



Leonardo Mendonça Ventura

**Solidariedades Perigosas
Repensando o Conceito de Solidariedade**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Orientador: Prof. João Franklin Abelardo Pontes Nogueira

Rio de Janeiro
Julho de 2021

Leonardo Mendonça Ventura

**Solidariedades Perigosas
Repensando o Conceito de Solidariedade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. João Franklin Abelardo Pontes Nogueira
Orientador e Presidente
Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Prof. James Casas Klausen
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Victor Coutinho Lage
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos –
UFBA

Rio de Janeiro, 30 de julho de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Leonardo Mendonça Ventura

Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal
do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Ventura, Leonardo Mendonça

Solidariedades perigosas : repensando o conceito de solidariedade / Leonardo Mendonça Ventura ; orientador: João Franklin Abelardo Pontes Nogueira. – 2021.

99 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2021.
Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Solidariedade. 3. Resistência. 4. Relações internacionais. I. Nogueira, João Franklin Abelardo Pontes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

O momento em que vivemos não é favorável às Humanidades. Como se não bastasse o regime de precarização que, hoje, tornou-se a norma no éthos acadêmico e que, vale dizer, afeta especialmente as Ciências Humanas e Sociais, o contexto brasileiro reserva idiossincrasias próprias.

Através da efetuação de uma necromancia macabra, assistimos aqueles que deveriam ter permanecido enterrados emitirem opiniões escabrosas vindas de um outro tempo. Suas opiniões ganham força e nós, os acadêmicos, nos vemos cada vez mais desmotivados.

Acuados, encontramos no ressentimento um lugar onde aterrar, onde montar abrigo. Fazemos corpo com os afetos tristes, procuramos por eles e os alimentamos diversas vezes. Ficamos amargurados, agressivos, com raiva de tudo e de todos ao nosso redor.

Durante a escrita desta dissertação, pude experimentar todos esses estados de humor e, se não fosse pela paciência daqueles que me acompanham, talvez tivesse ido mais fundo no buraco negro da desterritorialização absoluta. Este trabalho é dedicado a vocês e à força dos afetos alegres que movimentaram durante o percurso da escrita da dissertação.

Agradeço a minha família pelo apoio incondicional durante a produção desta pesquisa. À minha mãe, pai e irmãos. Agradeço o apoio, a confiança e, principalmente, a paciência. Escrever um trabalho de pesquisa como este demanda tempo, foco, muitas vezes isolamento, mas também cuidado, carinho, amor. Angelica, Abilio, Victoria e João: sem vocês nada do que segue teria sido possível.

Agradeço às Panteras, Léia e Vinni, e também aos agregados-nem-tão-agregados, Bruno, Sandra, primos e primas, tios e tias, todo(a)s os que aqui não foram mencionado(a)s e que sabem quem são, pessoas queridas que me querem bem e com as quais sempre pude contar.

Agradeço aos mentores de luz pelo auxílio nos momentos em que mais precisei. Agradeço as mensagens e palavras de conforto vindas direto dos outros planos. Que eu possa sempre retribuir a caridade prestada.

Agradeço ao Léo Gaspar, meu namorado, por estar ao meu lado, pelo incentivo, por me ensinar a ver as coisas diferentemente. Ofereço a você todo meu

amor, pois nada, nunca, equiparar-se-á ao que fez por mim durante os últimos meses. Estou e estarei com você sempre que a vida assim permitir. E mesmo quando estivermos longe fisicamente, que a grande flecha de luz que um dia nos conectou seja ponte.

Agradeço ao Instituto de Relações Internacionais da Puc-Rio, casa que escolhi e que em muito me acolheu. As discussões em sala e as leituras me mostraram que é possível fazer Relações Internacionais de outro modo. Agradeço aos professores, especialmente à Bel, Jimmy e Beto por construírem um ambiente favorável à experimentação e a bagunça, fundamentais ao avanço da criatividade.

Agradeço ao prof. Dr. João Nogueira por aceitar o desafio de orientar a dissertação a seguir, pelo incentivo às ideias inclusive quando estavam entravadas, e pelos comentários nas primeiras versões desta dissertação.

Agradeço à CAPES pela bolsa de pesquisa. Não há como fazer ciência sem financiamento e, para mim, filho de uma mãe que aos doze anos trabalhava como doméstica, aluno de primeira geração a frequentar um curso superior e a galgar a pós-graduação, o apoio financeiro foi fundamental.

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

Finalmente, agradeço aos amigos, Ju, Gabi, Rafael, Igor, Rafala, Karla, Lu, Gustavo e Mateus, pelas conversas, debates e suporte. Deu tudo certo, enfim.

RESUMO

VENTURA, Leonardo Mendonça; NOGUEIRA, João (Orientador). **Solidariedades perigosas: pensando o conceito de solidariedade diferentemente**. Rio de Janeiro, 2021, 96 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação tem por objetivo repensar o conceito de solidariedade. Em minhas pesquisas sobre este conceito já tão arraigado no pensamento político, pude perceber a existência de uma certa constância no modo de pensá-lo. É como se os autores e autoras, por mais concorrentes e antagônicos que sejam seus argumentos, tornassem todos, em uníssono, a um único e mesmo modo de conceber a solidariedade. A solidariedade pode ser tratada como solidariedade universal, solidariedade comunitária ou societária e também como solidariedade liberatória, cada um destes usos possuindo especificidades próprias. Todavia, mesmo nos casos daqueles de um pensamento autodenominado crítico ou radical, nosso modo de conceber a solidariedade está subordinado ao que pode ser chamado de “imagem dogmática da solidariedade”. A imagem dogmática da solidariedade concebe a solidariedade como uma força centrípeta que aglutina os termos envolvidos na relação em uma unidade mais ou menos harmônica. Nela, a solidariedade está relacionada com a produção de interioridades novas, manutenção das interioridades existentes e recuperação de interioridades consideradas perdidas. Sua principal preocupação não é apenas produzir, manter e recuperar as interioridades, mas também protegê-las e assegurar sua coesão. O problema com esta imagem é que, ao subordinar o pensamento da solidariedade, ela restringe e dificulta a tarefa de pensar a solidariedade diferentemente – nosso objetivo nesta dissertação. É possível pensar uma outra solidariedade? Uma solidariedade expansiva, como uma força centrífuga, que não aglutina tampouco produz espaços interiores? A quais conceitos precisamos recorrer para tanto? Nesta dissertação, definiremos a imagem dogmática da solidariedade, examinaremos seus principais reflexos dentro e fora do campo das Relações Internacionais e, por fim, trabalharemos a ideia de uma “solidariedade perigosa”, esta definida menos em termos de produção, manutenção e recuperação de espaços interiores e mais em relação a sua capacidade de destruí-los.

Palavras-chave

Solidariedade; Resistência; Relações Internacionais.

ABSTRACT

VENTURA, Leonardo Mendonça; NOGUEIRA, João (Advisor). **Dangerous solidarities: rethinking the concept of solidarity**. Rio de Janeiro, 2021. 96 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of the following text is to discuss and rethink the concept of solidarity. During my research, I could realize the existence of a certain constancy in the way we think about solidarity. However competing and antagonistic the arguments of the authors here analyzed may be, we shall see that there is a common root in the way they conceive the idea of solidarity. Solidarity can be defined as universal solidarity, community or societal solidarity and also as liberatory solidarity, each having its own specific characteristics. Nevertheless, even when it comes to a thought self-defined critical or radical, the conceptions of solidarity are still subordinated to what can be called "dogmatic image of solidarity". The dogmatic image of solidarity conceives solidarity as a centripetal force that "glues" together the terms involved in the relation into a more or less harmonic unity. In it, solidarity is related to the production of new interiorities, maintenance of existing interiorities and recovery of interiorities considered lost. Its main concern is not only to produce, maintain and recover interiorities, but also to protect them and ensure their cohesion. The problem with this image is that, by subordinating the thought of solidarity, it restricts and hinders the task of thinking solidarity differently – which is my goal in this thesis. Is it possible to think of another concept of solidarity? One that reflects an expansive solidarity, like a centrifugal force that does not agglutinate nor does it produce interior spaces? If so, what are the concepts that may help us in that? In this master's thesis, I will scrutinize the dogmatic image of solidarity, analyze its main reflexes inside and outside the field of International Relations, and define what I call "dangerous solidarities", which is thought less in terms of production, maintenance and restoration of interior spaces and more in relation to its ability to destroy them.

Keywords

Solidarity; Resistance; International Relations.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. Interpretações da solidariedade.....	20
2.1. Solidariedade universal.....	20
2.2. Solidariedade, comunidade, sociedade.....	24
2.3. Solidariedade, transformação, justiça social.....	27
3. A imagem dogmática da solidariedade.....	36
3.1. A solidariedade como força de produção de esferas.....	38
3.2. A solidariedade como força constitutiva de comunidades.....	42
3.3. Fazer-interioridade.....	48
3.4. Da ambiguidade das interioridades.....	53
4. Solidariedades Perigosas.....	58
4.1. Perturbar as interioridades.....	58
4.2. Habitar a incompletude.....	61
4.3. Entre gestos menores e agência distribuída, onde estão os responsáveis?.....	65
4.4. Trair nossas posições, viver no-meio, desaprender a amar.....	71
4.5. Solidariedades perigosas.....	80
5. Conclusão.....	83
Referências Bibliográficas.....	87

1. Introdução

1.1. Nosso problema

A dissertação que o(a) leitor(a) encontra diante de si propõe um exercício traiçoeiro, a saber: pensar o conceito de solidariedade diferentemente. É traiçoeiro porque, como bem notou Gilles Deleuze (2007), pensar diferentemente requer um engajamento direto com os clichês que constituem os enquadramentos tradicionais através dos quais pensamos, clichês esses que “se instalam sobre a tela antes mesmo que o pintor comece seu trabalho” (DELEUZE, 2007, p. 6), ao mesmo tempo em que se renuncia à construção de novos clichês. Os clichês estão por todos os lados. Mais do que *fazer parte* das maneiras como vemos e nos relacionamos com o mundo, eles *são* nossas próprias perspectivas. Nas Relações Internacionais, por exemplo, vários são os clichês que estruturam o campo. Podemos citar o Estado moderno como entidade fechada sobre um território, os níveis de análise, a anarquia estruturante do Sistema Internacional. Coadunados, esses clichês compõem uma imagem dogmática que estabelece os critérios legítimos a partir dos quais pensar a política internacional, como os critérios ontológicos e espaçotemporais que definem a natureza e a localização legítima da política (WALKER, 1993). Mas e no caso do pensamento da solidariedade, de quais clichês e de qual imagem dogmática falamos?

Nos últimos anos, uma rede de pesquisa transnacional sob o nome de “*Pirate Care Network*” (Rede de Cuidado Pirata, em português) foi criada com o propósito de conectar pesquisadores, ativistas e profissionais ligados à luta contra a criminalização da solidariedade e a favor da construção de infraestruturas comuns de cuidado¹. Seu nascimento reflete a tentativa de elaboração de um projeto de pesquisa coletivo capaz de responder tanto aos efeitos deletérios que as políticas neoliberais infligem nas instituições de sustentação da vida comum, quanto à onda de criminalização da solidariedade que foi movimentada dentro dos países que supostamente “sofreram” diante da já conhecida “crise migratória”. A tipificação do “delito de solidariedade”, como assim foi denominada pelos críticos, visa coibir a assistência humanitária a migrantes irregulares por parte de

1 The Pirate Care Project. Disponível em: << <https://pirate.care/pages/concept/> >>. Acesso em: 19 de julho de 2021.

cidadãos nacionais, criminalizando todo ato de ajuda e encorajamento à entrada de estrangeiros sem documentação nos territórios dos países-destino se realizados pelos cidadãos ou residentes legais desses mesmos países (WALKER, 1993). Nestes casos, enxerga-se a solidariedade em toda uma constelação de práticas de ativismo que são engendradas em apoio aos migrantes, como, por exemplo, nas práticas de fornecimento gratuito de água nos reservatórios mantidos por organizações não-governamentais nos desertos do Arizona e da Califórnia nos Estados Unidos (DADUSC; MUDU, 2020; FEKETE, 2009, 2018).

Hoje, muito foi feito em termos de colaboração coletiva após a conferência de 2019 que lançou a rede. Redigiu-se coletivamente uma ementa² onde estão reunidos textos sobre cuidado, solidariedade e comunização que nem sempre são abordados em programas de pesquisa mais tradicionais, experimentou-se a realização de um grupo de leitura, e até mesmo um artigo foi publicado ainda no início da pandemia da Covid-19 – nele, os autores incentivam uma maior preocupação com o cuidado de si, das famílias e das comunidades com vistas ao “achamento da curva” de casos da doença³. No entanto, não é propriamente o futuro da rede que nos interessa aqui, seu sucesso ou fracasso, nem mesmo produzir um trabalho acerca das práticas de comunalização do conhecimento que ali foram empregadas. Mais importante para nosso propósito é notar que esforços como os da *Pirate Care Network* estão inseridos num contexto de intensificada preocupação com a questão da solidariedade. Em época em que a solidariedade é tornada crime por diferentes países – como na Itália e França, onde decretos que proibiam a distribuição de alimentos e bebidas para migrantes irregulares foram promulgados (DOTY, 2006) –, a construção de um espaço transnacional como o da rede *Pirate Care* parece catalisar uma certa preocupação compartilhada com a busca pela experimentação de armas conceituais que possam nos auxiliar na tarefa de pensar a solidariedade diferentemente, desta vez, de maneira melhor alinhada aos desafios de nosso tempo.

Se a *Pirate Care Network* parece catalisar uma efervescência, deve-se ter em mente que movimentos sociais anteriores a ela já haviam forçado transformações importantes no pensamento da solidariedade, como é o caso do

2 Pirate Care, a syllabus. Disponível em: <<<https://syllabus.pirate.care/>>>. Acesso em: 19 de julho de 2021.

3 “Flatten the curve, grow the care: What are we learning from Covid-19”. Disponível em: <<<https://syllabus.pirate.care/topic/coronanotes/>>>. Acesso em: 19 de julho de 2021.

movimento zapatista, do movimento dos indignados, e do movimento solidário grego (ALCÂNTARA; BRINGEL, 2020; ANDREWS, 2010; ARAMPATZI, 2016b, 2016a; CABOT, 2016; FARAMELLI, 2018; OLESEN, 2004a, 2004b; PAPATAXIARCHIS, 2016; VLACHOKYRIAKOS et al., 2017). A seu modo, cada um dos movimentos sociais citados desafiou na prática muitos dos clichês que, até então, estruturavam o pensamento da solidariedade, como, por exemplo, a distinção entre fornecedores e beneficiários da solidariedade e a justificação da construção de laços de solidariedade no compartilhamento de uma identidade comum. Ainda que esses deslocamentos sejam interessantes e relevantes para a consecução de nosso objetivo nesta dissertação (novamente: pensar a solidariedade diferentemente), creio que eles sejam um tanto laterais quando comparados ao que acredito ser a principal contribuição desses movimentos para o pensamento da solidariedade. Ao tomarmos os movimentos acima como referência de um deslocamento que há anos vem sendo forçado no pensamento da solidariedade, uma cautela precisa ser tomada para evitar confusões de ‘pontos’ ordinários com pontos singulares (DELEUZE, 2020) e, assim, evitar incorrer no não-sentido, isto é, confundir argumentos centrais com argumentos laterais.

Em linhas gerais, a principal contribuição dos zapatistas, dos indignados e do movimento solidário na Grécia pós-Troika para a renovação do pensamento da solidariedade, e o motivo pelo qual trato deles nesta introdução, reside no rompimento preliminar que fazem com o que chamaremos de imagem dogmática da solidariedade. Mais a frente dedicarei um capítulo inteiro à definição dessa imagem. Por ora, basta que se entenda o seguinte: a imagem dogmática da solidariedade faz da solidariedade uma força que realiza um movimento centrípeto orientado para a construção de uma interioridade entre aqueles que associa, seja essa interioridade uma comunidade ou uma esfera, e o faz sob a justificativa do compartilhamento de uma comunalidade determinada. Ela aglutina os termos envolvidos na relação numa interioridade mais ou menos coesa, fazendo de todo ato de solidariedade um ato de construção de um espaço interior, de produção de interioridades (DELEUZE, 2020).

O problema com esta imagem é que ela subordina o pensamento da solidariedade e dificulta a tarefa de pensar a solidariedade diferentemente. Tão invasiva, tão ubíqua ela é que se faz presente mesmo nos casos das abordagens autodenominadas críticas, como é o caso de um texto em que Debbie Lisle

(2017) discute em que medida as questões de visualidade podem avançar e complexificar a agenda de pesquisa da Sociologia Política Internacional. Logo no primeiro parágrafo do capítulo, Lisle (LISLE, 2017) afirma que um dos “momentos mais gratificantes na vida intelectual é quando um interlocutor – normalmente um colega, colaborador, estudante, membro da audiência ou amigo – responde ao seu trabalho com as palavras ‘I see!’⁴”. Para ela, este “I see!” denota um “momento de clareza e compreensão” em meio ao estressante exercício da comunicação, criando uma ponte cuja transposição faz com que aqueles que não habitavam o mesmo mundo possam experimentá-lo conjuntamente. Quando respondemos ao trabalho intelectual de outrem com “I see!”, estamos dizendo para essa pessoa não apenas que entendemos o que ela quer dizer, mas que, a partir daquele momento, nos tornamos capazes de enxergar o mesmo que ela vê e habitar o mesmo mundo que ela está, com maior ou menor dificuldade, tentando pintar para nós. “I see where you are coming from; I see your point of view; and most importantly, I see something I haven’t seen before. This is the moment you discover a comrade who sees the same world that you do [...]; in short, you are not alone.”⁵ (2017, p. 299). A autora continua seu texto afirmando que o momento de partilha do visível que ela descreve é precisamente o momento que origina comunidades e movimentos coletivos, dentre os quais está a IPS. É todo um “espírito de solidariedade”, como ela mesma descreve, que está envolvido na construção de interioridades diversas.

Ao subordinar o pensamento da solidariedade, a imagem dogmática da solidariedade limita nosso imaginário e as ferramentas conceituais que possuímos para falar de solidariedade, posto que faz dela uma força que responde a uma só e mesma lógica, qual seja: produzir espaços interiores onde haja a possibilidade de engendramento de relações solidárias entre os que lá habitam – como acontece com Debbie Lisle. Mais do que isso, presos a imagem dogmática da solidariedade corremos o risco de reproduzir uma concepção moderna de espacialidade – essa, fundada numa ontologia da separação espacial binária entre dentro e fora –, e

4 Devido à dificuldade em traduzir a expressão acima mantendo-se o sentido original proposto pela autora, optei por não a traduzir. “I see” denota um modo de conhecer que não é apenas intelectual/cognitivo, mas visual. “Eu vejo” antes do que “Entendo”. Vejo o que você vê, vejo o seu mundo, vejo os mesmos problemas que você.

5 “Eu entendo de onde você está partindo, entendo seu ponto de vista e, mais importante, agora vejo algo que não conseguia ver antes. Esse é o momento em que você encontra um camarada que enxerga o mesmo mundo que você [...]; em suma, você não está sozinho”.

assim reproduzir o Estado e a espacialidade estatal em nossas análises, uma vez que passamos a ser cúmplices de um modo dominante de pensar a localização das relações solidárias que privilegia interioridades como o Estado, as famílias e pequenas comunidades, por exemplo, como único *locus* legítimo do fazer solidário. Dito de outra maneira, a imagem dogmática da solidariedade opera como uma máquina abstrata que reproduz o modo de organização estatal no escopo do pensamento da solidariedade, posto que estipula que as relações solidárias só podem acontecer e realizar mudanças se, e somente se, estiverem organizadas de acordo com o modelo de organização e espacialidade estatal, reproduzindo a ontologia da separação espacial e os postulados de integração e coesão que a embasam (CAMPBELL; SHAPIRO, 1997).

