, o capitalismo tomado como modo de destruição expressaria a produção de guerras como forma de assujeitar, como forma de produzir sujeitos incapazes de perceberem a exploração burguesa e os lastros autodestrutivos do Estado burguês, visto que tais sujeitos são, reiteradamente, produzidos e afetados para perceberem apenas o outro como inimigo social:

As guerras de subjetividade não são, portanto, um ‘suplemento’ ao Capital em sua face ‘subjetiva’: elas constituem a especificidade mais

71 ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.

72 GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2019.

73 GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2019.

74 ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.

75 LAZZARATO, Maurizio; ALLIEZ, Éric. *Guerras e Capital*. Ubu, São Paulo, 2021.

76 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 310.

‘objetiva’ das guerras contra as mulheres, os loucos, os pobres, os criminosos, os diaristas, os operários etc. Elas não se contentam em ‘desfazer’ o adversário (para melhor negociar um tratado de paz, segundo a concepção clássica da guerra interestatal), mas visam, precisamente, a uma ‘conversão’ de sua subjetividade, a uma conformação de seus comportamentos e condutas à lógica da acumulação do capital e de sua reprodução. Nesse sentido, a produção de subjetividade é ao mesmo tempo a primeira produção do capitalismo e o objeto principal da guerra e da guerra civil em particular. A formatação da subjetividade é o nó estratégico dessas guerras, e o reencontraremos ao longo de toda a história do capitalismo. Para Félix Guattari, de quem pegamos emprestada a expressão, as ‘guerras de subjetividade’ são guerras políticas de ‘formatação’ e de ‘pilotagem’ de uma subjetividade necessária à produção, ao consumo e à reprodução do Capital.⁷⁷

É nesse sentido que o (cis)sexismo, o racismo e o nacionalismo, por exemplo, são constitutivos do encadeamento exploratório do modo de produção capitalista cuja determinância sobre os já sempre-sujeitos é obliterada pelo seu modo de representação. Não podendo, portanto, tais fenômenos serem restringidos a uma suposta fragmentação da “luta de classes” ou a uma explicação simplista de como tais lutas serviriam à neutralização dos anseios revolucionários; o que comprovaria, nessa mutilada lógica, a necessidade de superá-las em nome de uma luta maior ou de tomá-las como ontologicamente lutas liberais. Quando, em verdade, tais fenômenos são constitutivos do englobamento capitalístico e, portanto, são constitutivos da amplitude e complexidade das lutas de classes. A luta contra a exploração capitalista não deve, acredito eu, afirmar uma suposta superioridade da luta de classe econômica, mas sim compreender a indissociabilidade entre as lutas política, ideológica e econômica de classe, reconhecendo, portanto, a complexidade da “sociedade mercantil” desde seu assentamento em um modo de produção autodestrutivo (modo de destruição), cuja visibilidade é tornada opaca pelo funcionamento de seu modo de representação.

Isso significa afirmar, não uma pretenciosa interseccionalidade – como se fosse possível separar classe, gênero, sexo e raça equacionando a posteriores seus efeitos – mas sim o encadeamento constitutivo desses fenômenos no modo de produção capitalista. Não há classe sem atravessamento constitutivo de gênero, sexo e raça. Ainda que reconheçamos a primazia da classe, é impossível sustentarmos uma dimensão pura da classe na história. A classe em estado puro é uma invenção gestada e administrada pela imaginação capitalista, inexistente, portanto, na história. A classe nunca se dissipou como instância pura. Onde há classe, há contradições de gênero, de raça, de sexo... Se há guerras de subjetividades, precisamos reconhecer que há uma continuidade intrínseca entre a acumulação primitiva e essas guerras, pois, na acumulação, “[...] já se delinea uma divisão internacional do trabalho com hierarquias que são de ‘classe’ por serem de gênero, raça e civilização.”⁷⁸

⁷⁷ LAZZARATO, Maurizio; ALLIEZ, Éric. *Guerras e Capital*. Ubu, São Paulo, 2021, 26-7.

⁷⁸ LAZZARATO, Maurizio; ALLIEZ, Éric. *Guerras e Capital*. Ubu, São Paulo, 2021, 28.

Devemos considerar que as guerras de subjetividades são gerenciadas pelo capital. Se não há capitalismo sem guerra e não há guerra sem mobilização do pânico, não há, então, capitalismo sem gestão e exploração do medo, do terror e da esperança. Dito isso, poderíamos afirmar que o capitalismo é a guerra orquestrada e continuada por meios racionalizados. Ou melhor, o capitalismo é a guerra continuada como racionalidade política, é a guerra continuada pela gestão do amor à destruição.

Não é de se estranhar que após a dissolução da URSS, em 1991, houve um forte movimento capitalista para apagar a memória da revolução do imaginário social. Com isso, alguns intelectuais da burguesia puderam se beneficiar com um terreno fértil para a germinação da teoria da terceira via. Conforme esses autores,⁷⁹ a exemplo de Ulrich Beck⁸⁰ e Anthony Giddens,⁸¹ estaríamos passando de uma sociedade de inimigos para uma sociedade de riscos, isto é, uma sociedade sem inimigos. Uma sociedade pragmática gerida por gestores e empreendedores. Contraditoriamente, é a partir do início do século XXI, época da tão alarmada e festejada democracia cosmopolita e da sociedade de governança, que o modo de produção capitalista levará a produção do inimigo às últimas consequências, fazendo da gestão da guerra a principal força reprodutora das suas condições de produção. “Uma sociedade” que depende da exploração de inimigos fantasmáticos (concretizáveis com uma frequência cada vez mais assustadora) e que, igualmente, depende do escamoteamento dessa mesma produção. Por isso, nossa época histórica pode ser definida como a época do pragmatismo político: uma época marcada pela gestão dos riscos que impõe o deslocamento do debate revolucionário para o debate administrativo; uma época marcada pela sublimação da inimigalidade que impossibilita perceber que o capitalismo é uma máquina de produzir inimigos, explorando essa produção como força reprodutora e que impossibilita a percepção pelas classes exploradas de que o capitalismo e a burguesia são os inimigos a serem combatidos; uma época marcada pela limitação da imaginação política; uma época marcada pela impossibilidade imaginativa da revolução...

A produção de posições subjetivas marcadas pelo pânico – sujeitos amedrontadores e sujeitos amedrontados – serve duplamente à garantia da sobrevida do ne(cr)oliberalismo: 1) primeiro, pela gestão do *fascismo* como mecanismo de sustentabilidade das democracias burguesas – ao produzir determinados sujeitos como ameaças sociais, ao passo que produz uma normalidade social supostamente ameaçada, o efeito-sociedade deimofágica garante a administração capitalística da pulsão de morte. O risco de uma ruptura é minimamente gerenciado. Inclusive, quando esta acontece é, posteriormente, catalisada, de modo a servir como forma

79 Para uma análise da importância das obras desses autores na construção do pragmatismo político, ver Chantal Mouffe (2015).

80 BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Editora 34, São Paulo, 2010.

81 GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse atual e o futuro da social-democracia*. Record, Rio de Janeiro, 1999.

de facilitar a aceitação inquestionável do imperativo *deimocrático* liberal como única possibilidade de organização política: *antes a democracia burguesa com todas suas falhas e imperfeições do que a ditadura* (burguesa, não esqueçamos). É um mecanismo de constrangimento das enunciações revolucionárias, de constrangimento da imaginação revolucionária, visto que, como demonstrou Althusser⁸², a ideologia não pode ser tomada como falsa consciência, mas sim como direcionamento de sentidos, de condicionamento de dados sentidos e não de outros. A falta de imaginação político-revolucionária de nossa época histórica decorre desse funcionamento ideológico que desde há muito busca apagar a memória da revolução das malhas do social. A exemplo do que acontece em torno da suposta frente ampla democrática como obrigação moral: a frente ampla como impossibilidade de enunciação das pautas revolucionárias. Afinal, diante do risco da ruptura, não seria o momento oportuno para tais discursos, dizem os porta-vozes da exploração; ecos que se dissipam e capturam algumas das vozes da resistência; 2) Isso, ao mesmo tempo em que mobiliza os sujeitos inimigalizados a investirem na *luta por direitos*, na luta estrita por reconhecimento jurídico, produzindo, com isso, a esperança de que uma mudança real só seria possível dentro dos limites do sistema capitalístico, investindo necessariamente contra os desejos revolucionários, pacificando os devires antissistema.