Quando operamos a solidariedade dentro de um registro de produção de interioridades, não somos cúmplices apenas de um modo específico de pensar a localização da política e da solidariedade, mas também de um modo binário de conceber a natureza da política e da solidariedade. Tal concepção binária da solidariedade faz dela um mecanismo de distinção entre “semelhantes”, isto é, pessoas das quais podemos esperar que os laços de obrigação e responsabilidade mútua serão reiterados e respeitados, e “dessemelhantes”, aqueles dos quais não se pode esperar o reconhecimento e reiteração de valores que fundam e sustentam relações solidárias, tendo em vista que habitam outras interioridades que não necessariamente as mesmas que nós, os semelhantes, habitamos, e não reconhecem as mesmas normas e valores morais que orientam nossas condutas. A menos que novas interioridades sejam construídas e dessemelhantes e semelhantes deixem de estar em oposição direta para compartilhar o espaço de, pelo menos, uma interioridade dentre as várias que habitamos, a qual pode ser inclusive o próprio espaço destinado à solidariedade entre ambos, resta para a imagem dogmática da solidariedade a impossibilidade de construção de laços de solidariedade fora das interioridades.

Em outras palavras, ao postular que relações solidárias só podem ser efetuadas dentro de uma única e mesma interioridade, a imagem dogmática da solidariedade transforma a solidariedade numa força de natureza centrípeta e integradora e limita a possibilidade de construir laços de solidariedade àqueles que habitam a mesma interioridade. Se quisermos levar a sério o desafio de pensar a solidariedade diferentemente, portanto, precisamos estar atentos ao que embasa a

imagem que rege o pensamento da solidariedade em primeiro lugar. Precisamos estar atentos ao fato de que as modalidades de solidariedade que estão apoiadas na imagem dogmática da solidariedade reproduzem um modelo de espacialidade que está fundado numa série de autorizações e exclusões que não apenas definem quem e o que pode habitar as interioridades, como também não respeita o direito à diferença e à não-integração daqueles com os quais entramos em solidariedade, e, principalmente, que entrava a possibilidade de experimentar uma solidariedade que se queira transversal, isto é, que desafie as fronteiras das interioridades que habitamos e as perturbe desde dentro ao criar alianças germinais entre pessoas, povos, Estados, mundos distintos sem encerrá-los numa síntese ulterior.

Tal é a contribuição mais importante dos movimentos sociais descritos anteriormente. Ao lançarem mão de uma política solidária que não reproduz a distinção dentro/fora que sustenta a imagem dogmática da solidariedade, eles avançam práticas de formação de alianças que desafiam as hierarquias estabelecidas, questionam as distinções de escala existentes e perturbam as interioridades que existem aqui e agora, alargando o escopo de possibilidade do que significa fazer e pensar a solidariedade para além do fazer-interioridade que caracteriza a imagem dogmática da solidariedade. Ao costurar solidariedades transversais, os movimentos supracitados deslocam a imagem dogmática da solidariedade do lugar privilegiado que ocupa no pensamento da solidariedade e abrem caminho para a experimentação coletiva, situada, perigosa de um novo entendimento da solidariedade, agora já não mais, ou melhor, não apenas como força de produção de interioridades, mas também como força de perturbação e desarticulação de interioridades.

Semelhantemente aos esforços da rede *Pirate Care* e às redefinições do conceito de solidariedade originadas a partir das práticas de movimentos sociais mais recentes, partirei do pressuposto de que a luta contra o desenvolvimento dos mecanismos, tecnologias e dispositivos de controle, vigilância e rebaixamento da vida requer igualmente uma renovação do dicionário no qual nos apoiamos para ler e pensar sobre solidariedade. Como o conceito de “cuidado pirata” e as práticas transversais dos movimentos citados sugerem, mais do que apenas repetir receitas prontas é também o caso de avançar leituras outras, de diversificar as maneiras e ferramentas que possuímos para lidar com as categorias ou fenômenos que nos preocupam, sejam eles solidariedade, cuidado ou resistência.

Na dissertação que se segue buscarei deslocar a imagem dogmática da solidariedade da posição privilegiada que ocupa no pensamento da solidariedade por meio de uma operação específica. Pretendo substituir a ênfase dada à dimensão “*world-making*” da solidariedade (DELEUZE, 1992) como representada na imagem dogmática da solidariedade, por uma ênfase na dimensão “*world-unmaking*” da solidariedade. Enquanto na primeira a solidariedade figura como uma força de produção de espaços interiores, as interioridades, na segunda a ideia é enfatizar a dimensão disruptiva da solidariedade, avançando uma interpretação da solidariedade que somente conecta porque perturba as interioridades que habitamos sem ricochetejar em novas interioridades. As solidariedades que aparecem nesse horizonte são “solidariedades perigosas” exatamente porque atuam como forças de perturbação das interioridades e das fronteiras que as constituem, de deslocamento das posições que ocupamos e de desarticulação de hierarquias existentes.

1.2. Nota sobre método ou fraturar a solidariedade

Em termos de método, deslocar a imagem dogmática da solidariedade significa fraturá-la. Longe de compor uma caixa de ferramentas da qual escolhemos aquelas que melhor nos auxiliam a extrair informações de uma realidade objetiva determinada e analisá-las com neutralidade e rigor, métodos são mecanismos enviesados e situados, que tanto analisam quanto constroem a realidade que tomam por seu objeto de pesquisa (LAW, 2004). Eles são performativos mais do que representacionais (LAW, 2004) quer dizer, produzem efeitos substantivos que vão além da mera aplicabilidade de uma epistemologia ou ontologia determinada para pensar fenômenos objetivos. Eles definem o escopo do que entendemos como verdade ao fornecer credibilidade a certos enquadramentos e ferramentas em detrimento de outras, e fazem isso por meio de uma política dos métodos que envolve jogos de poder e disputas por financiamento, por cargos efetivos, por prestígio. Verdade, poder e política são, assim, palavras que estão diretamente conectadas com os métodos que empregamos seja nas Relações Internacionais ou nas chamadas “*STEM*”, grande área do conhecimento que envolve Engenharia, Matemática, Ciências Naturais, e Tecnologia, campo cujas análises são costumeiramente representadas como

“ciências duras” devido ao mito da ciência objetiva, descritiva, representacional que sustentam (ARADAU; HUYSMANS, 2013, 2016; LAW, 2004).

O conceito de *fracturing*, conforme desenvolvido pela Sociologia Política Internacional, é bastante frutífero para o propósito desta dissertação. Ao contrário do que o nome parece sugerir, *fracturing* não envolve uma quebra radical com as totalidades, ontologias e epistemologias modernas que estruturam o modo como pensamos a política (internacional), mas sim um *deslocamento* delas, deslocamento esse que visa questionar suas “pressuposições de coerência e fundação sem perder de vista as relações de poder” que as atravessam (DE VRIES et al, 2017, p. 95, tradução nossa). Em lugar de postular a possibilidade de emancipação completa das ontologias modernas/liberais que informam o que acreditamos ser a natureza da política, o *fracturing* é um método (HARAWAY, 2013), ou melhor, um “modo de problematizar” (HUYSMANS; NOGUEIRA, 2016, p. 299, tradução nossa) que nos “instiga a encontrar formas de ver o mundo diferentemente e assim agir diferentemente, transcendendo fronteiras fixas” (AUSTIN, 2020, p. 6, tradução nossa), os enquadramentos preestabelecidos, a estabilidade das totalidades, os postulados e presunções das ontologias modernas postulam sem reproduzi-los (DE VRIES et al., 2017).

É nesse sentido que entendo o desafio de pensar a solidariedade diferentemente como uma tarefa de fraturamento da imagem dogmática da solidariedade. No caso da solidariedade, *fracturing* significa tensionar a ontologia da separação espacial que baseia as interpretações tradicionais da solidariedade e a natureza binária que elas atribuem ao fazer política.

1.3. Estrutura da dissertação

A presente dissertação será dividida em três capítulos para além da introdução e da conclusão. Em cada um deles, pretendo explorar diferentes dimensões do pensamento da solidariedade, algumas mais próximas da imagem dogmática da solidariedade, outras mais afastadas, mesmo contrárias. Ainda que a hipótese geral que estrutura a dissertação seja que existe uma imagem dogmática da solidariedade que pode ser visualizada nas mais variadas interpretações da solidariedade, do que decorre que pensar a solidariedade diferentemente requer

um deslocamento do lugar privilegiado que esta mesma imagem ocupa no pensamento da solidariedade, vários outros argumentos constituem o texto, de modo que mesmo que cada capítulo aborde um argumento específico, todos eles conectam-se entre si, numa linha de continuidade que é orientada pela hipótese geral.

No primeiro capítulo, abordarei as interpretações da solidariedade. Baseando-me no esquema desenhado por Kurt Bayertz (DE VRIES *et al.*, 2017), meu objetivo nele é entender, afinal, o que queremos dizer quando empregamos a palavra solidariedade. Para tanto, passearemos por três grandes usos da solidariedade, a saber, a solidariedade universal, solidariedade comunitária ou societária e a solidariedade liberatória. Em cada um deles, recorreremos a diferentes autores para conseguir apreender as nuances que os recortam, buscando entender como um uso se diferencia dos outros e como mesmo dentro de um único uso distintas interpretações podem aparecer. Veremos que em todos os três casos podemos notar os contornos de interioridades determinadas e as marcas das linhas de pertencimento que as compõem, como a comunidade moral de seres humanos, os Estados-nações, os grupos de ativismo que se coligam em prol da justiça social, reiterando que, mesmo no caso das abordagens auto-denominadas críticas, existe uma imagem dogmática da solidariedade que subordina a forma como pensamos sobre a solidariedade e que precisa ser colocada em questão caso queiramos levar a sério a tarefa de construir alianças transversais.

No segundo capítulo, discutirei a ideia de imagem dogmática da solidariedade. Desta vez, o capítulo será desenhado também a partir dos argumentos de Peter Sloterdijk (2006, 2014, 2016) além dos de Kurt Bayertz, os primeiros a notarem a existência de uma imagem dogmática da solidariedade mesmo sem defini-la desta maneira. Analisaremos o que define a imagem dogmática da solidariedade, o problema que ela impõe à tarefa de pensar a solidariedade diferentemente e as complexidades que a compõem. Perceberemos que, contra o que parece ter sido sugerido até aqui, as interioridades não são totalidades hermeticamente fechadas que estão fundadas numa separação completa e estanque daquilo que expulsam, mas totalidades moventes, com linhas de pertencimento que não se encerram em suas bordas e que nem sempre requerem uma unidade, coesão e consistência totais para existir – mas apenas um mínimo necessário que, em diversos momentos, só se manifesta em instantes,

momentos efêmeros. Veremos também que existe uma “indeterminação ética” (AUSTIN, 2020, p. 7, tradução nossa) ao fazer-interioridade que está na base da imagem dogmática da solidariedade que nos alerta sobre a possibilidade de construção de uma política progressista que recorra a dinâmicas centrípetas de construção de interioridades. Mesmo que nesta dissertação exista uma escolha por enfatizar a dimensão disruptiva da solidariedade, o objeto de análise do terceiro capítulo, devemos lembrar que nosso objetivo não é criar outro clichê, e assim, precisamos reconhecer que a análise e a prática solidária demandam posicionamentos muito mais híbridos do que os modelos “*one size fits all*” permitem.

Finalmente, no terceiro capítulo abordaremos o conceito de “solidariedades perigosas”. Solidariedades perigosas nomeiam solidariedades que comportam dinâmicas centrífugas em contraposição às centrípetas sem, nesse movimento, ricochetear na construção de qualquer interioridade. Elas operam como forças de disrupção, perturbação e talvez até mesmo de destruição das interioridades que habitamos, e só concebem a possibilidade de construção de laços solidários entre as pessoas porque um deslocamento se passou. Somos agenciados em solidariedades perigosas quando somos deslocados das posições que ocupamos nas interioridades que habitamos, quando temos a coesão e a coerência das interioridades que habitamos perturbadas. Esses são os motivos pelos quais são perigosas. Ao longo do capítulo, recorreremos a conceitos que possam vir a ser frutíferos para avançar a ideia de solidariedades perigosas, como a ideia de incompletude, precariedade, agência distribuída e devir(-menor).

No entanto, é somente ao fim do terceiro capítulo onde, acredito, encontra-se o nó que amarra todo o esforço aqui realizado. Paradoxalmente, a pergunta que reside implícita nas linhas finais do terceiro capítulo é a que motiva esta dissertação em primeiro lugar. Não trato dela e não tratarei diretamente porque vejo ali algo muito mais próximo da força de afecção de um afeto impessoal que me levou, talvez inconscientemente, talvez contra a minha vontade, a querer pensar a solidariedade de outro modo, do que algo que impõe ser conhecido e pensado *at all* ou ainda nos termos disponíveis – será que conhecer é a metáfora mais cabível para engajá-la?; quer dizer, vejo uma pergunta que se recusa a ser tratada nos termos tradicionais do fazer científico e que afirma, sutilmente, aos ouvidos frágeis demais ao marulho inumano do mundo, que já não está lá onde

costumava estar e que, se quisermos atualizar seu movimento virtual de diferenciação, um caminho inicial pode ser buscando meios para conspirar diferentemente, de imaginar e ser deixado levar por solidariedades muito mais perigosas do que confortáveis. Ei-la: como tornar-se capaz de amar?

Como toda conclusão, reservo o espaço final para realizar um balanço da experimentação que aqui tento desenvolver e também para apontar os caminhos que foram surgindo ao longo da escrita do texto que, agora, parecem levar o projeto solidariedades perigosas para novas e interessantes destinações que, claro, ainda não se sabe quais são. O conceito de solidariedades perigosas não é apenas um conceito, mas também um projeto em andamento do qual o texto adiante é o pontapé inicial.

2. Interpretações da solidariedade

Em meados da década de noventa do século passado, um grupo de pesquisadores reuniu-se na Universidade de Bielefeld, Alemanha, para debater os usos, a história e os problemas que rodeiam o conceito de solidariedade. Motivados pela ausência de análises teóricas consistentes acerca do tema, os pesquisadores ali congregados denunciavam o descompasso entre o andamento da formulação teórica do termo ante seu emprego político cotidiano. De acordo com eles, apesar da ampla difusão do conceito de solidariedade na política rotineira, em muito exemplificada pelos apelos de líderes à solidariedade nacional, poucos esforços haviam sido direcionados até então para a elaboração de uma análise teórica rigorosa da ideia de solidariedade, de tal maneira que a palavra solidariedade haveria se tornado um termo “guarda-chuva” que abrangeria em seu escopo toda uma constelação de usos distintos e, por vezes, contraditórios. A conferência supracitada resultou em um livro intitulado “Solidarity” composto por uma série de artigos sobre o tema, organizado pelo filósofo Kurt Bayertz (BAYERTZ, 1999).

No que se segue, nos apoiaremos no texto de Kurt Bayertz para navegar por três importantes usos da solidariedade, a saber: solidariedade universal, solidariedade comunitária ou societária e solidariedade por liberação ou justiça social.

2.1. Solidariedade universal

Aos laços que conectam e aproximam os seres humanos como se esses fossem parte de uma grande comunidade moral damos o nome de solidariedade universal (BAYERTZ, 1999). Este primeiro uso do conceito de solidariedade encontra raízes no universalismo ético cuja fundação, por sua vez, está na atualização cristã do cosmopolitismo estoico. Originado na conhecida Escola Estoica da Grécia Antiga, o cosmopolitismo estoico defende a ideia de que todos os seres humanos formariam entre si uma grande comunidade mundial. O estoicismo surge a partir do declínio da *polis* grega e, conseqüentemente, da “identidade grega” – essa, reflexo menos do que poderíamos dizer ser uma comunidade política e mais do compartilhamento de laços culturais, religiosos e sanguíneos (BAYERTZ, 1999). Segundo os estoicos, o universo ou o cosmos é regido por uma razão divina que tudo ordena e a tudo faz nascer, o *logos*, da qual os seres humanos são senão uma parte, partícula emanada do todo divino. Ser livre neste mundo é submeter-se ao destino que a razão divina lhe reservou, o que significava viver de acordo com a natureza. De maneira semelhante, para ser considerado cidadão neste mundo, o “cidadão do mundo” de Diógenes (em grego, *kosmopolitês*)⁶,

⁶ Em uma de suas mais célebres passagens, Diógenes de Sinope, o cínico, quando perguntado de onde vinha, respondeu: “Eu sou kosmopolitês” ou “Eu sou cidadão do mundo” em tradução direta. Com isso, Diógenes quis desafiar os laços mundanos que definiam as regras de atribuição de cidadania atribuindo maior importância aos laços que

uma pessoa deveria orientar-se não pelos costumes e leis que compunham a vida nas cidades-Estado – com suas regras de pertencimento restritas –, mas pela razão universal que rege o mundo. Orientando-se por ela, uma pessoa estaria em perfeita sintonia com o universo, a natureza e, finalmente, com os outros seres humanos. Existia no estoicismo uma certa radicalidade em afirmar que para que alguém fosse considerado cidadão pouco importava a cidade-Estado de onde provinha, mas sim o mero fato de viver de acordo com a razão do mundo – bastava afirmar sua integração ao cosmos. Como consequência, no lugar da *pólis* grega, os estoicos ambicionavam a *cosmópolis* de Zeno, uma cidade de convívio igualitário na qual estariam redesenhadas as configurações políticas e sociais terrenas (CHEN, 2016).

Sêneca, por exemplo, um dos principais nomes do estoicismo, defendia que os homens seriam parte de duas comunidades, a saber: a primeira, a comunidade a qual somos designados ao nascer, junto à qual estamos ligados por vínculos culturais, políticos, sociais, jurídicos, dentre outros. Eram as comunidades formadas pelas cidades-estados e o que, hoje, analogamente podemos interpretar também como sendo as comunidades cristalizadas nas fronteiras territoriais dos Estados modernos; a segunda seria o cosmos ou a grande comunidade mundial integrada de seres humanos que, unidos por laços de fraternidade, habitariam, harmoniosa e pacificamente, o mundo. O cosmos, ou a comunidade mundial, estaria acima da comunidade cívica interna às cidades-estados e funcionaria como um espaço de “lógica e aspiração humana”, “fonte de nossas obrigações morais e sociais”, no qual os seres humanos estariam “profundamente conectados à raça humana como um todo e visariam nas suas deliberações, tanto pessoais quanto políticas, o bem de toda a espécie” (ZANELLA, 2014)⁷.

Em sua atualização cristã, o cosmopolitismo estoico é esvaziado da justificação cosmológica que o constituía para ser colocada em seu lugar uma justificação teológica (BAYERTZ, 1999). Com o avanço e subsequente sedimentação do poderio cristão nos séculos seguintes ao surgimento do estoicismo, a ideia estoica de que os seres humanos formam uma grande comunidade em função de sua conexão com o cosmos é substituída por uma concepção similar cristã de acordo com a qual existe, entre os seres humanos, um laço de fraternidade que decorre do fato de todos serem filhos e filhas de Deus. A grande comunidade humana passa a ser a grande comunidade dos filhos de Deus que, a exemplo do amor que seu Pai sente por seus filhos, deve agir e viver de modo amável uns para com os outros. “Agape”, a palavra grega que representa o amor de Deus por seus filhos e o amor de seus filhos entre si, é o princípio norteador de tal mundo. Na grande fraternidade cristã, a comunidade é como uma extensão da família de cada um dos membros e todos devem estar dispostos a ajudar seus vizinhos e vizinhas quando assim o for necessário. Nesse sentido, a

mantinha com a humanidade (ESPOSITO, R, 2010).