Por isso, o capital seria tanto um modo de produção/destruição como um modo de representação. Dito de outra forma, o capital seria um modo de produção cuja reprodução estaria assegurada em um modo de representação e em um modo de destruição. Enquanto o controle da representação possibilitaria a adesão pacífica à forma-de-vida capitalista, naturalizando e normatizando a exploração burguesa (intervindo aí com claro destaque as representações religiosas e as representações artísticas), por meio de uma economia simbólica da dominação; o controle da destruição/guerra seria responsável por neutralizar as identificações antiburguesas, anticapitalistas, as desidentificações com a lógica mercantil que anseiam pela derrubada do Estado e pela superação do Direito. O capital, enquanto modo de destruição, precisa mostrar que o Estado atua em defesa da sociedade, mascarando, contudo, que tal sociedade é a sociedade burguesa, dos exploradores.

Representação e destruição como instanciadoras da reprodução do modo de produção capitalista. Com isso, a sociedade capitalista consegue fazer com que os subalternizados recorram ao Estado, num circuito permanente e eterno que fundamenta sua autoridade e legitima sua atuação em favor dos interesses da burguesia, mobilizando, com isso, a esperança dos explorados e subalternizados nas engrenagens da sociedade capitalista.

Para ampliar o debate, levanto a hipótese de que a reprodução das condições de existência e perpetuação do modo de produção capitalista também estão ancoradas em uma forma específica de controle e produção da imaginação. O

82 ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.

capitalismo seria, portanto, um modo de produção responsável por fazer emergir um modo específico de imaginação útil à dominação e à exploração burguesa. Tal imaginação conformaria a forma psíquica dominante na lógica mercantil: o racionalismo como traço da forma-sujeito. A subjetividade mercantil conformada pelo narcisismo, pelo fetichismo e pelo racionalismo. Disso resultaria um sujeito enquadrado no modo de produção capitalista, cuja imaginação é produzida dentro dos quadrantes da naturalização da exploração mercantil. Um sujeito impossibilitado de imaginar quaisquer alternativas ao sistema capitalista. O estatuto de sujeito está, assim, subordinado e condicionado ao *realismo capitalista*, para usar o conceito de Mark Fisher.⁸³ A imaginação capitalista é conformada de modo a não reconhecer como sujeito aqueles cuja imaginação seja capaz de questionar o capitalismo como um realismo intransponível. O sujeito é, portanto, recortado pela norma racional, impossibilitado de sonhar a revolução, de desejar fora do leque das micropossibilidades desenhadas pelo capitalismo e apresentadas como liberdade: a liberdade de escolher as escolhas previstas pelo capital.

É nessa direção que compreendo o sujeito racional – impossibilitado de ter emoções, sonhos, delírios, utopias⁸⁴ – como um produto do modo de imaginação capitalista, como um produto da socialização pelo valor, mas também atravessado e produzido pela socialização do pânico (deímodifágica). O realismo capitalista emerge do capitalismo como modo de imaginação. O capitalismo comparece, assim, como uma tentativa de conter a imaginação, pela produção do sujeito racional, aquele impossível de conjugar o verbo revolucionar como seu sujeito ativo. Como modo de imaginação, a engrenagem capitalista buscaria conter o delírio como *disposição afetiva* – para usar a terminologia heideggeriana⁸⁵ – que direcionaria o indivíduo em seu ser, abrindo-lhe ao/o mundo e lhe desentranhando outras possibilidades, para além daquelas desenhadas nos limites da eternização da sociedade de valor; talvez, mostrando-lhe que “[...] a emancipação social consista na superação da própria forma-sujeito.”⁸⁶

O modo de imaginação capitalista, ao minar o delírio, apresenta-nos apenas a política em sua dimensão ôntica, ocultando o seu nível ontológico. É nessa direção que Chantal Mouffe⁸⁷ diferencia o político da política. Partindo de Heidegger, a autora afirma: “entendo por ‘o político’ a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo por ‘política’ o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso pelo político.”⁸⁸ Se o nível ôntico

83 FISHER, Mark. «Realismo capitalista y nuevas subjetividades». En Nueva sociedad, n. 265, 2016.

84 Aqui é preciso sinalizar que o sujeito racional é direcionado ideologicamente a não vivenciar o que Spinoza denominou como afetos alegres, o sujeito produzido no seio da engrenagem deímodifágica é um sujeito programado aos afetos tristes (medo/esperança).

85 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Vozes, São Paulo, 2012.

86 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021. 34.

87 MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Martins Fontes, São Paulo, 2015.

88 MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Martins Fontes, São Paulo, 2015, 8.

buscaria a negação do conflito pela dissimulação da conciliação de classe, o nível ontológico reconhecera, então, o antagonismo fundante das sociedades humanas. Nisso, encontram-se reconhecidas as lutas de classes, os conflitos e as contradições como dimensão constitutiva da vida social, de modo a orientar projetos coletivos de superação do realismo capitalista, fomentando outras formas de imaginação para além da conciliação burguesa. Contudo, é preciso reconhecer que a deimopolítica parte da dissimulação do político, de modo que há uma estratégia de apagar a inimigalidade da burguesia, produzindo-se, imaginariamente, o outro como ameaça. Logo, somos levados a reconhecer que não há negação radical dos conflitos, mas sim sua estruturação imaginária específica, funcionando como dissimulação e afirmação de uma pretensa conciliação de classes.⁸⁹

Desta maneira, o capital produz a imaginação como transparência e objetividade, de modo a ter como resultado a fabricação do indivíduo como mero observador pacífico do mundo, observador pacífico da destruição do mundo, observador pacífico da sua exploração – fabricação do indivíduo como *sujeito a: sujeito pelo valor*. Um sujeito impossível de revolucionar, um sujeito impossibilitado de perder-se no delírio, de sonhar com outros mundos, impossibilitado de encarar a morte e recebê-la de braços abertos ao levante do martelo e da foice na luta contra a destruição, na luta contra essa *máquina devoradora de mundos*.⁹⁰

Qual a natureza da imaginação que aqui tratamos? Warat⁹¹ compreende a imaginação como o sonho diurno almejado pelos surrealistas. Warat, então, sustenta que o sonho diurno expressaria a possibilidade de descolonização da imaginação. Uma possibilidade de ir na contramão da imaginação formal, aquela produzida no seio da sociedade de classes, aquela produzida como mercadoria:

O sonho (como poesia encantada) é um espaço de criatividade sem censuras: gestos, imagens, desejos sem vigias nem tiranias. É um modo de expressão-vacinada contra o poder e os poderosos, contra a teia de aranha que forma, em um vendaval de imposições, medos e dependências, o homem resignado.⁹²

Isso significa tomar a imaginação não como lugar da intencionalidade, da originalidade, da consciência, mas tomá-la como força re-criadora do mundo e de si: “Os sonhos e a magia como antídotos da ideologia. O sonho para superar a mentalidade cartesiana: essa lucidez vizinha do poder.”⁹³ A imaginação delirante como instrumento da luta revolucionária, da luta pela destruição do modo de produção/destruição/representação/imaginação capitalista, estruturado pela gestão do medo-esperança-terror e estruturante do efeito-sociedade deimofágica.

89 Agradeço aos avaliadores por terem chamado atenção para a não negação do conflito, destacando sua estruturação imaginária específica.