⁷ Para uma discussão mais aprofundada da origem do cosmopolitismo, ver ZANELLA, Diego Carlos. A origem do conceito de cosmopolitismo. Revista Hypnos, n. 32, 2014.

fraternidade cristã possuía como um de seus objetivos a maior integração social das sociedades, almejando uma maior proximidade de Deus (BAYERTZ, 1999)⁸

É a partir destes diferentes movimentos que uma concepção de solidariedade universal pôde aparecer. Dizemos que uma determinada visão de solidariedade é universal porque enxerga a solidariedade nos moldes de um valor moral universal que diz respeito à união do coletivo humano numa grande comunidade moral (STJERNØ, 2005). Além de Hartmann, Scheler acreditava num “princípio da solidariedade” que envolveria os seres humanos em laços de corresponsabilidade e que seria derivado do amadurecimento dos sentimentos de simpatia e amor que estariam, segundo ele, na base da essência humana, haja vista a conexão inata dos seres humanos com o cosmos, com Deus e o todo da humanidade. A origem da solidariedade neste caso está no reconhecimento de nossa humanidade comum, e seus objetivos, isto é, aquilo para o que ela se dirige é constituição de uma comunidade fraterna e igualitária de seres humanos onde as obrigações são recíprocas e estão ancoradas nesta essência partilhada⁹. A depender do autor, no entanto, dimensões diferentes da natureza humana serão enfatizadas como requisito para o reconhecimento desta igualdade¹⁰. Este primeiro uso dá a ver a solidariedade como um valor universal que denota a interdependência e almeja a comunhão dos seres humanos numa grande comunidade mundial. Nesta leitura, acredita-se que somos solidários com alguém não porque sua cor de pele, orientação sexual ou ideologia está em consonância com nossos valores, mas apenas porque estamos diante de outro ser humano. É como se existisse algo “dentro de nós – nossa humanidade essencial – que ressoa à presença desta mesma coisa em outros seres humanos” (HARTMANN, 1932). Trata-se de reconhecer no outro um componente essencial de nosso ser, sem o qual não somos capazes de percebê-lo como semelhante.

Todavia, seria o enlace que os seres humanos têm entre si suficiente para justificar ações solidárias? Richard Rorty argumenta que nossa solidariedade é “mais forte quando aqueles com os

8 Apesar dos antecedentes supracitados, a Igreja Católica só passa a utilizar o conceito de solidariedade explicitamente mais tarde no século XX, quando, preocupada com o sofrimento do então Terceiro Mundo, resgata as ideias acima trabalhadas para motivar a solidariedade dos países e cidadãos ricos do Primeiro Mundo. A Teologia da Libertação é uma das expressões dessa guinada e um dos melhores exemplos que dispomos para falar da solidariedade cristã que tem como fonte o sofrimento das pessoas mais pobres e por princípio a obrigação de ajuda dos cristãos diante de um irmão em Deus (SCHOLZ, 2008).

9 Em Hannah Arendt encontramos uma leitura da solidariedade universal que já não está mais ancorada no compartilhamento desta essência comum, mas sim na vergonha. É no momento em que sentimos vergonha pelos atos hediondos cometidos por pessoas iguais a nós contra outros indivíduos ou povos inteiros que passamos a carregar a obrigação e a responsabilidade pelos atos de outros seres humanos (RESHAUR, 1992, p. 730).

10 Em uma chave mais próxima do formalismo ético kantiano, por exemplo, a igualdade entre seres humanos depende de seu reconhecimento enquanto sujeitos autônomos e dotados de razão. Na chave vitalista de Max Scheler, por outro lado, este reconhecimento deriva do seu conceito de pessoa, segundo o qual cada um de nós, compostos por uma componente material (o corpo) e vital (o espírito), é como que um microcosmo emanado de Deus habitando o mesmo plano. Para um debate mais aprofundado a respeito do conceito de pessoa em Scheler e de suas críticas ao formalismo ético kantiano, ver: GOMES, Tiago de Fraga. O conceito de pessoa em Scheler. Seminário Internacional de Antropologia Teológica. 2016; (AGAMBEN, 2013) Marcelo; REIS, Robson Ramos. Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, v. 5, n. 1, p. 14-33, 2016; (SCHOLZ, 2008) Max. A posição do homem no cosmos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003; STJERNØ, Steinar. Solidarity in Europe: The history of an idea. Cambridge University Press, 2005, p. 208.

quais a solidariedade é expressada são vistos como ‘um de nós’, onde o ‘nós’ significa algo menor e mais local do que a raça humana” (RORTY, 1989, p. 191, tradução nossa). Na opinião do autor, a tendência que atravessa as pessoas é a de oferecer sua solidariedade de maneira mais fácil àqueles com quem ocorre uma “identificação imaginativa” mais intensa do que a identificação proporcionada pela categoria “humanidade”. O poder vinculante, por assim dizer, da categoria “humanidade” seria mais fraco quando comparado, por exemplo, às outras categorias como raça, gênero, classe etc. Nesse sentido, Rorty acredita que justificar a solidariedade lançando mão de um enlaçamento genérico entre os seres humanos é insuficiente para explicar o porquê de ações solidárias acontecerem. Bayertz concorda com o argumento de Rorty ao afirmar que, ao longo da história, poucos foram os casos em que os seres humanos foram solidários entre si e, quando foram, sua solidariedade estava calcada em histórias, identidades e projetos menores e mais intensos do que aqueles que a categoria de humanidade pudesse lhes dar. Contra Scheler, o autor diz que, em verdade, o que eventos como as guerras mundiais sugerem é que a natureza humana não é necessariamente constituída por sentimentos bons, como a simpatia e o amor, mas também de sentimentos negativos e que a solidariedade universal deve ser encarada menos como algo de ordem fatural e mais como um fenômeno normativo, isto é, mais como um princípio metafísico do que como fato empírico (BAYERTZ, 1999). De maneira similar, Hannah Arendt havia caracterizado a solidariedade universal enquanto um princípio negativo, algo que falta, que não conseguimos atingir e que talvez não atingiremos. À época dos totalitarismos europeus do século XX, a existência de um tal princípio de solidariedade universal foi percebida a partir de sua ausência, no momento da constatação de que aquilo que ali deveria estar não se encontrava (RESHAUR, 1992).

Em suma, a solidariedade universal é o laço de responsabilidade e obrigação mútua que existe entre as pessoas e que deriva do compartilhamento de uma humanidade comum. Uma solidariedade que encontre justificativa na humanidade comum das pessoas pode ter seus pontos positivos e negativos. Como ponto positivo, ao lembrar-nos de nosso lugar-comum no mundo e tentar encontrar aí motivos suficientes para *incentivar* mais do que justificar as atitudes de solidariedade, ela pode servir como uma ferramenta para construção de alianças que coloquem em suspenso categorias e recortes menores que, por várias vezes na história, serviram para legitimar momentos de violência inenarrável. O contrário também pode ocorrer, como vimos recentemente no caso da bandeira “Human Lives Matter” lançada para desmerecer ou enfraquecer o antirracismo nos Estados Unidos. Como ponto negativo, entretanto, sua ambição humanista corre o risco de fazer a solidariedade humana ricochetear nas críticas mais rasteiras que lhes são dirigidas, transformando qualquer projeto cosmopolita num fracasso¹¹.

11 Ciente do ceticismo de pesquisadores mais afinados ao paradigma realista no tocante à praticidade do universalismo liberal, Richard Beardsworth desenvolve o conceito de cosmopolitismo realista para defender a efetividade empírica do cosmopolitismo. Ver: (BEARDSWORTH, Richard. Cosmopolitanism and international relations

2.2. Solidariedade, comunidade, sociedade

Encontramos expressões deste segundo uso especialmente na Sociologia Clássica, onde a preocupação com as transformações trazidas no lastro do pós-revolução francesa teria feito nascer um discurso sobre a constituição e manutenção da sociedade em cujo cerne estava um novo conceito que desse conta de explicar a integração social nas sociedades modernas¹² (STJERNØ, 2005). Na Sociologia, o conceito de solidariedade é o meio que foi encontrado para solucionar a tensão entre, de um lado, a cada vez maior atomização da sociedade e, de outro, a necessidade de gerenciamento e coordenação de sociedades cada vez mais complexas (WEBER, 2007). Kurt Bayertz diz que a posição buscada pela Sociologia Clássica funciona como uma terceira via frente as posições racionalistas de inspiração hobbesiana e smithiana que costumavam ser fornecidas às questões supracitadas. Para seus autores, o auto-interesse racional dos indivíduos tanto em sua autopreservação quanto na busca de satisfação de suas necessidades pessoais não são os únicos responsáveis pelo surgimento das sociedades modernas. Era preciso encontrar ou dar a ver um terceiro fator que, entre Estado e mercado, fornecesse a “cola” para aglutinar toda a seara social (BAYERTZ, 1999).

À época do surgimento da Sociologia, os frequentadores dos círculos intelectuais (europeus) preocupavam-se com a possibilidade de perpetuação das sociedades diante do que acreditavam ser a fragmentação da teia social, que, por sua vez, teria por causa as transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e demográficas que marcavam a passagem da pré-modernidade para a modernidade. Ferdinand Tönnies (WEBER, 2007), por exemplo, afirmava que a principal característica da modernidade era a transformação da forma comunitária de organização da vida comum, a comunidade ou *Gemeinschaft*, no modelo societário, a sociedade ou *Gesellschaft*. Na visão do autor, as sociedades modernas, com todo seu anonimato, formalidade de laços, grandeza e individuação, representavam a substituição destrutiva de um passado comunitário “quase mítico” em que as pessoas viviam harmoniosamente, felizes e em paz uns com as outras (ÁLVARO, 2010). Para ele, enquanto que a comunidade era um organismo vivo em homeostase, o ambiente da união orgânica-natural, onde vivia-se a vida verdadeira, solidária e autêntica, em que os seres humanos eram gratos, amistosos e afetuosos entre si, a sociedade funciona como um agregado artificial e mecânico de partes distintas, em que reina o egoísmo, a vaidade e a ganância (ÁLVARO, 2010). Nela, os seres humanos formam grandes grupos anônimos conectados por laços formais e externos a si mesmos, como os laços de cidadania no Estado-nação, que em muito se distinguem dos laços que enlaçavam as comunidades pré-modernas, estas, menores, compostas por seres humanos

theory. Polity, 2011.

12 Bayertz segue o rastro do segundo uso solidariedade social até Aristóteles e sua ideia de amizade.

ligados por meio de laços orgânicos e substanciais, como pequenos grupos ligados por parentescos e crenças religiosas. Viver em sociedade, para ele, é como participar de um todo ao qual se está conectado de modo inessencial. Nesse sentido, as sociedades seriam o *locus* de excelência da atomização social causada, em seu turno, pela substituição do modelo orgânico de habitar em conjunto¹³.

Diferentes versões deste mito percorrem a história do Ocidente e podem ser encontradas nos mais diversos autores, de Rousseau até Hegel e Marx. De tão enraizado que ele está no imaginário social e político ocidental, ainda hoje a nostalgia de uma comunidade perdida é utilizada como meio de mobilização de agendas como aquelas reacionárias (SCHLUCHTER, 2011). Deste mito, o que importa para nós é entender o que ele diz quando afirma que, enquanto a sociedade é uma livre associação de forças e de necessidades, é a fraternidade que designa a ideia de comunidade (BROWN, 2018). Bem, se é verdade que as sociedades modernas são marcadas por inessencialidade e atomização, como então conseguimos explicar o fenômeno social? Quais são os meios encontrados por essas mesmas sociedades para evitar seu desaparecimento? Melhor, como podemos afirmar, diante de um tal quadro de individualização, que uma tal ordem denominada “sociedade” sequer existe? Se existe, o que a mantém coesa apesar de todas as forças centrífugas que agem sobre ela? Para responder a essas perguntas, Durkheim (NANCY, 1991) recorre ao conceito de solidariedade.

Em “Da divisão do trabalho social”, o autor distingue dois tipos de solidariedade, a saber: a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica. Grosso modo, o que diferencia ambos os tipos de solidariedade é a relação entre aquilo que unem. A solidariedade mecânica corresponde à fusão unitária das sociedades tradicionais - homogêneas, com baixo grau de diferenciação. Nelas, opera a coesão pela similaridade. A solidariedade orgânica, por outro lado, coordena a diferença nas sociedades modernas (PENSKEY, 2008). Nas sociedades modernas, os indivíduos não formam uma comunhão dos iguais – que seria resultado do compartilhamento de laços sanguíneos ou mesmo de normas sociais herdadas –, pois a interdependência que lhes coliga é fruto da cada vez maior divisão e especialização do trabalho (STJERNØ, 2005). A fonte da solidariedade nas sociedades modernas, dessa forma, deixa de ser a relação de similaridade e proximidade que os habitantes das comunidades têm entre si, da fraternidade que emana do compartilhamento de uma identidade, e torna-se a própria divisão do trabalho. Para Durkheim, em um ambiente atomizado como as sociedades modernas, é a divisão do trabalho que fornece a complementariedade entre as diferenças e, assim, permite a existência de algo como a “sociedade”. Enquanto tal, ela é a que cria as condições, ao mesmo tempo, de liberdade e dependência que uma pessoa pode ter dos outros. Com

13 Para Jean-Luc Nancy, “a comunidade nunca existiu” (NANCY, 1991, p. 11, tradução nossa). Ao contrário da premissa que percorre o segundo uso da solidariedade, Nancy enxerga a comunidade como aquilo que nos acontece a partir da sociedade, e não como o *éthos* pré-moderno quase mítico que figura na imaginação dos autores da época.

essa distinção, Durkheim dá continuidade à dicotomia comunidade-sociedade que está na fundação da Sociologia Clássica ao mesmo tempo que encontra no próprio conceito de solidariedade uma resposta para as perguntas com as quais iniciamos o parágrafo anterior (DURKHEIM, 1999; (PENSKY, 2008).

O autor não é o único dos clássicos a abordar o conceito de solidariedade na Teoria Social, Em Max Weber, a solidariedade se distingue em dois aspectos da leitura durkheimiana. Em primeiro lugar, diferentemente da análise macro-sociológica de Durkheim que coloca a solidariedade como o fator de coesão de uma sociedade, a solidariedade em Weber é trabalhada no micro, como um tipo específico de relação social (STJERNØ, 2005). Apesar de ainda entender a solidariedade a partir da chave de cooperação que tem percorrido todos os argumentos até aqui, o autor traz para dentro do debate o fator racionalista ao afirmar que, em sua visão, o que motivaria a solidariedade não seria uma identidade comum, tampouco a divisão social do trabalho, mas sim, a busca por poder, dada na forma de busca por vantagens econômicas ou por honra. Isso nos leva ao segundo aspecto no qual a análise de Weber se diferencia da de Durkheim. Se a solidariedade é resultado da busca de satisfação de interesses individuais, ela não funciona apenas como um mecanismo de integração social, que traz junto, que harmoniza, uma vez que também serve para separar, para dividir. Nesse sentido, Weber inaugura na Teoria Social uma leitura da solidariedade que desloca de seu centro de gravidade tanto a necessidade de consenso ou de submissão a uma identidade ou valores comuns quanto um entendimento mais positivo, mais brando da solidariedade, para pôr em seus lugares uma interpretação mais racionalista e instrumental do conceito (PENSKY, 2008; STJERNØ, 2005).

Em finais do século passado, o debate sobre os conceitos de comunidade e sociedade foi retomado amplamente (CORLETT, 1989). Em especial, ganhou notoriedade a atualização das ideias de Ferdinand Tönnies pelos comunitaristas. De maneira geral, esse grupo defendia que o individualismo propagado pelo liberalismo promovia um movimento de dessolidarização, de declínio ou enfraquecimento da solidariedade entre as pessoas e enfraquecimento das teias sociais. Um de seus principais defensores, o filósofo contemporâneo Charles Taylor (CORLETT, 1989) contrapõe sua ideia de uma solidariedade republicana à atomização generalizada nas sociedades liberais. Ao contrário das sociedades liberais, caracterizadas pelo atomismo e egoísmo de seus indivíduos, Taylor defendia que nas repúblicas, suas “grandes famílias”, imperam o senso de comunidade e de patriotismo, a dignidade mútua entre os compatriotas e a busca pelo bem-comum. Contrários à dessolidarização trazida na esteira da modernização, os comunitaristas estavam preocupados em resgatar e incentivar a solidariedade comunitária supostamente perdida na história humana.

Até agora, vimos que a solidariedade na Teoria Social é tratada de diferentes formas. De fato, uma rápida análise de como ela foi trabalhada por alguns dos autores da Sociologia Clássica

nos mostra que não existe um consenso a respeito de como abordar o conceito em questão. Apesar disso, podemos perceber que existe um fio condutor que aproxima todos os argumentos discutidos a despeito de suas dissonâncias. Se tivéssemos que resumir o segundo uso em uma única palavra, portanto, poderíamos afirmar, com certa ressalva claro, que ele denota a *coesão* de um grupo específico. Como vimos, este segundo uso pode ser expresso nos moldes de uma solidariedade comunitária à la Ferdinand Tönnies, nas solidariedades orgânica ou mecânica de Durkheim, na solidariedade racional de Weber, ou até na solidariedade republicana de Taylor. Respeitando suas diferenças, percebemos que existe uma preocupação comum a todos eles com relação à produção de uma ordem social determinada e subsequente manutenção da coesão dessa mesma ordem. Em sua visão, não há sociedade que possa basear-se na desconfiança e no abandono somente; por menor que seja, é preciso haver um senso de solidariedade entre seus membros para que ela se perpetue. Estas solidariedades podem ter diferentes fontes: pode partir de uma identidade comum, da divisão do trabalho social ou até mesmo do interesse pessoal. O que as aproxima, no entanto, é a função que desempenham na teia social, a de construir a interdependência entre os habitantes de um espaço determinado. É a maneira de ver a solidariedade nos moldes de uma força centrípeta que ora arrasta o que é semelhante e ora carrega consigo o dessemelhante em direção a um centro, comunitário ou societário.

2.3. Solidariedade, transformação, justiça social

Para começar a conversa sobre o terceiro uso, gostaria de tomar emprestada uma definição outra que a de Bayertz pois acredito que ela melhor sintetiza o que trataremos adiante. Em livro onde desenha uma nova história da solidariedade, esta já não mais centralizada nos desenvolvimentos históricos do continente europeu, mas sim nos pequenos e menos espetaculares - mas não menos heroicos – casos de solidariedade, empatia e ajuda mútua entre sujeitos subalternos, o geógrafo britânico David Featherstone conceitua a solidariedade como uma “relação política transformadora”. Por essa definição, Featherstone deseja salientar a dimensão positiva da solidariedade, seu caráter produtivo e transformador que a torna capaz de moldar novas alianças e relações (FEATHERSTONE, 2012, p. 19). Segundo Featherstone, “[s]olidariedades, portanto, não são apenas parte [dos mecanismos] da união de comunidades preexistentes. Elas podem ser muito mais ativas em moldar a contestação política do que isso sugere. Nesse sentido, as solidariedades podem ser parte de um processo de politização” (FEATHERSTONE, 2012, p. 7, tradução nossa).

Sally J. Scholz, de modo análogo, “articula uma teoria da solidariedade política que foca nas relações morais e nas obrigações positivas dos indivíduos e dos grupos unidos em solidariedade para a mudança social” (SCHOLZ, 2008, p. 12, tradução nossa). Diferentemente do que ela

classifica como solidariedade social (baseada em uma identidade comum ou características compartilhadas, como, por exemplo, em uma comunidade quilombola) e solidariedade cívica (obrigação da sociedade civil de proteger seus cidadãos contra suas vulnerabilidades através, por exemplo, da provisão de saúde pública), a solidariedade política tem “um ímpeto, estrutura social e conteúdo moral” próprios e é dada nos moldes de ativismo político com vistas à transformação e justiça social. Em lugar de depender de uma identidade, experiência ou história comum, este terceiro uso surge da descoberta de um objetivo comum (a superação de diferentes formas de opressão) que serve como plataforma de aliança entre diferentes grupos sociais. Se para Scholz a fonte da solidariedade tem origem na descoberta de objetivos comuns, a luta por justiça social por exemplo, para Featherstone o que interessa são as solidariedades cujas fontes residem no compartilhamento de inimigos. É o “forjar de conexões em oposição a inimigos comuns” (FEATHERSTONE, 2012, p. 7, tradução nossa). Ainda assim, tanto para Featherstone quanto para Scholz, a solidariedade retira sua força exatamente da diversidade de identidades e vivências unificadas sobre a bandeira comum do combate às opressões e desigualdades sociais. Em ambos temos a aproximação entre contestação política e solidariedade.