90 KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras, São Paulo, 2020.

91 WARAT, Luis. *Manifesto do surrealismo jurídico*. Acadêmica, São Paulo, 1988.

92 WARAT, Luis. *Manifesto do surrealismo jurídico*. Acadêmica, São Paulo, 1988, 15.

93 WARAT, Luis. *Manifesto do surrealismo jurídico*. Acadêmica, São Paulo, 1988, 17.

Uma luta sem sujeito, uma luta pela superação da forma-mercadoria e das suas derivações: forma-sujeito, forma-estado...

4. Considerações finais

Conforme discutimos,⁹⁴ o gerenciamento capitalista do pânico produz, como efeito dos funcionamentos supracitados, a tentativa de impossibilitar as identificações anticapitalistas ou as desidentificações com a lógica mercantil. Isso porque tal gestão investe, primeiro, na impossibilidade de construção de qualquer universalismo concreto, pois produz o vitimismo universalista burguês, que é, então, refletido de forma invertida na “luta revolucionária”. Tal universalismo abstrato faz-nos duvidar e questionar qualquer tentativa de construção de um agenciamento coletivo. Segundo, investe-se na fragmentação da identidade dos explorados. O “sujeito coletivo”, normalmente construído como decalque do universalismo burguês, não comporta as particularidades das guerras de subjetividades, visto que tal sujeito emerge de uma limitada leitura da tradição marxista.

A pretexto de apontarem a fragmentação ocasionada pelas lutas ditas, pejorativamente, como identitárias, os pretensos construtores da luta revolucionária investem, com tal prática, na fragmentação que pensam denunciar. O voluntarismo dos proletários intelectualizados da classe média deixa escapar a complexa gestão capitalista dos afetos, especificamente manifestada na produção do estado de pânico como impulsionador da sua força, paradoxalmente, autodestrutiva e vital. Os messiânicos da revolução interpretam o efeito como causa, apontam o dedo para o espelho e não percebem que o que se visualiza é um mero reflexo, um buque invertido.

De outra parte, compreendo que a deimopolítica produz zonas imaginárias de guerra: o medo da morte em batalha precisa ser real, ainda que tais batalhas sejam “morais” ou “culturais”, isto é, meramente ilusórias. Isso significa pensar a guerra como motor das operações de poder, como motor do vínculo social, como motor do modo de produção capitalista. Disso resulta considerar que o vínculo social não passaria de uma escamoteada relação bélica. Numa leitura sintomal, talvez seja possível afirmar que Foucault fez uma descrição do que hoje denomino como efeito-sociedade deimofágica:

[...] a guerra é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra [...] estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca

94 Embora Thomas Hobbes não foi explicitamente citado, é preciso destacar que suas reflexões atravessam e direcionam todo este texto. Sua não citação se deve ao fato de que seria preciso explicitar minuciosamente, bem como dar consequências as releituras que faço de sua obra, o que acabaria por extrapolar os objetivos deste trabalho, assim como sua extensão.

cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçadamente adversários de alguém.⁹⁵

A estatização das práticas de guerra garante a ilusão da paz, a ilusão da ordem social. Mas não nos enganemos: há uma guerra perpétua dissimulada que é responsável pela vitalidade do laço social (adesão à ordem civil) e, conseqüentemente, das relações sociais de exploração. É o risco que o outro supostamente representa que garante, afiança e legitima a adesão à autoridade burguesa e também ao autoritarismo. A suposta ameaça mobiliza o corpo social em defesa da sociedade, da família, da nação, isto é, em defesa do Estado, da autoridade, do capitalismo, ainda que tal defesa seja radicalmente transmutada em defesa do desejo de morte, em defesa do *fascismo*.⁹⁶ Paradoxalmente, a salvação do Estado – da pátria, do estado de direito – perpassa a coragem de lançar-se ao *fascismo*, dependendo, em situações ditas extremadas, da suspensão do Estado de direito, para trazer uma reflexão de Giorgio Agamben.⁹⁷