Essa é a linha de raciocínio que orientará nosso percurso na presente subseção. Já não nos interessa mais encontrar nos seres humanos um laço comum que justifique sua interdependência e incentive ações de solidariedade uns para com os outros, tampouco falaremos da fraternidade ou copertinência imanentes a uma determinada comunidade ou sociedade; diferentemente dos usos anteriores, encararemos a solidariedade a partir de agora como uma ferramenta que se destina, antes de tudo, à transformação social (FEATHERSTONE, 2012). Podemos rastrear as origens deste uso nas tradições socialista e marxiana e no movimento dos trabalhadores do século XIX.

Em suas origens, este uso está inserido na tentativa de construção de uma linguagem capaz de “unir a classe trabalhadora e constituí-la enquanto um sujeito na luta contra um adversário definido – a burguesia” (STJERNØ, 2005, p. 42, tradução nossa). Apesar de Marx não falar tanto em solidariedade, a ideia do conceito já estava presente em suas obras. Diz Stjernø que dois são os tipos de solidariedades que podemos depreender dos argumentos de Marx: a solidariedade de classe clássica e a solidariedade marxista ideal. A solidariedade de classe clássica denota os laços fraternais entre a classe trabalhadora. Esses laços nasceriam de um processo chamado de proletarianização, ou da generalização da experiência de exploração da classe trabalhadora dada por meio da diminuição dos seus salários até um patamar comum e da diluição das diferenças entre os tipos de trabalho. Diante do acirramento das disputas econômicas entre a burguesia, só restaria à classe trabalhadora fomentar uma solidariedade de classe com base na sua experiência comum de exploração para que, em conjunto, pudesse superar as péssimas condições de vida e de trabalho nas quais estava inserida. A segunda forma de solidariedade, solidariedade marxista ideal, é aquela que

estrutura a sociedade do mundo pós-capitalista e está relacionada com o momento após a tomada dos meios de produção e abolição da propriedade privada; é um tipo de solidariedade fundada em uma comunidade genuína que surge depois da superação da comunidade capitalista.

Em Gramsci, o conceito de solidariedade está relacionado com seus outros argumentos sobre cultura e hegemonia cultural. Ao dizer que a dominação de uma classe social por outra passa também pelo estabelecimento de uma hegemonia cultural, Gramsci corrige determinados problemas da teoria marxista e caminha em direção às formas de manutenção e sustentação simbólica da ordem sociopolítica dominante. Com isso em mente, Gramsci coloca que “a classe trabalhadora não deveria concentrar suas atividades somente na conquista do Estado e de seus aparelhos. Ela precisava criar também uma outra hegemonia cultural na sociedade civil” (STJERNØ, 2005, p.55, tradução nossa). Mais especificamente, era preciso que essa mesma classe trabalhadora construísse e difundisse uma cultura capaz de superar as distinções existentes dentro do sujeito “classe trabalhadora” e também a separação com os camponeses que está na fundação do marxismo. A superação do capitalismo em Gramsci só é possível caso a classe trabalhadora foque menos nas diferenças e mais no que ela tem em comum com as outras classes exploradas, caso ela saia de sua esfera de individualidade e competição com outros sujeitos políticos. Nesse sentido, “o princípio da unidade e da solidariedade é bastante importante para a classe trabalhadora e requer uma mudança na psicologia dos trabalhadores e dos camponeses” (GRAMSCI apud STJERNØ, 2005, p. 56, tradução nossa).

Enquanto relação política que se destina à transformação social, o uso da solidariedade que discutimos aqui é bastante presente nos movimentos sociais. Habermas já havia notado a capacidade da solidariedade para avançar questões de desigualdade e transformação social e enfatiza a reciprocidade entre solidariedade e justiça. Com efeito, para o autor “as fontes da solidariedade devem ser encontradas não no compromisso para com a Constituição ou com o Estado, mas na força motivadora da superação de injustiças” (WILDE, 2013, p. 87, tradução nossa). Enquanto a justiça diz respeito à autonomia ou liberdade dos indivíduos, a solidariedade concerne ao bem-estar dos “consociados que estão intimamente ligados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada” (HABERMAS, 1990, p. 47, tradução nossa). Por sua polaridade oposta, uma complementa a outra; não existe justiça sem solidariedade, da mesma maneira que não existe sociedade sem justiça. O que Habermas nos diz com isso é que a solidariedade figura como um elemento maior do que a simples força que vincula grupos; ele a transforma em umas das forças motrizes da democracia e da justiça social. Ao fazer isso, o autor responde à aporia que existe entre as noções de justiça e solidariedade que atravessa o debate entre liberalismo e republicanismo, defendendo ser possível uma solidariedade entre estranhos haja visto que

nas sociedades complexas, o direito pode gerar uma base de motivação, ao mesmo tempo, suficientemente flexível para preservar as liberdades subjetivas de ação dos indivíduos e bastante forte para permitir que a autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos possa avaliar racionalmente os valores éticos norteadores tanto dos indivíduos como das coletividades. (DURÃO, 2012, p. 4)

Do movimento dos trabalhadores, ao movimento feminista e dali até o movimento anticolonial, a “solidariedade liberatória”, por assim dizer, tem sido mobilizada amplamente e de diferentes maneiras ao longo do tempo. Não existe uma forma consensual de lidar com ela. Mesmo no contexto de um único movimento social, como é o caso do movimento feminista, encontramos várias divergências em relação às formas de abordar a solidariedade. Por exemplo, uma das questões que provocou – e continua a provocar – discussões diz respeito a fonte da solidariedade nestes casos. Apesar de podermos alocar todas as interpretações adiante na categoria “solidariedade liberatória” porque, em maior ou menor grau, todas enxergam a solidariedade como uma força capaz de avançar projetos de transformação e justiça social, discordâncias importantes surgirão no momento em que tentarmos definir a fonte desta solidariedade, o lugar de onde ela vem. Neste caso, duas grandes vertentes podem ser distinguidas: a vertente daqueles que acreditam que esta solidariedade emana do compartilhamento de uma identidade ou de uma história e das experiências de estigma, dor e sofrimento que elas carregam; e a vertente dos que acreditam que a solidariedade tem como fonte não uma identidade, mas objetivos partilhados e a percepção comum de inimigos.

Citaremos dois exemplos para exprimir a primeira vertente. O primeiro deles é o caso da solidariedade pan-africanista e o segundo caso é o da irmandade de mulheres, *sisterhood* ou sororidade que por muito tempo foi uma das bandeiras mais importantes do movimento feminista. Na defesa de seu projeto Nacionalista Africano, Kuame Nkrumah afirmava que mais do que o passado colonial e os objetivos comuns, era o sentimento de ser africano que justificaria e incentivaria a solidariedade e a ajuda mútua entre todos os africanos (NKRUMAH, 1963). A despeito de todas as fronteiras linguísticas, étnicas, de classe dentre outras que compunham – e ainda compõem – a vida social, política, econômica e cultural no continente africano, Nkrumah enxergava na experiência comum de ser africano o principal motor da construção de laços solidários que fossem capazes de levar adiante um projeto anticolonial de desenvolvimento econômico do continente. Claro, como ele mesmo aponta, a experiência comum do passado colonial e de ser africano não são os únicos fatores estruturantes da solidariedade pan-africanista; ele reconhece expressamente o papel que os objetivos comuns têm nisso. Todavia, está explícito em seus textos que ele dá ênfase ao compartilhamento de uma identidade comum, nos dando a impressão de que ele está mais próximo da primeira vertente do que da segunda (NKRUMAH, 1963).

Algo similar acontece no movimento feminista. Desenvolvido no Movimento de Libertação das Mulheres, na chamada segunda onda do feminismo, o conceito de sororidade denota a solidariedade que existe entre as mulheres como consequência de sua opressão comum, isto é, do

fato de compartilharem entre si a experiência de serem mulheres em um mundo patriarcal (NKRUMAH, 1963). Nesta lógica, a sororidade é o sentimento que faz das mulheres “irmãs em luta” (HOOKS, 1986). É uma reiteração radical da fraternidade que vimos nos outros usos da solidariedade, dessa vez composta apenas por mulheres que, através da empatia, companheirismo e do reconhecimento do lugar-comum que ocupam dentro de um sistema formado por estruturas sexistas, formam alianças pela construção de espaços destinados ao compartilhamento de suas experiências e em favor da consecução de objetivos específicos. Ainda hoje, este argumento é muito importante porque desafia a ideologia masculinista dentro da qual as mulheres são incapazes de serem amigas, de viverem harmoniosamente pois, segundo ela, é de sua natureza a “competição feminina”. Contra esta visão, a sororidade é a afirmação de que as mulheres são, sim, capazes de criar uma irmandade, uma *sisterhood*, na qual encontram ambos: um ambiente de apoio e um mecanismo de combinação de forças. Neste caso, estamos novamente mais próximos da primeira vertente à pergunta sobre a origem da solidariedade.

Enquanto o conceito de sororidade é exemplo da primeira vertente, as críticas feitas pelas feministas interseccionais no tocante ao apagamento de categorias como “classe” e “raça” do debate sobre a experiência da mulher na sociedade dão origem a novos conceitos que expressam o outro lado da corda, a segunda vertente. Já na década de oitenta do século passado, bell hooks, Kimberlé Crenshaw e outras colocavam em xeque a noção de “opressão comum” e a categoria de mulher amplamente difundidas nos círculos feministas. Para hooks, por exemplo, a ideia de uma opressão comum a todas as mulheres é um mecanismo que mascara e mistifica a complexidade e variedade da experiência da mulher na realidade social (HOOKS, 1986, p. 127). Subsumida à categoria de “experiência comum” estaria uma categoria universal de mulher que, apesar do que reivindica, expressaria somente a experiência vivida por um conjunto muito específico de mulheres – a saber, mulheres ditas brancas. Diante disso, o argumento interseccional diz que a opressão de gênero que as mulheres enfrentam não acontece em separado das outras opressões como as de classe e raça e que o esforço de analisar e de lutar contra a opressão de gênero através de uma irmandade feminina deve levar em conta a interseção, o entrecruzamento das diferentes linhas de violência que se emaranham e formam a pluralidade das experiências de mulheres. O objetivo da interseccionalidade, nesse sentido, é tanto construir um movimento feminista que reconheça as assimetrias de poder constituintes das diferentes vivências femininas e quanto fortalecer a solidariedade entre as mulheres, sem, contudo, apaziguar as diferenças entre elas.

Como consequência disso, a chave a partir da qual a solidariedade entre as mulheres costumava entendida também é alterada. Após as críticas feitas pelas feministas interseccionais, já não fazia mais sentido ancorar a formação de alianças entre mulheres em categorias que se propunham universais como “opressão comum”, “identidade compartilhada” ou “igualdade” se a

própria experiência do ser mulher no mundo não era única, não era universal. Surgia, então, a necessidade de construir conceitos que dessem conta de pensar e fazer a solidariedade feminina longe da sororidade e mais próximo do reconhecimento das diferenças. Dois dos conceitos que melhor abordam essa questão são os de “política de coalizão” de Bernice Reagon (LEAL, 2020) e de “solidariedade interseccional” de Tormos (2017). O conceito de política de coalização de Reagon diz respeito à criação de uma associação de forças diversas que em nada se assemelha a uma irmandade feminina. Ela não depende do compartilhamento de uma identidade comum, mas do interesse na luta por direitos civis. Reagon diz que nela não estamos em casa – fazendo menção à *sisterhood*. Não mais uma irmandade unida, mas um espaço estratégico direcionado à luta política por direitos civis. Não é como se a autora não acreditasse na possibilidade da irmandade; longe disso, o espaço da disputa política é definido por ela em contraposição ao espaço da vida comunal. Seu argumento vai mais no sentido de afirmar que comunhão e fraternidade são relações que não devem ser reservadas ao campo da política, posto que ela é o *locus* da coalizão de grupos conflituosos – mais do que apenas distintos – e, sendo assim, requer uma estratégia que não negligencie as assimetrias de poder existentes entre eles (REAGON, 2000).

A solidariedade interseccional “consiste em um processo contínuo de criação de laços e coalizões entre as diferenças dos grupos sociais por meio da negociação das assimetrias de poder” (TORMOS, 2017, p. 712, tradução nossa). O autor é reticente quanto às leituras que veem como fonte da solidariedade identidades comuns, interesses compartilhados ou estruturas de oportunidades políticas. Para ele, uma sensibilidade ou abordagem interseccional permite aos movimentos sociais que enriqueçam suas práticas de solidariedade trazendo para dentro delas “o reconhecimento e a representação de grupos sociais interseccionalmente marginalizados” e que, dessa forma, sustentem o potencial transformador da solidariedade ao conectá-la com a diferença entre os grupos (TORMOS, 2017, p. 712, tradução nossa). Nesse sentido, aqui a solidariedade não está ligada a noções de identidade comum ou interesse comum. Em verdade, a solidariedade surge do acolhimento e reconhecimento das diferenças e da construção de uma coalizão entre os diferentes grupos sociais.

De volta à Bayertz, acredito que podemos alocar sua interpretação do terceiro uso do conceito de solidariedade também no conjunto da segunda vertente. Em suas palavras, encontramos este uso “quando um grupo se une em torno da defesa de seus interesses comuns” (BAYERTZ, 1999, p. 16, tradução nossa). Todavia, não é todo e qualquer interesse que nos cabe citar como fonte de uma solidariedade que se destina à transformação social. Conforme ele mesmo coloca, a partir da visão das pessoas envolvidas nos movimentos sociais, os interesses e objetivos defendidos em suas agendas são, acima de tudo, interesses e objetivos justos. Nesse sentido, o autor entende que este uso expressa uma formação de alianças com vistas à consecução de um ideal que não é apenas

político, mas principalmente moral. Nessas condições, a solidariedade opera também como um importante mecanismo de progresso legal das sociedades, especialmente naquelas onde as instituições responsáveis pela defesa e promoção da justiça são falhas ou inexistem. Trata-se, pois, de uma “solidariedade em batalha” que aglutina grupos diferentes de pessoas, isto é, que não tem por fonte o compartilhamento de uma identidade, em favor da redução das assimetrias políticas, econômicas ou sociais através da transformação, mais ou menos radical, da ordem que as torna possíveis. De acordo com Bayertz, dizer que o compartilhamento de uma identidade específica entre os integrantes de um grupo (como o ser preto, ser mulher, ser homossexual ou ser operário, por exemplo) é suficiente para afirmar a congruência de interesses entre eles fornece, apenas, uma explicação factual para a atividade solidária, mas não uma justificativa normativa. Nesse caso, a crítica de Bayertz vai no sentido de denunciar a essencialização de uma identidade específica (o ser preto, ser mulher, ser homossexual, ser operário), pois fornece apenas uma explicação de “como” a solidariedade acontece – no caso, em função do compartilhamento de interesses que, supostamente, derivam de uma identidade comum –, mas não uma justificativa do porquê ela acontece ou deveria acontecer.

Contra a “solidariedade afetiva” (que nasce das relações íntimas, dos laços de amor e amizade, cuidado e preocupação recíprocos) e a “solidariedade convencional” (essa, sentido de “we-ness” que envolve um grupo, produto de interesses e preocupações comuns ou do compartilhamento de tradição e de valores), Jodi Dean cria o conceito de “solidariedade reflexiva”. Seu objetivo com ele é justificar a edificação de uma cultura de responsabilidade mútua entre as pessoas sem que isso dependa do compartilhamento de identidades, valores ou projetos comuns, mas que emane simplesmente da compreensão de nossa interdependência e do interesse verdadeiro e individual que devemos ter na manutenção da integridade física e moral de todas as pessoas. Nesse contexto, as diferenças não são subsumidas em uma bandeira, projeto, identidade maior. O outro é irreduzível ao “um de nós” ainda que, ela o reconhece, seja partícipe. Nosso relacionamento com a alteridade não é nem imediato, tampouco extremamente mediado. A solidariedade reflexiva de Dean está ancorada na expectativa, que nasce da comunicação, da responsabilidade para com o outro e almeja a responsabilização coletiva pela vida de cada um, dentro e fora do grupo em questão. Enquanto tal, ela expressa uma formação de alianças que é plural e inclusiva sem precisar recorrer à política identitária (DEAN, 1995).

Existe ainda a possibilidade de a origem desta solidariedade não estar no compartilhamento de uma identidade, nem na coalescência de interesses, mas alhures. Em “O homem revoltado”, Albert Camus pontua que a origem da solidariedade está na *revolta*. É a partir da revolta contra o absurdo feito contra nós e contra os outros, esse momento de tomada de consciência a respeito daquilo que não é tolerável, que surge a possibilidade de algo como a solidariedade. Para o autor,

este movimento não implica uma identidade comum porque, como ele coloca, podemos achar revoltante o espetáculo causado contra indivíduos com os quais não guardamos nenhuma semelhança ou relação. Tampouco a revolta depende da comunhão de interesses, uma vez que mesmo a injustiça causada aos nossos adversários pode nos levar até ela (DEAN, 1995). É a revolta contra os crimes cometidos em Abu Ghraib, por exemplo, que nos permite criar um laço de solidariedade para com os detentos.

Além dele, Toni Negri e Michael Hardt são outros que se propõem a pensar a solidariedade diferentemente desde certos aspectos. Seu projeto de solidariedade multitudinária é dado nos moldes de uma rede amorfa composta por singularidades que se conectam com base num comum que não é identitário – como no caso da solidariedade trabalhadora –, posto que está ancorado nas condições materiais de existência que derivam do paradigma imaterial que reestrutura as condições e características do trabalho na contemporaneidade (CAMUS, 2011). Duas são as formas de pensar a multidão em seus textos, de modo que, para os próprios autores e para muitos de seus críticos, o desafio está em conectá-las. Na primeira, a multidão é um plano de imanência que reflete o conjunto heterogêneo de todos aqueles que produzem sob o comando do capital e que compartilham condições comuns de existência (NEGRI, 2003). No segundo, a multidão é um sujeito político capaz de ação ordenada e transformadora.

De maneira geral, aqueles que levantam essa pergunta para Hardt e Negri partem do princípio de que a ontologia da multidão, definida por sua imanência e multiplicidade, confere, no mínimo, um desafio e, no máximo, uma impossibilidade à ação política coletiva. Estes são os argumentos de Pierre Macherey e Ernesto Laclau. De acordo com Ernesto Laclau, embora a multidão seja a condição do campo social hoje, dada sua heterogeneidade, “[a] operação política por excelência será sempre a construção de um ‘povo’” (LACLAU apud HARDT, NEGRI, 2016, p. 209). O autor é cético com relação à capacidade da multidão, com sua heterogeneidade constitutiva, em formar e sustentar relações políticas entre as singularidades que a compõem porque, em sua visão, para que “a articulação ocorra, é necessário que uma força hegemônica norteadora emergja acima do plano da imanência, mostrando-se capaz de dirigir o processo e servir como ponto de identificação para todas as singularidades” (NEGRI, HARDT, 2016, p. 209). Para ele, o fazer político é campo do povo e não da multidão.¹⁴

Do ponto de vista de nossa análise, as disputas pela capacidade de agência política unificada da multidão importam porque falam exatamente sobre a possibilidade de pensar a solidariedade

14 Para uma melhor análise a respeito da posição de Laclau e de outros, ver: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Bem-estar comum. Record, Rio de Janeiro, 2016. (especialmente a seção sobre o kairós da multidão no capítulo 3); NUNES, Rodrigo. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TELLES, Vera; TIBBLE, Jean (orgs.). Negri no Trópico 23° 26' 14". Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições, 2017, pp. 123-38. Para uma análise que desloque a máquina abstrata do estado e veja as formas de organização intrínsecas ao plano de imanência da multidão, ver também: COMITÊ INVISÍVEL. Aos nossos amigos: crise e insurreição. n-1 edições, São Paulo, 2016; COMITÊ INVISÍVEL. Motim e destituição agora. n-1 edições, São Paulo, 2017.

para além do modelo de organização e espacialidade estatal. Em específico, a posição de Ernesto Laclau é um perfeito exemplo disso. Contra Laclau, o interessante da solidariedade multitudinária é que ela não recai na construção do povo, ela não necessita do povo para afirmar sua possibilidade. Em verdade, as críticas acima só são direcionadas à Hardt e Negri porque eles se recusam em transformar a carne da multidão num corpo, isto é, porque preferem “ficar com o problema” e não reduzir a multiplicidade viva que compõe a multidão numa transcendência ou unidade determinada. Seu projeto de solidariedade concebe a possibilidade de articulação, comunicação, cooperação e colaboração entre elementos singulares respeitando sua irredutibilidade. Mesmo quando eles falam em organização, seu propósito não é aglutinar numa figura – a solidariedade para eles não é uma força centrípeta – mas dar um ritmo próprio à vibração que perpassa a carne da multidão. Contudo, vale lembrar que a multidão desde sua recuperação por Hardt e Negri está atrelada a projetos de construção de uma sociedade civil global que parecem fazê-los ricochetear na imagem dogmática da solidariedade que falaremos adiante.

Resumindo, o terceiro uso encara a solidariedade como uma ferramenta para a transformação ou justiça social. Sua fonte pode ser o compartilhamento de uma identidade ou de interesses. Pode também surgir da revolta, como expõe Camus ou das condições materiais de existência, conforme definem Negri e Hardt. Igualmente, seus objetivos podem ser mais ou menos radicais. Em alguns momentos, eles são direcionados para a construção de um projeto de liberação social mais amplo, em outros, é a criação de mecanismos institucionais com vistas ao progresso legal e moral das sociedades que lhes interessa.

3. A imagem dogmática da solidariedade

Analogamente aos pesquisadores reunidos em Bielefeld, no presente capítulo tomaremos por nosso objeto de análise a ideia de solidariedade, examinando com cautela o que, a partir de agora, chamaremos de “imagem dogmática da solidariedade”.

É preciso concordar com a premissa inicial que embasou a organização do seminário na Universidade de Bielefeld. Ainda hoje, a pluralidade de significados atribuídos a ideia de solidariedade é ampla, de modo que quando alguém reivindica a solidariedade ou faz um apelo à solidariedade de um referencial específico, seja ele os cidadãos, as nações ou a sociedade civil global, este apelo ou reivindicação pode denotar as solidariedades as mais diferentes, sendo necessário estarmos atento(a)s as idiossincrasias de cada uma delas. Para ilustrar este argumento podemos citar a ideia de solidariedade como caridade que alicerça os projetos brasileiros de fornecimento de alimentos para a população desabrigada, que distingue-se da solidariedade na qual está ancorado o movimento solidário grego que eclodiu entre 2014 e 2016, cujo entrelace entre ativismo contra a precarização desenfreada e a solidariedade cidadã está amparado em uma visão de solidariedade como sinônimo de ajuda mútua e liberação social. Mesmo quando transferimos nosso foco para a teoria, ali também não há consenso sobre o que devemos entender por solidariedade, conforme veremos no próximo capítulo. De acordo com Nicholas Capaldi (1999), a ausência de consenso em relação à definição da solidariedade é consequência, principalmente, da natureza dual do conceito, ao fato da solidariedade ser, ao mesmo tempo, um conceito descritivo e normativo, possibilitando que ela seja trabalhada como “efetivamente é” e como “pode ser” concomitantemente – o que faz com que muitos autores confundam ambas as dimensões. Quero demonstrar com isso que a hipótese levantada na conferência de Bielefeld permanece verdadeira mais de vinte anos depois: a solidariedade ainda opera como um termo guarda-chuva que abarca diferentes significados possíveis de serem empregados quando a evocamos.

Todavia, a despeito do desacordo no tocante à natureza do conceito de solidariedade, entre os usos que serão trabalhados mais adiante existe uma imagem comum que estrutura as maneiras como eles concebem o conceito, independentemente das especificidades atreladas a cada um. Mesmo no caso de abordagens autodenominadas críticas, veremos que há subjacente uma imagem dogmática¹⁵ da solidariedade que lhes é constitutiva, a saber: transforma a solidariedade numa força de produção de espaços interiores, ao operar um tipo de conexão por integração.

15 Tomo emprestado o conceito de imagem dogmática do pensamento de Gilles Deleuze. O autor critica na história da filosofia, principalmente com relação às heranças platônicas e cartesianas, os postulados que relacionam o pensamento a uma busca desinteressada de um sujeito pela verdade. Para mais, ver: CARRER, Carlos Fernando. Deleuze e a crítica aos postulados da imagem dogmática do pensamento. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, p. 38-49, 2019; DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Paz&terra, 2020. (especialmente os capítulos 3 e 4); ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016 (capítulo 1).

Na solidariedade universal, a solidariedade funciona como uma força centrípeta que conecta as pessoas entre si sob a condição de integrá-las à grande comunidade moral da espécie humana, comunidade que se pleiteia formar com o propósito de superar as restrições e violências causadas em nome de comunidades outras, como o Estado. No caso das solidariedades comunitárias ou societárias, a presença da imagem dogmática é ainda mais óbvia. Elas reproduzem essa imagem desde concepção, posto que, como vimos com Tönnies e Durkheim, sua preocupação com a solidariedade sempre esteve ligada à preocupação com a manutenção da coesão social e com a continuidade da vida coletiva diante das forças de dessolidarização da modernidade. Nesse uso, a ideia de que a solidariedade é explicitamente uma força que produz e mantém coesas as interioridades, aqui, as comunidades e sociedades. Em se tratando do terceiro caso, observamos que vários são os exemplos de interioridades que suas interpretações expressam, dentre as quais as mais claras são os espaços de coligação de Bernice Reagon – espaços interiores especificamente destinados à aliança entre grupos heterogêneos com vistas à consecução de uma política progressista –, o pan-africanismo de Nkrumah e a altermodernidade de Hardt e Negri.

Como exploramos na introdução desta dissertação, o problema com a imagem dogmática da solidariedade não é apenas que subordina o pensamento da solidariedade e, assim, restringe e dificulta a tarefa de pensar a solidariedade diferentemente – nosso objetivo nesta dissertação –, mas o como ela faz isso. Como ela restringe e limita o pensamento da solidariedade? Para repetir o que foi dito, ao reproduzir ontologias modernas, ela faz afirmações sobre a natureza da política e sobre os critérios espaçotemporais que definem a localização legítima do fazer solidário. Ao assim ser, as modalidades de solidariedade que se apoiam na imagem dogmática da solidariedade são cúmplices de uma forma binária de pensar o político, o social e o espaço, e fazem da solidariedade, mesmo que sem o propósito, um mecanismo de legitimação dos lugares comuns que já ocupamos aqui e agora, dificultando a tarefa de construção de uma política transversal que desloque e perturbe as interioridades mais do que recaia nelas. Não há como seguir adiante e pensar outra solidariedade sem, antes, lidar com a imagem que rege o pensamento da solidariedade.

Dois foram os autores que primeiro perceberam a existência da imagem dogmática da solidariedade. Nenhum deles a definiu desta forma, nem sequer apontou os efeitos coercivos que ela causa num pensamento que queira explorar a solidariedade de outro modo. Sua contribuição vai mais no sentido de auxiliar-nos a notar como a solidariedade opera pelo “fazer-interioridade” que descrevemos brevemente acima, cada um oferecendo sua própria interpretação da solidariedade e das interioridades que lhes são correspondentes. Os autores dos quais falamos são Peter Sloterdijk e Kurt Bayertz.

3.1. A solidariedade como força de produção de esferas

Em sua esferologia, Peter Sloterdijk está “interessado em pensar os espaços interiores, sua arquitetura, seu design e sua conformação, e isto pela simples razão de que os seres humanos, desde que temos notícias deles, sempre existiram nos interiores desses espaços” (PESSANHA, 2017, p. 14). Para ele, os seres humanos não produzem relações imediatas com a natureza ou o que seria um “mundo exterior”, posto que constroem para si mesmos espaços internos que funcionam como receptáculos ou envelopes que abrigam a espécie humana e tornam o seu existir e desenvolver possíveis. Nas palavras do autor, “nós somos seres produtores de espaços e não sabemos viver de outra maneira que não seja dentro desses espaços auto-animados” (SLOTERDIJK apud KLAUSER, 2010), p. 329, tradução nossa). Em sua trajetória desde a pré-metafísica até a modernidade, argumenta Sloterdijk, o que a humanidade fez foi sempre criar o seu próprio “meio ambiente” ou “espaço vital” mais do que o seu espaço de vida *no* meio ambiente, quer dizer, foi sempre produzir junto a outros humanos, animais e coisas espaços atmosféricos, abrigos, mundos que pudessem resguardar e nutrir a vida comum; espaços esses que seriam, ao menos desde um ponto de vista europeu, esféricos¹⁶.

Podemos dizer que a tarefa de Sloterdijk é atualizar e, em certa medida, corrigir os argumentos de Heidegger ao substituir a ênfase dada ao tempo pelo segundo autor por uma análise cuja ênfase esteja no espaço, construindo um tipo de ontologia espacializada em que importa estudar a geometria das formas sociais de vida conjunta que os seres humanos constroem para habitar entre si e entre os seres não-humanos¹⁸ (DIJSTELBLOEM; WALTERS, 2021). Sua fenomenologia das esferas está preocupada em entender que tipo de lugar é esse quando, alinhados a Heidegger, afirmamos que o “Dasein está (é-)no mundo” (LATOURE, 2008, p. 7, tradução nossa). Ao que nos referimos quando realizamos afirmações similares? O que as partículas “no” ou “em” expressam? Afinal, onde estamos quando afirmamos que estamos no mundo (SLOTERDIJK, 2014). A resposta de Sloterdijk é clara: estamos em esferas.

Existir para Sloterdijk não é apenas “criar mundo”, mas habitar esses espaços internos dinâmicos, estáticos e diádicos¹⁹ (no caso das microesferas) ou multipolares (no caso das

16 Sloterdijk comenta no segundo tomo de sua trilogia que a imagem geométrica correspondente à totalidade varia de acordo com as culturas. Enquanto na Europa esta imagem é de uma esfera, na América Latina, por outro lado, seria a de um quadrado e na Ásia a de uma mandala.

17 Nota-se que a filosofia sloterdijkiana rejeita imperativamente a distinção entre homem e meio, cultura e natureza. Não existe natureza sem as tecnologias e técnicas por meio das quais acessamos ela. Melhor, podemos dizer que para Sloterdijk aquilo que definimos por natureza é produto antropogênico tanto quanto o que entendemos por cultura.

18 Para uma melhor análise das atualizações feitas por Sloterdijk aos argumentos de Heidegger, ver: MORIN, Marie-Eve. *Cohabiting in the globalised world: Peter Sloterdijk's global foams and Bruno Latour's cosmopolitics*. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 27, n. 1, p. 58-72, 2009.

19 Diádico não é sinônimo para dual. Dual implica a existência anterior de entidades individuais enquanto a diáde expressa uma composição intersubjetiva.

macroesferas)²⁰ os quais ele chama de esferas que, por sua vez, operam como “envelopes, sistemas de suporte à vida, Umwelt que tornam possível que [respiremos]” (LATOURE, 2008, p. 8, tradução nossa). Em outras palavras, ser-aí não é meramente ser-no-mundo, mas ser-em-esferas. Uma esfera deve ser entendida como um “espaço auto-animado socialmente construído no qual uma comunalidade de experiências é tornada possível e onde os seres humanos encontram refúgio do mundo exterior” (KLAUSER, 2010, p. 329, tradução nossa). Dessa forma, mais do que apenas envelopes, as esferas operam também como sistemas de imunização (simbólicos e materiais) que proporcionam a segurança das interioridades formadas de eventuais forças que possam destruí-las (KAULINGFREKS; TEN BOS, 2001). Aqui, a veia nietszcheana de Sloterdijk ganha um relevo mais saliente. Ao caracterizar os seres humanos como *homo immunologicus* – criaturas que dependem de sistemas imunitários para prosperar –, ele acredita que a história da humanidade pode ser igualmente interpretada como sendo uma da domesticação da exterioridade através da construção de sistemas de imunização²¹ (JANICKA, 2016, 2017). Nesse sentido, é preciso frisar que as esferas de Sloterdijk são também “forma[s] imunológica[s]’ [que] nasce[m] precisamente de um pacto *contra* a exterioridade” (PESSANHA, 2017, p. 14, ênfase minha), isto é, que elas operam com base num certo tipo de “razão imunológica” (SLOTERDIJK, 2016), posto que funcionam como estruturas imunitárias, refúgios ou estufas, que conferem segurança ontológica, política e social para aqueles que as habitam, protegendo-os contra os perigos e a dificuldade da vida fora dos sistemas de sustentação criados pelos seres humanos. Devido à sua característica dinâmica e estática, defender e manter as esferas é tarefa primordial.

Da mesma forma que Sloterdijk afirma a condição esferológica da forma de habitação antropogênica do mundo, ele também fala que nunca deixamos de habitar as esferas. Não apenas os seres humanos só conhecem a forma de habitação em espaços interiores como também a existência de cada um de nós depende de uma transferência contínua por entre as distintas esferas que compõem a vida. Na duração de nossa vida, assim segue seu argumento, passamos de envelopes em envelopes, de esferas em esferas, nunca chegando a experimentar o que seria o externo imediatamente. Com efeito, sua teoria das esferas desemboca numa teoria da mediação, uma vez que para ele só conhecemos o externo através das esferas, através dos códigos que nós mesmos construímos para entender e distinguir o que é externo e interno – sendo externo e interno dois lados de uma mesma moeda antropogênica.

20 Não cabe falar de indivíduos em esferas, mas da composição nobjetal de dois ou mais elementos num círculo comum.

21 Diz Esposito que em Nietzsche a categoria de imunização já havia sido completamente elaborada. Em suas palavras, em Nietzsche “estamos lidando não apenas com a metáfora de uma vacinação virulenta que [ele] atribui ao homem comum, contaminado o homem com sua própria loucura, mas também com a interpretação de uma civilização inteira em termos de auto-proteção e imunidade” (ESPOSITO, 2008, p. 47, tradução nossa).

Sloterdijk examina três noções diferentes de esferas: bolhas, globos e as espumas. Ele se refere a cada uma delas para indicar as morfologias estruturantes das eras pré-metafísica, metafísica e moderna, respectivamente. Bolhas são microesferas ou pequenos mundos de paredes delicadas sustentados por uma suave pressão interna (SLOTERDIJK, 2016). São microcosmos construídos simbioticamente – coexistencialmente; espaços de comunhão total, habitados por seres humanos antes de sua entrada nas esferas maiores. Como exemplos de microesferas podemos citar o espaço dual mãe-filho da fase pré-natal, as famílias e também pequenos grupos étnicos dentre outros. As macroesferas, por sua vez, são totalidades ou as esferas maiores que constituem a vida coletiva comum, como sociedades mais complexas, os Estados-nação e os Impérios. Elas são definidas por seus largos diâmetros, grossas paredes vis-à-vis o ambiente externo, linhas de pertencimento internas hierárquicas e pela lógica totalizante e expansiva (*all-encompassing*) que caracteriza seu movimento, forçando incessantemente suas paredes em direção a um horizonte cada vez mais amplo e unificado (SLOTERDIJK, 2014). As espumas, finalmente, são espaços poliesféricos compostos por toda uma multiplicidade de bolhas descentradas, grandes e pequenas, que se conectam entre si numa relação de “co-isolamento” e “co-fragilidade” (KALUSER, 2010; SLOTERDIJK, 2006). Co-isolamento pois as esferas que se conectam em espumas permanecem em relação de exterioridade mútua (o lugar de toque elas é feito por membranas apolares), e co-fragilidade porque, devido à proximidade entre elas, a destruição de uma esfera pode acarretar num efeito cascata levando à destruição de várias outras esferas. A espuma é a geometria encontrada por Sloterdijk para fazer sentido do pluralismo moderno, da multiplicidade de células de mundo-vida que constitui a modernidade (SLOTERDIJK, 2006).

Ao apoiar-se no conceito das espumas para caracterizar a morfologia paradigmática da modernidade, o autor insere-se nos conjuntos daqueles que entendem a história cultural recente como o anúncio do fim das “metanarrativas” - as espumas marcam “a quebra da uniesfera global em uma multiplicidade global desprovida de totalização” (MORIN, 2009, p. 12, tradução nossa) – e daqueles preocupados com a falta de solidariedade de nosso presente – a espuma é uma expressão do individualismo moderno, tendo em vista que a exterioridade mútua das bolhas conectadas aponta para uma solidariedade que em muito se distancia da solidariedade esférica dos grupos humanos da era pré-metafísica, grupos esses que estavam aliançados em um ser-com cujo habitar e relacionar-se prescindia da construção de paredes pois alicerçavam sua solidariedade na relação de proximidade entre si (SLOTERDIJK, 2014). Não só as espumas como, antes, as macroesferas denotam também a preocupação de Sloterdijk com o enfraquecimento da solidariedade. “Macroesferas costumam ser símbolos de desabrigo, porque mesmo nesses contextos mais amplos as pessoas continuam a buscar relações de proximidade [*engagement*] e de solidariedade ”(KAULINGFREKS; TEN BOS, 2001, p. 15, tradução nossa). A passagem das microesferas para macroesferas é um momento em que ocorre

uma perda qualitativa de modos de solidariedade que são substituídos por simulações abstratas – esse argumento pode ser exemplificado pela análise que Sloterdijk faz da perda da solidariedade verdadeira que acontece na passagem do “socialismo térmico” dos primeiros grupos humanos de Vitrúvio para a “sociedade térmica de classes” (SLOTERDIJK, 2014).

Não à toa suas análises dos grupos humanos da era pré-metafísica e da simbiose mãe-filho intrauterina são permeadas por um teor nostálgico quando comparadas com sua visão da morfologia da modernidade. Sobre a nostalgia do insulamento originário, a posição de Sloterdijk fica clara quando ele afirma que aquilo que os seres humanos reclamam uns dos outros é que eles se unam de modo a satisfazer a primeira concepção de espaço vital por eles experimentada, que seu agrupamento seja uma reiteração do insulamento originário entre mãe e filho, na tentativa de formar “comunidades amnióticas”. Nas palavras do autor: “o insulamento originário – o boiar fetal em um mar interior, contenedor e contido – coloca toda geometria social e geografia política diante da tarefa de repetir a estrutura fundamental da clausura com a mãe com os meios da vida que já foi feita pública” (SLOTERDIJK, 2014, p199, tradução nossa). Nesse aspecto, concordo com Thomas Sutherland (2017) quando afirma que a superioridade atribuída por Sloterdijk ao insulamento originário faz com que ele acabe por venerar um ideal social particular em oposição a abertura à alteridade que permeia nossa existência cotidiana.