Pela deimopolítica, para produzir adesões, identificações *fascistas*, é preciso que os “cidadãos” se reconheçam como guerreiros em um campo de batalha. É preciso que se vejam como participantes de uma guerra já em curso, da qual integram o lado mais vulnerável, o lado que está sendo vencido. A imaginária *entrega existencial* como condição de sobrevivência da espécie, como tentativa de salvação do estilo de vida judaico-cristão, branco, cis-heterossexista, falocêntrico, patriarco-colonial, como salvação da masculinidade. Em última instância, como salvação do capitalismo. Diante da derrota anunciada, interpela-se: “quem estaria disposto a se sacrificar para aniquilar o inimigo?” O medo da morte em batalha como forma de produção do terror *fascista*, o medo imaginário da morte como coragem, como disposição afetiva e disjuntiva: “nós ou eles”.

Produz-se o fundamento da necessidade da *deimocracia* liberal, inclusive entre aqueles fabricados como ameaças, visto que só a *deimocracia* impediria o avanço do *fascismo* ou seria responsável pelo seu retrocesso. Quando, em verdade, o *fascismo* é um mecanismo de sobrevivência das ruínas estruturais da *deimocracia* burguesa. O *fascismo* faz reforçar o culto à *deimocracia* burguesa. Com isso, produz-se a necessidade do capitalismo, bem como sua eternidade condicional à própria existência da humanidade.

A deimopolítica trabalha para impossibilitar a compaixão, o remorso e a sensibilidade diante da dor daqueles produzidos como ameaças sociais. A deimopolítica desarticula a vergonha e faz ver a morte do outro como triunfo.

95 FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Martins Fontes, São Paulo, 2010, 43.

96 Quando afirmo que o *fascismo* é mobilizado pelo capitalismo tenho em mente especificamente as análises de Daniel Guérin: “Gostaríamos de haver convencido de que existe um único meio realmente eficaz de barrar o caminho ao *fascismo*: derrubar o capitalismo. ‘O *fascismo*’, como Clara Zetkin já escrevia em 1923, ‘é o castigo que se abate sobre o proletariado por não ter prosseguido a revolução iniciada na Rússia!’” (2021, p. 13). Se um dia a burguesia temeu a automatização do *fascismo*, hoje, ela goza da segurança de sua administração no seio da democracia liberal.

97 AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer, II, I*. Boitempo, São Paulo, 2015.

Afinal, há um álibi moral: é possível gozar livremente com a morte do inimigø. O gozo e o triunfo só são possíveis, porque aquele que se encontra morto ou violentado não é exatamente uma vida humana, mas é apenas uma bicha, uma mulher, uma travesti, um indígena, um negro, um quilombola, não é um de “nós”, não é um ser humano, pois não é um sujeito. Pelo contrário, sua existência representa uma ameaça à vida humana, à vida normal, à vida que merece ser vivida. Logo, sua eliminação pode ser lida como um triunfo. Sua morte pode ser comemorada. Uma morte que não merece luto. Uma morte que serve à canalização do desejo fascista: não há espaço para se envergonhar ou sentir-se moralmente perturbado diante do desejo, do gozo afluído com a morte daquele produzido como ameaça. A deimopolítica enquadra a humanidade numa cadeia semântica subordinada à esfera do valor: *sujeito = humano = homem = branco = cis = heterossexual = cristão...*

É nesse sentido que penso o efeito-sociedade deimofágica como uma arquitetura do poder que busca antecipar as respostas morais dos sujeitos, de modo a insistir na guerra como fundamento da sociedade capitalista pela gestão do medo ao inimigø como forma de mobilizar o ódio, assim como pela gestão da compaixão ao “amigo” como forma de mobilizar a esperança no Estado burguês. O efeito-sociedade deimofágica faz do medo ao suposto inimigø uma reação dominante desencadeadora da insensibilidade, da indignação, do ódio, da não-comoção. Faz-se do medo alimento do capitalismo. É o *medo* da morte em *guerra* que produz o ilusório, mas eficaz, motor eterno do capitalismo,⁹⁸ que produz a *esperança* na locomotiva eterna...⁹⁹