Meu interesse em abordar Sloterdijk não é tanto o de seguir sua análise da evolução da morfologia pré-metafísica, metafísica e moderna. Mais importante é notar como ele evidencia a imagem dogmática da solidariedade da qual estamos tratando. Enquanto autor e defensor das interioridades, Sloterdijk é também autor e defensor da imagem dogmática da solidariedade. Se é verdade que o “ser humano é um animal que cria interiores” e que em toda sua vida ele transfere-se por entre vários interiores distintos, é também aí que devemos procurar os rastros iniciais do que chamamos de imagem dogmática da solidariedade. Na fenomenologia das esferas de Sloterdijk a solidariedade é descrita como a força aglutinadora que constrói os espaços interiores que ele descreve. Em suas palavras: “toda solidarização é a formação de uma esfera, isto é, a criação de um espaço interior” (SLOTERDIJK, 2016, p. 15). Ela é a força de coesão que dá às esferas a sua forma antes mesmo que haja a necessidade de construção de tetos e paredes para proteger as interioridades formadas. É ela que liga os seres humanos numa vibração comum produzindo espaços internos de coexistência pacificados e protegidos, bloqueando quaisquer movimentos de estresse que possam dessolidarizá-los. Não apenas uma força de produção de interioridades, mas também um fenômeno de transferência responsável por incentivar os seres humanos a darem os primeiros passos para fora do insulamento originário e em direção as outras esferas, compondo mundos com outros seres humanos e não-humanos.

Ainda que Sloterdijk desloque o humano do centro da análise da solidariedade – tarefa muito importante, posto que, como vimos no capítulo anterior, a solidariedade é, na maior parte dos usos que são feitos dela, abordada como uma relação entre humanos –, o autor não faz avançar, como supõe Janicka (2016, p. 71 - 72, tradução nossa), “uma ideia radical de solidariedade com o externo”. Não se depreende do pós-humanismo de Sloterdijk²² uma solidariedade aberta para a exterioridade, mesmo que no seu conceito de solidariedade estejam incluídas as relações entre humanos e não-humanos. Concorro com a autora quando ela fala que o emprego do conceito de nobjeto por Peter Sloterdijk pode ser frutífero para pensarmos solidariedades ininteligíveis, desvelando um tipo de solidariedade que, por não estar fundada na relação sujeito-objeto, opera menos como ato volitivo de um agente e mais como relação constitutiva de nossa composição com o mundo. A solidariedade é o que fazemos aqui e agora com as entidades ininteligíveis conforme habitamos as esferas no nosso cotidiano mais do que um ato heroico. Todavia, a concepção mundana e não-antropocêntrica da solidariedade que reside em Sloterdijk não é sinônimo de uma solidariedade com o externo. Longe disso, conforme citei no parágrafo anterior, a solidariedade para Sloterdijk somente existe entre aqueles que residem numa mesma esfera, independentemente de estamos nos referindo a humanos ou não-humanos. Ao confundir os conceitos de ininteligibilidade e exterioridade, a autora não apenas ignora a razão imunológica que estrutura a solidariedade em Sloterdijk como também ricocheteia numa leitura ainda enquadrada na mesma oposição cartesiana que o próprio conceito de nobjeto critica.

Esses são os motivos pelos quais é importante voltar aos argumentos de Sloterdijk. Se é verdade que a sociedade é, para ele, inerentemente espacial e que cabe à solidariedade a construção dos espaços internos que a compõe assim como a transferência incólume das pessoas por entre eles, é também aí que devemos buscar uma primeira análise da imagem dogmática da solidariedade (BORCH, 2013). Em outras palavras, se está correto que “o habitar próprio aos seres humanos é uma esfera ou múltiplas esferas onde a solidariedade, a confiança e a cooperação podem ser desenvolvidas” (JANICKA, 2016, p. 75, tradução nossa), o autor foi um dos que melhor abordou a imagem dogmática da solidariedade, ainda que sem mencioná-la.

3.2 A solidariedade como força constitutiva de comunidades

Além dele, é preciso mencionar também Kurt Bayertz como um dos que primeiro notaram a existência da imagem dogmática da solidariedade. O texto “Four uses of solidarity” de Bayertz é considerado hoje seminal para aqueles que tomam a solidariedade como seu objeto de pesquisa,

²² Para Eduardo Mendieta (2012), o termo que melhor define a filosofia de Peter Sloterdijk não é pós-humanismo – tampouco anti-humanismo ou trans-humanismo, esses utilizados costumeiramente para classificar as filosofias de Nietzsche e Heidegger respectivamente –, mas o hiper-humanismo ou *Überhumanismus*.

pois foi um dos primeiros a propor a sistematização da abundância de maneiras de pensar a solidariedade. Nele, a proposta do autor não é construir algo da ordem de uma “teoria da solidariedade”, mas apenas elaborar um mapeamento rigoroso das fronteiras do conceito, discriminando e elencando seus usos.

É somente nas linhas finais do texto, porém, que Bayertz fornece sua contribuição para entendermos a imagem dogmática da solidariedade. Diz o autor: “O conceito de solidariedade é próximo [*relative*] do conceito de comunidade. Seus vários usos resultam, principalmente, de referências correspondentes a determinadas comunidades, em relação as quais as obrigações mútuas são definidas de acordo com seu tipo e escopo” (BAYERTZ, 1999, p. 26, tradução nossa). A conclusão de Bayertz nos leva a inferir que, independentemente de estarmos falando da solidariedade universal, da solidariedade comunitária ou societária, da solidariedade liberatória ou da solidariedade do Estado de bem-estar social, existe uma imagem comum a todos os usos de acordo com a qual a solidariedade faz referência a uma determinada comunidade, fatural ou potencial, perdida ou a ser conquistada, de seres humanos, de compatriotas, ou de aliados em luta política por liberação ou justiça social, e às obrigações que envolvem os consociados em cada uma dessas comunidades. Em outras palavras, Bayertz chega à conclusão de que a solidariedade é um conceito irmão, por assim dizer, do conceito de comunidade, não tanto pela sua história e mais porque em cada um dos usos que falamos subjazem os contornos de uma determinada comunidade, seus laços de pertencimento e as obrigações mútuas que deles emanam. Ao afirmar que cada ser humano participa de diferentes comunidades ao longo de sua vida, em função das quais eles constroem sua identidade, Bayertz avança uma leitura da solidariedade que, mais do que corresponder a um sentimento de altruísmo ou caridade, está atrelado a um mecanismo de produção de comunidades.

Assim como o conceito de solidariedade, o conceito de comunidade possui uma longa tradição na teoria política, de modo que também não existe um consenso sobre o que define efetivamente a comunidade. William Corlett (1989), por exemplo, aponta que a análise etimológica da raiz “*communis*” (da qual a palavra comunidade deriva) pode levar a dois entendimentos completamente distintos a respeito daquilo que caracteriza a comunidade, sendo possível ao conceito de comunidade significar tanto *comunhão*, “*unidade ou unicidade [oneness]*” (*com+unus*), quanto *intercâmbio* de “*presentes ou serviços*” (*com+munus*)²³. De acordo com o autor, abordagens

23 Para Roberto Esposito, por outro lado, *munus* não denota uma propriedade, mas um dever. Não é algo que pode ser oferecido a outrem na expectativa de que esta pessoa lhe retribua o favor mais adiante no futuro, porque é uma obrigação que se tem com alguém e para alguém independentemente de reciprocidade. Para ver mais sobre Esposito e seu conceito de comunidade, bem como sobre a distinção que ele faz entre *communitas* e *immunitas*, ver: ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The origin and destiny of community*. Stanford: Stanford University Press, 2010; NALLI, Marcos. *Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica*. Revista de Filosofia Aurora, v. 25, n. 37, p. 79-105, 2013; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Roberto Esposito: comunidade, biopolítica e imunização. Política & sociedade: revista de sociologia política. Florianópolis, SC. Vol. 16, n. 35 (jan./abr. 2017), p. 459-473, 2017; YAMAMOTO, Eduardo Yuji. A experiência comunitária e a morte do sujeito. Revista Contracampo, n.

como as dos comunitaristas²⁴ apoiam-se excessivamente na primeira interpretação da comunidade, na ideia de que a comunidade é sinônimo para comunhão e unicidade, e perdem de vista “a comunidade cotidiana” que acontece independentemente da necessidade de união e comunalidade entre as pessoas que compõem a comunidade em questão (CORLETT, 1989) – uma comunidade que é *taken for granted* e de cuja existência só nos damos conta quando, segundo Graham (2010), a infraestrutura junto a qual está conectada falha. Corlett advoga por um uso da comunidade que não esteja fundado na necessidade de unidade entre aqueles que se associam, defendendo uma “comunidade sem unidade” baseada no serviço mútuo não opressivo mais do que na comunhão.

Se desejássemos ser comunitaristas, poderíamos argumentar, com base no texto de Stephen Graham (2010), que Corlett confunde a ideia de comunidade com a de infraestrutura, e assim defender que comunidade denota uma dimensão mais abstrata do que Corlett supõe. Para que uma comunidade exista, ela deve ser sustentada por uma infraestrutura mais ou menos precária que pode ser gerenciada pelo governo, por agentes comunitários locais ou por conglomerados e empresas privadas – ou ainda por uma assemblagem de todos esses atores. Todavia, nada disso constitui a comunidade enquanto tal, pois para que pudéssemos falar em comunidade seria necessário algum senso de pertencimento entre aqueles que se associam – pertencimento esse que não levaria necessariamente a uma unidade como comunhão mas unidade enquanto coesão que, por sua vez, tampouco precisaria ser uma coesão total, mas uma coesão mínima necessária. Exemplo de um tal entendimento de comunidade é encontrado em Sloterdijk. Corlett criticaria tal posição pontuando que estaríamos descrevendo apenas um tipo de comunidade: a “comunidade constitutiva” de Michael Sandel.

Segundo Corlett, a distinção que Michael Sandel (1998) propõe entre três tipos de comunidades diferentes nos oferece um ponto de apoio mais complexo para repensar o conceito de comunidade, especialmente diante dos polos extremos que representavam os liberais e comunitaristas à época. Criticando o liberalismo rawlsiano, Sandel distingue três tipos de comunidades, a saber: “comunidade instrumental”, “comunidade sentimental” e “comunidade constitutiva”. Na comunidade instrumental reina o atomismo sobre a coletividade e os interesses privados sobre o bem comum. Nela, os indivíduos enxergam os “arranjos sociais como um fardo necessário e cooperam somente pelo bem da busca de seus interesses privados” (SANDEL, 1998, p. 148, tradução nossa). A comunidade sentimental é oriunda dos laços sentimentais entre as pessoas, formando uma comunidade na qual os participantes não são totalmente egoístas e estão dispostos a fazer sacrifícios pelos outros. Finalmente, a comunidade constitutiva é um “tipo de comunidade

24, p. 86-104, 2012.

24 Na década de 80 do século passado, o debate sobre a comunidade foi resgatado na disputa entre comunitaristas e liberais. A disputa entre eles girava em torno principalmente do grau de liberdade que existente em distintas acepções da comunidade. Os liberais temiam que a pulsão comunitarista representasse o fim das liberdades individuais, que o cole

mais intersubjetiva” (CORLETT, 1989, p. 21, tradução nossa). Elas são como um meio termo entre as comunidades instrumentais e sentimentais. É somente no caso da comunidade constitutiva que as pessoas introduzidas na comunidade assim estão devido a um “senso de comunidade” que não remete à “busca de interesses comunitários” e nem ao racionalismo puro e simplesmente, mas à constituição da identidade dessas mesmas pessoas em alguma medida em função do pertencimento às comunidades nas quais estão inseridas (CORLETT, 1989; SANDEL, 1998).

Além de Corlett, autores como Nancy, Blanchôt, Agamben, Glissant, Andrew Linklater nas RI e mais recentemente Eben Kirksey também são responsáveis por fazer avançar leituras alternativas da comunidade. Em cada um desses autores encontramos ideias que nos incitam a pensar e imaginar comunidades que não estejam estruturadas pelo “desejo de fusão unitária” (PELBART, 2011, p. 33) que perpassa as abordagens tradicionais da comunidade, isto é, que eles, junto a Corlett, abrem caminho para que falemos da comunidade de uma maneira não opressiva – e, no caso de Kirksey, não-antropocêntrica – sem apoiar-se nas mesmas categorias do pensamento liberal que durante muito tempo sustentaram a crítica ao comunitarismo²⁵. Não pretendo lidar com seus argumentos, pois ainda que Corlett e os autores acima tenham por objetivo pensar a comunidade para além da comunalidade e da integração numa unidade, esse não é o ponto de partida de Bayertz, autor que informa nosso argumento sobre a relação entre solidariedade e comunidade. Em Bayertz, solidariedade é fazer-comunidade, sendo comunidade o nome de uma interioridade que está fundada no compartilhamento de uma identidade.

Um dos pontos interessantes da abordagem de Bayertz é que sua concepção rasa de comunidade abre caminho para uma imagem bastante abrangente delas – ainda que não propositalmente. Ele não cita apenas o Estado como exemplo de comunidade, mas também grupos religiosos, famílias e até mesmo as torcidas de futebol. Para ele, comunidade é tudo aquilo que origina um “nós” – “we-feeling” – independentemente desse nós ser real ou fictício, de possuir linhas de pertencimento mais ou menos rígidas, de ser encerrado geograficamente ou de estar desterritorializado, de nascer de um pacto sanguíneo, do compartilhamento de valores e normas

25 Para entender a posição de Jean-Luc Nancy, ver: NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. U of Minnesota Press, 1991; NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Stanford university press, 2000. Sobre a posição de Maurice Blanchot, ver: BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 2013. Para uma análise da relação entre Nancy e Blanchot, ver: BERNASCONI Robert. *On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot*. *Research in Phenomenology*, vol. 23, 1993, pp. 3–21. A respeito de Agamben, ver: AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Autêntica. Belo Horizonte, 2013. Para um debate sobre Nancy, Blanchot e Agamben, ver: TARIZZO, Davide. *Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben*. In: PAIVA, Raquel (Org.). *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Mauad editora. Rio de Janeiro, 2007. Sobre Glissant, ver: GLISSANT, Édouard. *Poetics of relation*. The University of Michigan Press, 1998. Para os argumentos de Linklater, ver: LINKLATER, Andrew. *The Problem of Community in International Relations*. *Alternatives*. 1990, 15(2):135-153; LINKLATER, Andrew. *Forum: Transforming political community: A response to the critics*. *Review of International Studies*, 1999, 25(1), 165-175; WALKER, R. B. J. *Forum: The hierarchicalization of political community*. *Review of International Studies*, 1999, 25(1), 151-156. Finalmente, para Eben Kirksey ver: KIRKSEY, Eben. *Multispecies communities*. In: KIRKSEY, Eben (Org.). *The multispecies salon*. Duke University Press, 2014; KIRKSEY, Eben. *Emergent ecologies*. Duke University Press, 2015.

morais ou da fundação de um soberano, *deus ex machina* como em Hobbes. Nada importa contanto que a premissa básica seja respeitada: comunidade é a congregação de seres humanos que, ao associarem-se, geram um sentimento de grupo que, a posteriori, passa a justificar a existência da própria comunidade. Desta forma, sua ideia de comunidade é como uma “comunidade constitutiva” no seu sentido mais amplo, posto que a subjetividade de cada um dos membros das comunidades é dada em função do seu pertencimento nelas. Ainda que Bayertz estabeleça uma definição do que a comunidade é – definição essa que é apontada como imprecisa por críticos de certas vertentes do comunitarismo (ADLER, 2005) –, o autor não explica o que nos leva a fazer comunidades em primeiro lugar. Hobbes e Espinosa fornecem duas respostas diferentes para essa pergunta.

Como bem sabemos, em Hobbes o surgimento da comunidade política, do povo e do Estado resulta vontade de superação do *éthos* de violência que circunscreve o mundo pré-social. De acordo com ele, aceitamos restringir parte de nossa liberdade para entrar em comunidades políticas nas quais possamos nos ver livres do medo da morte violenta e do estado de guerra de todos contra todos que caracterizam a vida no estado de natureza. O povo, ou o sujeito político que constitui a comunidade política a ser defendida pelo soberano, corresponde a um “nós” trazido à vida pela assinatura do contrato social cujas cláusulas principais são o pacto da união (consentimento) e o pacto da sujeição (submissão das vontades e limitação das liberdades). O pacto da união transforma a relação de inimizade entre o eu e o outro (característica do *éthos* de sobrevivência que precede a instauração do Estado soberano) em uma relação de solidariedade que possibilita a fundação da unidade coesa e concordante; o pacto da sujeição, por sua vez, estabelece a obediência ao soberano instaurado, obediência essa que se origina não de um ato deliberado de dominação, mas do acordo entre as partes que consentem em renunciar ao seu direito natural – com especial ênfase em um deles, a saber o “gládio da justiça”²⁶ – com o objetivo de ter sua segurança assegurada. Nesse sentido, podemos compreender o contrato social como um mecanismo que opera horizontal e verticalmente, postulando laços horizontais de obrigação mútua entre os cidadãos e laços verticais de obediência entre o soberano e o povo (GUIMARAENS, 2006; ODYSSEOS, 2002)(.

Esse povo é uno e representável. Por uno, quero dizer que age de modo harmônico, que sua voz é uníssona e que sua razão é coesa. É importante dizer que ele é síncrono não porque age como se fosse um, mas porque é uno, porque a vida pré-social que existia antes da fundação do Estado foi dissolvida e os indivíduos que dela foram dissociados se aglutinaram gerando um todo delimitado e personificado no Leviatã. Tal é o povo. A representação tem lugar privilegiado em Hobbes porque é através dela que a unidade é constituída e garantida. Devemos dizer ainda que por representação Hobbes não faz do povo não um reflexo do Estado, mas o próprio Estado. Estado e povo se confundem, compõem uma só e mesma imagem (GUIMARAENS, 2006).

²⁶ Hobbes define gládio da justiça como o direito de punir e de castigar. No Estado moderno, ele é transferido para o soberano na forma de um poder coercitivo que visa a asseguuração da paz e da segurança de todos os cidadãos.

Em Espinosa, os motivos que nos fazem construir comunidades não são os mesmos que em Hobbes. Espinosa contrapõe a ideia de um Estado fundado na alienação pela imagem de um Estado que nasce dos desejos de aumentar as potências individuais dos envolvidos na sua fundação (MARQUES, 2016; NEGRI, 1993). O medo, fator tão importante para Hobbes, sai de cena e dá lugar a um tipo de esforço de perserverar seu próprio ser que é intrínseco a todas as coisas, seres humanos e não-humanos indiscriminadamente, ao qual Espinosa nomeia por *conatus* (SPINOZA, 2009). “Conatus nomeia uma ‘impulsão ativa’ ou uma tendência a persistir” (BENNETT, 2010, p. 2, tradução nossa). “Qualquer coisa que seja, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, será sempre capaz de continuar a existir através da mesma força por meio da qual veio à existência, de modo que, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais” (DELEUZE, GUATTARI apud BENNETT, 2010, p. 2, tradução nossa). Como isso se traduz numa fórmula para a formação de comunidades?

Os indivíduos em Espinosa, em um ato afetivo e racional, somam forças com o propósito de aumentar sua potência individual numa potência coletiva, fazendo nascer o Estado civil - “é a união das potências individuais que forma a potência do corpo coletivo” (MARQUES, 2016, p. 28). Não existe para ele transferência de poder nem alienação de direitos naturais num *deus ex machina* como em Hobbes, mas contiguidade e imanência; contiguidade entre o que seria o mundo pré-social e o Estado moderno²⁷, e imanência entre o poder constituinte da multidão e a instauração do Estado – o que, no caso de Hobbes, o soberano é dado pela lógica *deus ex machina*. O autor valoriza a potência constituinte da multidão mais do que a figura do povo. A *multitudo* como coloca é um sujeito coletivo singular que dá origem ao Estado sem, nesse processo, ser apagado numa totalidade abstrata, e, mais importante, que faz do Estado não uma necessidade, mas um meio, um meio de construção de uma potência coletiva democrática. Para Espinosa, portanto, fazemos comunidades em resposta ao esforço que nos é intrínseco, ao nosso *conatus*, que, a seu turno, nos levar a buscar corpos com os quais compor uma potência coletiva e, assim, aumentar nossas valências.

Medo da morte violenta e esforço em persistir, eis as respostas dos autores. Se houver espaço para um pouco de reducionismo em nossa análise, podemos facilmente afirmar que todas as interpretações da solidariedade que analisamos no capítulo anterior variam entre essas duas posições. Veremos, contudo, que no caso das solidariedades perigosas acontece o contrário. Não só não há um impulso vital que nos leva a querer compor com outros corpos e assim aumentar nossas valências, como também não o medo que nos encerra em interioridades é frontalmente desafiado.

De volta a Bayertz, vimos no capítulo anterior sobre os usos da solidariedade que a solidariedade nem sempre é justificada com base numa identidade comum, mesmo que sempre

²⁷ Espinosa critica a distância onto-política entre o Estado civil e o estado de natureza, que produz uma imagem do estado de natureza como um *éthos* desprovido de comunidades ou formas de organização social. Em suas palavras: “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” (ESPINOZA apud DAVID, 2018, p. 112,).

dependa de uma comunalidade. Justificamos nossa solidariedade com base no comum que compartilhamos com aqueles com os quais buscamos reiterar, renovar ou criar interioridades. Contudo, o comum em questão pode decorrer do compartilhamento de uma identidade como a nacionalidade, humanidade, classe social ou raça, como pode derivar também de uma visão comum de nossos inimigos ou da congruência de objetivos (AARONS, 2016). É possível até mesmo que a solidariedade tenha mais de uma fonte. Ademais, quando não há de antemão a comunalidade – ou quando ela não é reconhecida num primeiro momento –, ela é construída concomitantemente ao estabelecimento dos laços de solidariedade (LOREY, 2010; STANDING, 2014). Logo, ainda que concorde com Bayertz no tocante à equação de acordo com a qual a solidariedade corresponde a fazer-comunidade – que, de nossa perspectiva, equivale a fazer-interioridade –, acredito que ao ancorar a comunidade na comunhão identitária Bayertz facilita o trabalho de críticos como Corlett e perde de vista formas outras de solidariedade, estas já não baseadas numa identidade comum. Este é o motivo pelo qual, junto à Aarons, falo não em identidade comum, mas em comunalidade.

Não obstante, penso que uma segunda consequência do texto de Bayertz para nosso escrutínio da imagem dogmática da solidariedade está no fato dela comportar somente solidariedades ancoradas. Foi exatamente esta dimensão que Richard Rorty (1989) apontou quando escreveu que a persuasão e a efetividade da solidariedade dependem de quais similaridades e dissimilaridades são mobilizadas para justificá-la – defendendo que este é o motivo pelo qual o cosmopolitismo possui menor poder vinculante quando comparado às formas de solidariedade que encontram justificativas em similaridades com maior apelo de pertencimento, como a nacionalidade. Além do “fazer-interioridade” que primeiro explica a solidariedade, há na imagem dogmática da solidariedade esta “dimensão particularista que é inerente ao uso geral do termo solidariedade” (BAYERTZ, 1999, p. 8, tradução nossa). Enquanto mantivermos nossas concepções de solidariedade dentro do escopo da imagem dogmática da solidariedade, qualquer tentativa de construir abordagens alternativas da solidariedade que queiram advogar por uma política transversal ou por laços de responsabilidade e obrigação mútua numa escala maior do que a das particularidades que nos conectam e dividem estarão natimortas.

Uma vez entendido que as solidariedades que discutimos no capítulo anterior podem ser analisadas como forças de produção de comunidades que nem sempre estão ancoradas no compartilhamento de uma identidade, mas sim no compartilhamento de uma comunalidade – qualquer que seja –, caracterizando-se como solidariedades ancoradas, pretendo agora voltar nossa análise novamente ao conceito de interioridade e à relação que elas mantêm com a solidariedade.

3.3. Fazer-interioridade

A imagem dogmática da solidariedade concebe a solidariedade como uma força de conexão por integração, isto é, como uma força centrípeta que aglutina os termos envolvidos na relação em uma interioridade definida a partir de fronteiras mais ou menos flexíveis (BAYERTZ, 1999; SLOTERDIJK, 2016). Nela, a solidariedade está relacionada com a produção de interioridades novas, manutenção, reiteração e renovação das interioridades existentes e recuperação de interioridades consideradas perdidas. Sua principal preocupação não é apenas produzir, manter e recuperar as interioridades, mas também protegê-las e contê-las, assegurando sua coesão diante de movimentos de dessolidarização. Como diz Christine McCarthy em seu ensaio sobre as interioridades, a imagem dogmática da solidariedade define a solidariedade como um fenômeno de “convexidade”, isto é, como uma força que nos faz voltar às interioridades e dar as costas para o exterior (MCCARTHY, 2005, p. 114).

Diversos são os exemplos que podemos empregar para ilustrar a ideia de interioridade. Interioridade pode significar os Estados modernos ou os diferentes povos que eles encerram. Pode referir-se às sociedades primitivas de Clastres com sua recusa à lógica estatal (CLASTRES, (2003) e também aos bandos de Castañeda (1991). Podemos falar em interioridades para nomear um interior, isto é, a uma estrutura física, como grandes prédios arquitetônicos, casas, edifícios de governo, prisões, da mesma forma que podemos falar de interioridades enquanto as subjetividades, identidades e coletivos humanos que estão conectados a tais arquiteturas. As interioridades estão em nós da mesma forma que nós estamos nelas (BACHELARD, 1993, p. 197). Uma casa é uma interioridade assim como a família que ali reside e os papéis pai, mãe, filho que a recortam, da mesma forma que as prisões, os detentos e as categorias atribuídas a eles também o são²⁸ - as análises de Foucault (FOUCAULT, 1987, 1988, 2010, 2018) sobre a arquitetura do poder e a ideia de poder produtivo são especialmente úteis nesse sentido. Ademais, as interioridades também podem ser entendidas como mundos, micro e macrocosmos compostos pelo intra-agenciamento de toda uma multiplicidade de seres humanos, não-humanos e mais-do-que-humanos.

Nas Relações Internacionais, a representação mais corriqueira que se pode encontrar de uma interioridade é aquela do Estado moderno. Esta imagem tradicionalmente concebe o Estado como uma entidade fechada e homogênea (caixa-preta, bola de bilhar) que cerca um determinado espaço físico com fronteiras nacionais estritamente definidas atrás das quais reside uma comunidade política que tanto deve ser protegida quanto controlada²⁹ (AGNEW; CORBRIDGE, 2003). Enquanto tal, ela conjura um princípio de soberania que é definido pela centralização de um poder

28 Como coloca Wigley (2003) baseando-se em Derrida, a construção de uma interioridade não se resume apenas num movimento de inclusão, posto que a exclusão opera igualmente como um mecanismo de produção de interioridades.

29 Para a geopolítica crítica de Agnew e Corbridge (2003), a abordagem tradicional da espacialidade estatal está refém de uma “armadilha territorial” que não dá conta de responder à complexidade das dinâmicas espaciais contemporâneas, estas marcadas muito mais pela desterritorialização dos fluxos econômicos, informacionais, populacionais, ecológicos do que por sua territorialidade.

ou autoridade dentro de um espaço geográfico e cuja espacialidade é caracterizada por uma separação entre o espaço da vida política dentro (legítima) e fora das fronteiras estatais, criando nesse movimento não só o Estado, mas um Sistema Internacional distinto (WALKER, 1993).

Para Walker (1993), o lugar privilegiado atribuído ao Estado moderno na teoria de relações internacionais não é inocente, tampouco deve ser *taken for granted*. Longe disso, é expressão de um modo dominante de pensar sobre os critérios que definem as condições espaço-temporais legítimas que informam nosso entendimento sobre a natureza e a localização da vida e da comunidade política. Ao fazer isso, Walker denuncia que por baixo dos paradigmas mais influentes das teorias de relações internacionais subjazem os contornos de horizontes políticos e intelectuais herdados da modernidade que expressam uma noção de comunidade política que nasceu no início da era moderna na Europa, bem como as distinções binárias e hierárquicas como eu/outro, dentro/fora, ser/devir, identidade/diferença daqueles mesmos horizontes (WALKER, 1993, p. 17 – 18). Diante disso, ele avança uma ideia de soberania que, contra as abordagens tradicionais, é definida como um problema, uma construção social historicamente localizada que está alicerçada numa série de inclusões e exclusões dinâmicas que precisam ser reiteradas por diferentes práticas sociopolíticas (LOH; HEISKANEN, 2020; WALKER, 1993).

Se estivéssemos interessados em oferecer uma definição fechada das interioridades, a definição de Hadjiyanni (2018) seria a que melhor se aproxima de nossa posição. Diz a autora que toda interioridade é uma “construção social, econômica, cultural ou política que é transformada e desenvolvida em resposta a fronteiras flutuantes, a uma multiplicidade de identidades e a diferentes camadas de sentidos de pertencimento” (HADJIYANNI, 2018, P. 398 – 399, tradução nossa). Ainda assim, seu argumento não abordaria uma série de exemplos com os quais somos simpáticos – no caso, as identidades – e permaneceria insuficiente para lidar com a multiplicidade de interioridades que existem. Além disso, exploramos nas subseções anteriores outras abordagens das interioridades que não necessariamente acompanham Hadjiyanni pois escolhem enfatizar outras dimensões do conceito. Desta forma, devido ao terreno arenoso que é a definição de interioridade (ela é “dependente de desenvolvimentos sociais, culturais, físicos e tecnológicos” (McCARTHY, 2005, p. 122, tradução nossa) contingentes que fazem dela um conceito transformativo, “móvel e promíscuo” (McCARTHY, 2005, p. 112, tradução nossa) e tornam sua natureza em algo elusivo e, assim, difícil de ser apreendida), será proveitoso se analisarmos as interioridades tanto a partir daquilo que *são* quanto a partir daquilo que *fazem*.

Enquanto ideia originada no seio do nascimento da epistemologia moderna (McCARTHY, 2005), a interioridade reflete uma “ontologia da separação espacial” (WALKER, 1993, p. 128, tradução nossa). Como o próprio termo sugere, fazer-interioridade envolve, da maneira mais simples possível, produzir uma diferenciação espacial entre um espaço interior *vis-à-vis* um espaço

exterior. Quando desenhamos uma interioridade, qualquer que seja ela, o fazemos demarcando fronteiras que funcionam como barreiras cujas funções são proteger o espaço interno dos perigos de fora, cercar seus limites e abrigar³⁰ tanto quanto aprisionar, domesticar, controlar e estratificar³¹. Nesse sentido, existe na base do surgimento de uma interioridade um movimento inicial de alienação de um interior do exterior, ou de um exterior de um interior, que é feito através da mobilização de fronteiras “geométricas, temporais, espaciais, formais” (McCARTHY, 2005, p. 114) dentre outras que operam com base em sucessivas inclusões e exclusões do que e de quem é ou não interessante. Assim como a vida política só é possível enquanto inserida nas comunidades políticas que encontram-se dentro das fronteiras do Estado, do que decorre que o Sistema Internacional é desenhado como um espaço no qual não há possibilidade de desenvolvimento de vida política (WALKER, 1993), é no habitar o espaço íntimo das interioridades que “algo começa sua presença” (HEIDEGGER, 1971, p. 154 apud McCARTHY, 2005, p. 115, tradução nossa).

Desde que autores como Rob Walker (1993), Michael Shapiro (1997) e David Campbell (1992) e Étienne Balibar (1998) passaram a escrever sobre a multiplicação e a diferenciação das fronteiras ainda em finais do século XX, várias incursões teóricas foram feitas sobre o tema do espaço e das fronteiras que em muito podem contribuir para o que queremos dizer com a ideia de interioridades. Refiro-me aqui especificamente às contribuições dos estudos (críticos) de fronteira e da sociologia política internacional a respeito da desnaturalização das fronteiras. Suas críticas mais contundentes às abordagens tradicionais das fronteiras versam exatamente sobre a complexidade da natureza das fronteiras, dos papéis que elas desempenham e da localização que ocupam. Elas foram desterritorializadas – não estão apenas mais nos limites das localizações geopolíticas, mas também dentro e além delas (BALIBAR, 2004, 2006, 2017) – e diversificadas – podemos falar de fronteiras enquanto práticas efetuadas por profissionais de segurança (BIGO, 2002, 2005, 2014; CÔTÉ-BOUCHER, 2008; CÔTÉ-BOUCHER; INFANTINO; SALTER, 2014); de fronteiras que não estão apenas em lugares territorialmente identificáveis pois são também efêmeras ou impalpáveis (PARKER; VAUGHAN-WILLIAMS, 2009; VAUGHAN-WILLIAMS, 2009, 2015); de novas tecnologias de produção de fronteiras (SHELLER; VUKOV, 2013). Em suma, as fronteiras “não funcionam apenas como práticas que diferenciam conceitos”, como dentro/fora, identidade/diferença, Estado moderno/Sistema Internacional, “mas são elas mesmas conceitos complexos e contestáveis com importantes implicações práticas para os modos como construímos

30 Segundo Bachelard (1993, p. 200), “todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção da casa”, sendo a casa o espaço de intimidade protegida que confere abrigo e conforto aos que lá residem.

31 Ao nos basearmos nas críticas de Foucault ao sujeito cartesiano, críticas que refletem os argumentos de Kant, vemos que o trabalho de desenho de uma interioridade vai muito além do que descrevemos acima, isto é, estabelece não só relações de controle, cercamento, proteção, posto que define, antes, os limites da razão e de possibilidade daquilo que pode ser conhecido. Para ver mais: FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Martins Fontes. São Paulo, 2000. (especialmente o capítulo “O homem e seus duplos”).

ordens políticas baseadas em comunalidade ou diversidade” (WALKER, 2016a, p. 3, tradução nossa).

As novas abordagens argumentam que as fronteiras já não são apenas linhas imaginárias localizadas nos limites dos Estados com o objetivo de delimitar e proteger territórios, posto que estão por todos os lugares, são efetuadas de diferentes maneiras, expandem-se, contraem-se, falam tanto de limites sociais, jurídicos, culturais, quanto de fronteiras geopolíticas, criam novas discriminações, atualizam as antigas, são contestadas, desafiadas, eventualmente refeitas. Mesmo dentro das interioridades temos um sem-fim de linhas³² que se entrelaçam e fazem com que a experiência da interioridade não seja equânime entre os que nela se encontram. Em cada interioridade produzida por processos de solidarização, os sujeitos são inseridos por um dispositivo denominado “inclusão diferencial” (MEZZADRA; NEILSON, 2013) que define diferentes posições para os que nela habitam. Mesmo dentro das interioridades existe uma série de discriminações e distinções que tanto fortalecem quando desafiam sua própria continuidade. Diante disso, junto a Rob Walker acredito ser mais frutífero pensar a fronteira como um termo mais amplo e abrangente, que “está muito mais perto de uma questão do que de uma definição” (WALKER, 2016a, p. 15, tradução nossa) sendo essa questão precisamente a das distinções, discriminações, hierarquias e classificações historicamente e culturalmente autorizadas processos de produção fronteiras (*bordering*) (WALKER, 2016a).

A própria “dialética do interior e do exterior” (BACHELARD, 1993), que coloca interior e exterior como duas entidades estaques fechadas em si mesmas que não desenvolvem outra relação a não ser a da alienação primordial também foi criticada, visto que propõe uma forma reducionista de lidar com as funções que as fronteiras efetuam (BIGO; WALKER, 2007). Sim, as fronteiras separam e diferenciam, mas sua operação não termina aí. As fronteiras funcionam como pontos de contato, fricção e de passagem tanto quanto de separação (CRESSWELL, 2014; PAPADOPOULOS; STEPHENSON; TSIANOS, 2008; TSING, 2005; WALKER, 2016a). Jane Bennett (2020), por exemplo, afirma que as interioridades – no caso dela, o Eu – sofrem a influência de movimentos de “influxo-e-efluxo”, “ingestão-e-excreção”, “imigração-e-emigração” que partem daquilo que se encontra alheio às fronteiras que as cercam. Baseando-se na poesia de Alfred Whitman, a autora afirma um modo processual de ser que valoriza metamorfose e a porosidade entre as fronteiras humanas e não-humanas, explicitando a intra-agencialidade, as simpatias intracorporais, mas também as filtragens do influxo-e-efluxo que relacionam dentro e fora (BENNETT, 2020). Além dela, Papadopoulos, Stephenson e Tsianos (2008) falam de um regime de fronteiras mais sofisticado que, ao contrário de efetuar um bloqueio completo dos fluxos migratórios, por exemplo, opera através de um “controle porocrático”, isto é, que busca “regular a

32 Para uma crítica da eficiência da linha enquanto metáfora capaz de capturar a performatividade da fronteira ver: SALTER, Mark B. Theory of the /: The suture and critical border studies. *Geopolitics*, v. 17, n. 4, p. 734-755, 2012.

velocidade e a magnitude da migração de modo totalmente flexível e limítrofe” mais do que completamente encerrá-la ou controlá-la (PAPADOPOULOS et al, 2008, p. 200 – 202).

Quero dizer com isso que as diferenciações que as fronteiras efetuam, as hierarquias que elas legitimam e autorizações que sustentam são muito mais porosas do que elas fazem parecer ser. Após o fim da Guerra Fria, a imagem do mundo como um espaço euclidiano deu lugar a uma nova topografia, esta, mais atenta aos fluxos, à transversalidade, às relações, aos influxos-e-efluxos que o compõem, colocando em xeque muitos dos lugares comuns a partir dos quais analisavam-se as relações internacionais, inclusive a própria ideia de que é possível distinguir facilmente entre interno e externo, dentro e fora, centro e periferia (BILGIN; GUILLAUME, 2017; GUZZINI, 2017; WALKER, 2016b). Didier Bigo e Rob Walker, por exemplo, substituem a separação estanque tradicional pela imagem da fita de Moebius, enfatizando a reversibilidade e implicação mútua que relacionam dentro e fora (BIGO; WALKER, 2007).

Portanto, é preciso ter cautela para que nosso argumento não incorra no descuido de propor um desenho das interioridades como totalidades homogêneas hermeticamente fechadas e das fronteiras como linhas fixas de separação e distinção apenas, tal qual fazem as leituras tradicionais da espacialidade estatal. Com base nas bibliografias dos estudos de fronteiras, da sociologia política internacional e na filosofia processual acredito que já atingimos níveis tão robustos de complexidade e conectividade no social, no cultural, no político e no econômico que as imagens de interioridades como esferas maciças de concreto ou comunidades seladas em si mesmas pouco nos servem para analisar ao que se destinam os processos de solidarização. Ainda que estejamos defendendo ao longo do texto que as solidariedades na imagem dogmática são forças de produção de interioridades que estão ancoradas no compartilhamento de uma comunidade, é preciso considerar em nossa análise a complexidade que compõe as interioridades e as fronteiras que as encerram.

3.4. Da ambiguidade das interioridades

Talvez o argumento que viemos desenhando até aqui fique mais claro se o ilustramos com alguns exemplos. Quando estudou os movimentos que compuseram o “ciclo global de insurgências” que ocupou as praças e as ruas de muitas cidades ao redor do globo após a Primavera Árabe, Judith Butler (2018) pontuou que a condição socialmente induzida de precariedade, ou precarização, funciona também “como um lugar de aliança entre grupos de pessoas que, de outro modo, não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo” (BUTLER, 2018, p. 34). Implícita nesta citação de Butler, e em todo o seu texto, encontra-se uma concepção de solidariedade que está ancorada no compartilhamento de uma

condição comum cuja fonte encontra-se numa nova modalidade de exploração mais do que numa identidade. Para ela, nos casos em que somos incapazes de justificar nossa solidariedade com base numa identidade, como no exemplo da luta contra a precarização, podemos fazê-lo com base na comunalidade que nasce da generalização da vulnerabilidade vinda na esteira do enfraquecimento das instituições sociais, políticas e econômicas que sustentam a vida coletiva no neoliberalismo³³.