A reprodução do modo de produção capitalista é também garantida pela neutralização dos anseios revolucionários, pela construção do outro, igualmente marginalizado e subalternizado, como ameaça a ser eliminada, pela sublimação do ódio de classe, pela mobilização em defesa do Estado, pelo fortalecimento da ilusória igualdade jurídica que mascara a natureza de classe do Estado e das demais instituições burguesas, pela impossibilidade de construção de uma identidade

98 Faço referência à imagem da locomotiva eterna, do filme *Expresso do Amanhã*, de Bong Joon-ho, de 2013. Os últimos habitantes do planeta vivem em um trem que não poderia parar, pois as condições climáticas impossibilitaram a vida na Terra. A vida é, então, gerida desde a esperança produzida reiteradamente no motor eterno e desde o medo produzido aos fundistas. Pessoas pobres que não puderam comprar a passagem da sobrevivência no trem e tiveram como única saída invadi-lo. A administração da locomotiva resolveu isolá-los no fundo, no último vagão. Lá vivem com apenas uma ração diária feita a base de insetos. Sua utilidade ao trem é produzir uma atmosfera do medo da revolução. Isso faz com que as demais classes permaneçam ordeiras e confiantes na locomotiva, bem como reafirmem o fundamento da autoridade como controle da ameaça. A locomotiva eterna traduz a estratégia de controle social naquela micro-sociedade e traduz a confiança dessa na autoridade, na ordem, na disciplina pela tensão viver-morrer. É preciso confiar que o motor será eterno. Sob essa ilusória esperança e sob o medo da revolução, a sociedade ali é disposta em classes; algumas suportam os mais diversos tipos de explorações, enquanto outras gozam de volumosos privilégios. Afinal, seria a ordem garantida pela locomotiva que afiançaria o futuro da humanidade: o *expresso* capitalista para a possibilidade de um *amanhã* como repetição do hoje.

99 Aqui, preciso aceitar o risco de negligenciar, parcialmente, a categoria da contradição, visto que o presente trabalho tem por objetivo descrever o mecanismo de eternização imaginária do capital, de modo que as falhas, as rupturas, o parafuso que empenra a grande maquinaria... são deixados de lado. Pretendo, com o desenvolvimento da pesquisa, dar ênfase, no futuro, na transformação acidental, naquilo que pode acontecer sem agenciamento, sem fetichismo da vontade. Pretendo olhar para o parafuso e para seu “funcionamento” não esperado.

universal concreta fundada na experiência da exploração de classe e atravessada, constitutivamente, pelas contradições raciais, étnicas, de gênero, de sexo etc.

Resta-nos refletir sobre o que fazemos diante da produção do pânico como alimento do capitalismo. Voltemos para o neologismo proposto: deimofagia. Gostaria de trazer outro sentido também reclamado por ele: *fagia* diz, igualmente, do *excretar*.¹⁰⁰ *Alimentar-se de x* para *excretar*. Afinal, tudo que é comido é excretado. Fagia: comer + defecar, devorar + excretar. O excremento torna-se a finalidade não esperada do alimentar-se. De *Deimofagia* = *pânico* + *devorar* para *Deimofagia* = *pânico* + *nutrir-se de x (para excretar)*. Do processo fágico algo sempre sobra, algo não é plenamente destruído ou absorvido. Algo perpassa todo o caminho da alimentação e é, posteriormente, expelido, excretado. Aquilo que é excretado, que, não absorvido, comparece e faz memória. Ainda que, efetivamente, já seja outra coisa, pois o rito alterou sua matéria. Alimenta-se, não apenas para sobreviver, mas também para excretar:

Se o corpo do outro é produzido como ameaça social como forma de justificar o fundamento mimético da autoridade capitalística, de modo a fabricar adesão social ao estado burguês, o processo de alimentar-se do medo pode dar ensejo à *ressignificação produtiva* daquele resto impossível de ser absorvível.¹⁰¹

Aquilo que significa o perigo dos excluídos e que justificaria sua própria exclusão pode comparecer, então, como arma nas lutas anticapitalistas, de modo a reivindicar uma identidade coletiva de inimigo (identidade de não sujeito, emergindo da esfera do não valor), mobilizando o ódio como instrumento revolucionário, o ódio aos exploradores, o ódio à burguesia, ao Estado, ao capitalismo zumbi e sua insaciável fome.

A inimigalidade como universalidade concreta. Se eles nos produzem como inimigos, devemos nos apropriar dessa identidade e colocá-la em jogo, devolvendo a produção da inimigalidade. Re-conheçamos: temos um inimigo que precisa ser destruído: a burguesia. Nosso inimigo não é plástico ou virtual, é real e concreto. Re-conheçamos que “Perante a regressão e a descivilização promovidas pelo capital, é preciso descolonizar [a imaginação] [...] e reinventar a felicidade.”¹⁰²

100 FREIRE, Ana Ester Pádua. «Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid». En Revista Periódicus, v. 1, n. 14, p. 91-104, 2020.

101 AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Devires, Salvador, 2021b, 332.

102 JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021, 310.

Referências

- AFONSO-ROCHA, Rick. «O masculinismo gore-ejaculatório e a ameaça rugosa». En *Hybris, Revista de Filosofia*, v. 12, 2021a.
- AFONSO-ROCHA, Rick. *O perigo cor-de-rosa: ensaios sobre a deimopolítica*. Devires, Salvador, 2021b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer, II, I*. Boitempo, São Paulo, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Boitempo, São Paulo, 2007.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Graal, Rio de Janeiro, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Zahar, Rio de Janeiro, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Vozes, Petrópolis, 2008.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Editora 34, São Paulo, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Boitempo, São Paulo, 2013.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega: volume I*. Vozes, Petrópolis, 1986.
- BUDE, Heinz. *La sociedad del miedo*. Herder, Barcelona, 2017.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Editora 34, São Paulo, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *El saber: Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. N-1/Politeia, São Paulo, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *Calibá e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Elefante, São Paulo, 2019.
- FISHER, Mark. «Realismo capitalista y nuevas subjetividades». En *Nueva sociedad*, n. 265, 2016, p. 22-23.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Graal, São Paulo, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2017.

- FREIRE, Ana Ester Pádua. «Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid». En *Revista Periódicus*, v. 1, n. 14, p. 91-104, 2020.
- GHITĂ, Cătălin. *Deimografia: scenarii ale terorii în proza românească*. Institutul European din România, București 2011.
- GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse atual e o futuro da social-democracia*. Record, Rio de Janeiro, 1999.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. Leya, Alfragide, 2020.
- GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2019.
- GUÉRIN, Daniel. *Fascismo e grande capital*. Tradução de Lara C. de Malimpensa. Unicamp, Campinas, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Áyiné, Belo Horizonte, 2018.
- HARMAN, Chris. *Zombie capitalism: global crisis and the relevance of Marx*. Haymarket Books, Chicago, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Vozes, São Paulo, 2012.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Iluminuras, São Paulo, 2007.
- JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, São Paulo, 2021.
- JAPPE, Anselm. *Crédito à morte*. Hedra, São Paulo, 2013.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras, São Paulo, 2020.
- LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón ediciones, Buenos Aires, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio; ALLIEZ, Éric. *Guerras e Capital*. Ubu, São Paulo, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1, São Paulo, 2018.
- MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Martins Fontes, São Paulo, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. N-1, São Paulo, 2018.
- SIMEONI, Claudio. «Ares de Afrodite: Fobos, Deimos e Harmonia». Tradução de Dante Lioi Filho. En *Federazione Pagana*, Venezia, 10 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.federazionepagana.it/hesiodo35_fobos_deimos_harmonia.html>. Acesso em 01 dez. 2021.
- VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2020.
- VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011.
- WARAT, Luis. *Manifesto do surrealismo jurídico*. Acadêmica, São Paulo, 1988.
- YORK, Sara Wagner. *TIA, VOCÊ É HOMEM? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os 'CIStemas' de Pós-Graduação*. Tesis para optar al grado de Magíster em Educación, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.