Nos casos especificamente tratados por Butler, entendo que a luta contra a precariedade não é apenas uma plataforma por sobre a qual pessoas e grupos heterogêneos conseguem aliançar-se entre si. Se entendermos a precarização como uma ferramenta complexa e intencional que opera através de “instituições governamentais e econômicas” e que tem por produto a deterioração do tecido social, da interioridade e segurança fornecidas pelas instituições públicas, pelos serviços de assistência social e pelas fronteiras disto ao que chamamos de “sociedade”, seremos capazes de perceber que a luta contra a precariedade é, em si, uma luta pela reconstrução das interioridades destruídas ou pela construção de novas interioridades, desta vez mais inclusivas. Considerando verdade que a governamentalidade neoliberal visa “adaptar populações [...] à insegurança e à desesperança” (BUTLER, 2018, p. 21), veremos que a solidariedade implícita no texto de Butler não foge à imagem dogmática da solidariedade. Ela é definida como uma força centrípeta que aglutina pessoas e grupos heterogêneos em uma interioridade mais ou menos harmônica que visa amenizar a insegurança dessas mesmas pessoas e grupos. Contra o perecimento da interioridade denominada ora “Estado de bem-estar social”, ora “sociedade” pura e simplesmente, a luta contra a precariedade é esta interioridade criada por processos de solidarização que almejam não só a construção de um espaço de troca, potência e convivialidade, pois também tem como meta a reconstrução da interioridade prejudicada ou produção de uma outra interioridade dentro da qual aqueles que foram lançados à insegurança e à desesperança do exterior possam estar seguros novamente.

O que entendemos por imagem dogmática da solidariedade pode ser igualmente visualizada na dinâmica de resistência contra um dos principais produtos da combinação entre economia política e mecanismos de governança, o qual Saskia Sassen (2014, 2016) denomina “expulsão”. Diferentemente da precarização, a expulsão opera menos por uma lógica de deterioração diferencial do tecido social e mais através da expulsão de populações descartáveis para fora dos sistemas econômicos, sociais e biosféricos que organizam a vida coletiva. Expulsas, as populações descartadas passam a viver nas bordas (“edges”) desses sistemas, lugares em que “as condições gerais tomam formas extremas” (SASSEN, 2014, p. 211, tradução nossa). A lógica sistêmica das expulsões é uma invenção recente: ela acompanha o solapamento do Keynesianismo pela globalização neoliberal, solapamento esse que é marcado não apenas pelos incentivos a edificação

33 É interessante notar que, contra Butler, Guy Standing (2014) enxerga a emergência de uma nova identidade, dada nos moldes de uma nova classe social, o precariado.

de um mundo desregulado e conectado para algumas populações, mas também pela alteração da dinâmica de inclusão de pessoas nos circuitos de produção e consumo pela lógica de expulsão de populações desinteressantes desses mesmos circuitos. A importância de lidar com a categoria “expulsão” e com casos mais extremos no geral é, de acordo com Sassen, devido à capacidade que estes exemplos possuem para desvelar as tendências maiores e principais do capitalismo contemporâneo que, de outro modo, permaneceriam subterrâneas. Para fazer sentido destas tendências e torná-las visíveis, é preciso habitar a extremidade. Portanto, Sassen acredita que precisamos ir além da categoria “precarização” para entendermos as interfaces entre mecanismos de governança e economia política hoje, indo atrás de conceitos que melhor capturem a brutalidade que constitui nosso presente (SASSEN, 2014; 2016).

Para nós, basta notar que enquanto as expulsões operam como fenômenos de des-solidarização porque desenlaçam o pertencimento de determinadas populações às interioridades das quais faziam parte, os apelos à solidariedade local, cidadã, nacional ou global são feitos com base na proteção das pessoas, na recuperação dos laços que foram desfeitos e na reinserção das populações em questão nas interioridades das quais foram retiradas contra sua vontade. Diferentemente da solidariedade em Butler, a luta contra as expulsões reivindica uma solidariedade que não está baseada necessariamente na percepção de uma condição comum, pois apoia-se também no compartilhamento de uma identidade e na reafirmação e recuperação das obrigações morais recíprocas que conectavam os cidadãos de uma mesma comunidade junto àqueles que dela foram expulsos. Trata-se de movimentar uma força centrípeta para unir aqueles que foram expulsos ora entre si, ora aos que ainda estão dentro das interioridades que tenham sido sensibilizados pela situação com o propósito de encapsular novamente as pessoas que foram expulsas, renovando as interioridades existentes do ponto de vista dos que lá estão e recuperando as interioridades perdidas pelos descartados. Podemos até mesmo falar de formas de solidariedade surgidas na expulsão que não sejam orientadas para a “re-inclusão” das pessoas expulsas nos espaços sociais e econômicos existentes – o caso do movimento dos trabalhadores sem-terra, talvez?

Com base no que foi debatido sobre Butler e Sassen, é preciso ter em vista que não são todas as interioridades que devem ser rechaçadas. Algumas vezes, o desafio não é perturbá-las, destruí-las nem escapar por entre suas fronteiras, mas criar novas interioridades para aqueles que não as possuem ou até transformar as interioridades já existentes em versões mais inclusivas e democráticas. Seguindo os exemplos daqueles que protestaram e montaram zonas autônomas temporárias em Atenas e dos que participam do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto vemos que não podemos desqualificar *tout court* a solidariedade como fazer-interioridade porque, da posição dos gregos pós-Troika e dos trabalhadores brasileiros desabrigados, a atitude subversiva por excelência, por assim dizer, é justamente a de produzir interioridades. Em outras palavras, quero

dizer que nosso contexto “suscita posicionamentos mais oblíquos, diagonais, híbridos, flutuantes” do que o modelo *one-size-fits-all* permite (PELBART, 2019a, p. 116).

Não existe um valor revolucionário intrínseco ao desmonte das interioridades, da mesma forma que não existe um totalitarismo próprio ao fazer-interioridade. Toda interioridade bem como as regras de pertencimento que as definem são contingentes historicamente e culturalmente (WALKER, 1993), isto é, são situadas, de modo que para começar a pensar a solidariedade diferentemente faz-se necessário aprender a navegar a complexidade que as imerge. Vale dizer que essa complexidade não deve ser atribuída apenas às interioridades, mas à solidariedade como um todo. Conforme avanço na pesquisa, cada vez mais a solidariedade me vem à mente como uma força que comporta dinâmicas centrípetas e centrífugas, que ora acontecem em separado, ora conjuntamente. Outras vezes, parece que os processos de solidarização são iniciados num sentido e para, enfim, moverem-se em outro mais adiante. Cito aqui o artigo em que Didier Bigo analisa a formação de “guildas transnacionais” (BIGO, 2018). No texto, Bigo comenta a respeito de uma solidariedade à distância entre agentes de segurança que, apesar de originar-se a partir de dinâmicas centrífugas, terminam por depender de dinâmicas centrípetas, tendo em vista que criam as interioridades que o autor chama de guildas.

Nesse sentido, ainda que no presente trabalho exista uma escolha analítica pela dimensão disruptiva da solidariedade, pergunto-me se não é mais frutífero formular a dinâmica da solidariedade como algo mais fractal, diagramático e emergente do que unidirecional. Se concordarmos, não seria o caso de pensar a solidariedade mais como fazer-assemblagem do que fazer-interioridade? Não seria o caso também de partir de uma outra abordagem da interioridade? Desta vez, já não mais atrelada às ontologias modernas e às demarcações espaciais que sustentam, mas uma que coloque precedência analítica no fora e veja as interioridades como dobras em um plano de imanência que tudo contém? (DELEUZE, 1991)

De volta às questões da indeterminação ética do fazer-interioridade e a respeito da complexidade das interioridades, mesmo se falarmos sobre os “riscos fascizantes” da comunidade, da sua pretensão à unidade e pureza, o propósito é evidenciar uma preocupação com a aproximação entre dois conceitos que pode vir a ser problemática caso as concepções de ambos sejam informadas por um certo tipo de “desejo de fusão unitária” que não respeita o direito à diferença e não à integração. Meu objetivo nunca foi “jogar o bebê com a água fora” e deslegitimar as reivindicações à comunidade, às esferas ou à solidariedade como fazer-interioridade simplesmente. Acredito que abordagens como a de Corlett (1989) são frutíferas exatamente porque exploram as potencialidades e limites de um conceito já tão gasto sem renunciá-lo, mesmo que isso signifique torcê-lo e levá-lo ao seu próprio limite. Meu intuito é, sim, experimentar uma forma de pensar solidariedade que não passe pela mesma imagem que já delineamos, sem com isso fazer

quaisquer afirmações exageradas a respeito da solidariedade como fazer-interioridade. E é para isso que nos direcionaremos agora

4. Solidariedades Perigosas

4.1. Perturbar as interioridades

“Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”

(DELEUZE, 1992, p. 220)

Até aqui, vimos que existe uma imagem dogmática da solidariedade dentro da qual a solidariedade é concebida como uma força de produção e proteção de interioridades. Definida dessa forma, ela aglutina indivíduos numa interioridade determinada com base naquilo que têm em comum – seja tal comunalidade emanada de uma identidade ou, em outros casos, de objetivos específicos que podem, ou não, prescindir do reconhecimento *a priori* de uma identidade partilhada entre aqueles que se associam. Vimos também que constituir interioridades não é necessariamente um problema. Muitas vezes, elas são formadas na tentativa de fazer frente as investidas que são lançadas contra as interioridades que permitem a manutenção da vida coletiva, como é o caso da luta contra a precariedade.

Contudo, a medida que o pensamento da solidariedade ricocheteia nas mesmas categorias e ecoa a mesma imagem subterrânea reiteradamente, passamos a lidar com o desgaste e a inércia desse mesmo pensamento – e é essa sua situação atual. Um pensamento desgastado e inerte enfrenta um dos principais perigos: o risco de tornar-se irrelevante, de não ter mais o que dizer. Neste cenário, faz-se necessário deixar um pouco de ar fresco passar para reavivar o pensamento da solidariedade, e podemos realizar isso buscando novas ferramentas conceituais que não somente possam enriquecê-lo mas que também nos ajudem a escapar das armadilhas que a imagem dogmática da solidariedade nos coloca – esse é o conselho da epígrafe que inicia o presente capítulo. Do ponto de vista do pensamento radical, principalmente, repensar a solidariedade é tarefa pertinente. Na época em que as antigas categorias que sustentavam a ideia de resistência foram tornadas caducas pelas insofrecíveis rearticulações do poder e do controle (CONSELHO NOTURNO, 2019; DE VRIES; ROSENOW, 2015; DELEUZE, 1992), não seria o momento de navegar espaços outros para sair do estado de suspensão aporética no qual nós mesmos nos colocamos? Não seria a hora de pensar a solidariedade como uma força de abertura mais do que de enclausuramento, de deslocamento mais do que territorialização, de perturbação mais do que de conforto, de experimentar alianças contaminadas, criativas, vitais, em-processo, ainda-não-atualizadas numa interioridade?

No que se segue, tentaremos dar um passo inicial nesta tarefa. Nosso objetivo nas páginas adiante é recorrer a algumas armas conceituais para imaginar criativamente uma solidariedade que já não esteja mais subordinada à imagem dogmática que ressoa amplamente no pensamento da

solidariedade. As solidariedades que chamam nossa atenção não são pactos contra as exterioridades; elas conhecem meios de construir laços solidários entre as pessoas sem subsumi-las numa interioridade qualquer. Todavia, mais do que simples forças de associação entre grupos, indivíduos, espécies ou mundos heterogêneos respeitadoras do direito à diferença e à não integração – como a política de coalizão de Bernice Reagon (2000), a solidariedade subalterna de Featherstone (2012), a solidariedade multitudinária de Hardt e Negri (2004), o “*making kin*” de Donna Haraway (2016) ou a cosmopolítica de Isabelle Stengers (2018) –, as solidariedades que nos interessam são verdadeiras “solidariedades perigosas” porque nos arrancam de nós mesmos e das interioridades nas quais nos sentimos “em casa”, de nossos lugares comuns por demais seguros, por demais confortáveis, por demais imunes ao contágio do desconhecido fora, e nos levam por caminhos tortuosos de destinações incertas. São forças de perturbação e de destruição das interioridades que construímos e fazem disso um ato de entrega perigosa às forças do fora. Nos arrancar de nós mesmos e das interioridades que compõem o que conhecemos como “mundo” sem ricochetar em sínteses quaisquer, eis sua função e potência, mas também perigo.

É importante dizer que por destruir as interioridades não falo em valorizar o aberto em contraposição ao interior, mas em *produzir o fora* (LAPOUJADE, 2015). As solidariedades perigosas não operam dentro do registro de uma oposição direta entre o interno e o externo, pois mesmo aí acreditaríamos ter superado uma separação para reencontrá-la pouco depois no nosso horizonte (PEARSON, 2002, 2003).

Se o Aberto implica uma exterioridade incessantemente renovada que impede todo fechamento, conserva entretanto uma forma de interioridade, aquela que justamente integra essa exterioridade. Ora, o Fora está para além de toda exterioridade, não integrável. Mais ainda, é uma força dispersiva que disjunta a forma de interioridade do Todo, que passa no entre-dois do todo. ‘Já não acreditamos num todo como interioridade, nem mesmo aberto; acreditamos numa força do fora que se escava, nos agarra e atrai o dentro’. (LAPOUJADE, 2015, p. 286).

O Fora é um campo de imanência no qual interno e externo foram fundidos, dobrados, enquanto o Aberto é o não-capturado que reitera e depende da lógica das interioridades (LAPOUJADE, 2015). As solidariedades perigosas são produto de encontros nos quais a questão nunca é caminhar para fora das interioridades para encontrar a si mesmo e aos outros no aberto, mas de forçar, ou melhor, ser forçado (muitas vezes contra a sua vontade) a “movimentos peristálticos” que trazem as forças do fora para próximo de nós mesmos e das formações sociais às quais pertencemos, desafiando, borrando e perturbando as interioridades desde dentro. A tarefa nas solidariedades perigosas não é, portanto, “identificar-se” com a exterioridade ao encontrá-la, mas produzir “alianças germinais” que, ao desafiar e borrar as fronteiras das interioridades que habitamos, possam perturbá-las e, assim, “libera[r] as forças da vida dos confinamentos entrópicos para abri-las a um tempo por vir” (PEARSON, 2003, p. 85, tradução nossa).

Tampouco falo em perturbar e destruir todas as interioridades indiscriminadamente. Como vimos no capítulo anterior, nosso tempo demanda posicionamentos muito mais oblíquos, transversais, cautelosos e implicados do que as afirmações espetaculares podem conceber. Não falo em destruir e perturbar toda e qualquer interioridade, porque a tarefa que as solidariedades perigosas avançam é perturbar e destruir *certas* interioridades. Quais? Não há como saber de antemão, posto que só são dadas em situação. Enquanto a imagem dogmática da solidariedade faz interioridades, as solidariedades perigosas fazem fugir e desarticular certas interioridades e, com elas, certas hierarquias.

Nesse caso, o exercício de experimentar solidariedades perigosas requer o mesmo cuidado e atenção que o exercício de construção de um corpo-sem-órgãos. “Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 26).

Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca. (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 27)

Perturbar e destruir as interioridades denotam experimentações meticulosas que em muito diferenciam-se de pancadas de martelo. São navegações vacilantes e transversais, que avançam e retrocedem, muitas vezes em ziguezague, costurando acordos heréticos através de negociações afetivas, *in-between*, controversas e autodestrutivas. Não remetem a quebras e rupturas, mas a disjunções³⁴ (DELEUZE; GUATTARI, 2011b). Elas testemunham vitórias, perturbações bem-sucedidas, destruições cheias de vida, mas também derrotas, reterritorializações ainda mais violentas que transformam a autodestruição criativa num desejo de morte e autoaniquilação. Por isso, para evitar os perigos negativos que rodeiam as solidariedades perigosas mantendo-se os positivos, faz-se necessário cultivar a prudência, de modo que os esforços de superação da ansiedade comunitária ou esferológica que perpassa a imagem dogmática da solidariedade não recaiam numa ansiedade autoaniquilante; uma prudência similar àquela do artista da fome kafkiano que se recusa a tudo engolir, a tudo quebrar com sua mandíbula à maneira da pantera.

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação metódica com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender as intensidades contínuas para um CsO. (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 27)

34 Contra o uso negativo (hegeliano) da síntese disjuntiva que a coloca como uma síntese exclusiva e limitativa, Deleuze e Guattari avançam um uso positivo, este, afirmativo, inclusivo, ilimitativo, que concebe uma “disjunção que permanece disjuntiva, e que afirma, todavia, os termos disjuntos, que os afirma através de toda a sua distância, sem limitar um pelo outro nem excluir um do outro” (DELEUZE, GUATTARI, 2011a, p. 105 – 106).

No que se pode entender como um empreendimento especulativo em certo sentido, uma vez que estamos tanto na possibilidade quanto na atualidade da solidariedade (ROSENGARTEN; SAVRANSKY; WILKIE, 2017), recorreremos a conceitos que estimulem e melhor fundamentem a ideia ainda preliminar que exploramos acima. Adiante, experimentaremos trocas conceituais que nos sirvam para descentralizar o lugar privilegiado que ocupa a imagem dogmática da solidariedade no pensamento da solidariedade, desafiando os “modelo[s] de solidariedade que esteja[m] baseado[s] no reconhecimento recíproco, na empatia, na simpatia, na caridade ou na presunção de interesses comuns” (AARONS, 2016, tradução nossa) ao colocar ênfase na *perturbação* que a solidariedade pode efetuar, como o movimento de influxo-e-efluxo descrito por Bennett que mencionamos no capítulo anterior. Quero experimentar a solidariedade como um exercício – ético-político?; onto-político? - de perturbação e desfazimento de interioridades, independentemente se por interioridades entendemos as identidades às quais tão afeiçoadamente nos prendemos, as comunidades políticas às quais pertencemos ou mesmo os mundos que habitamos (os micro e macrocosmos ontológicos que se tangenciam num pluriverso de conexões finitas). Se a solidariedade na imagem dogmática corresponde a todo um “fazer-interioridade” que ora ratifica as posições que já ocupamos nas interioridades em que estamos, outras vezes recusa essas posições e reitera as interioridades, ou ainda recusa ambas as posições e as interioridades com vistas à construção de novas posições em novas interioridades, a partir dos conceitos que exploraremos a seguir meu intuito é perguntar o que pode ser uma outra solidariedade, agora não mais ancorada numa comunalidade nem encerrada numa interioridade.

Tal é a tarefa do presente capítulo. Nas seções seguintes, nos debruçaremos sobre o objetivo final de nossa dissertação, qual seja: tecer uma leitura alternativa da solidariedade. Apesar de parte dos argumentos que abordaremos não ser propriamente inédita, a originalidade do nosso esforço fica a cargo da incorporação destes argumentos para dentro do escopo do pensamento da solidariedade. Ao final de nosso percurso, desejo que a ideia de “solidariedades perigosas” aqui “bricolada” possa impactar os leitores tanto quanto impacta aquele que vos escreve.

4.2. Habitar a incompletude

“Mas talvez hoje isso seja mais necessário do que qualquer outra coisa, encontrar e abrir espaços para estarmos juntos em nossa própria incompletude[...].”³⁵

(HARNEY; MOTEN; SHUKAITIS, 2021, p. 1, tradução nossa)

Na imagem dogmática da solidariedade, a solidariedade performa um efeito ordenador. Ela arranja uma determinada ordem nos níveis ontológico, político ou social, conferindo coesão, estabilidade, integridade e essência a toda contingência, anarquia ou caos que existam no que

³⁵ “But perhaps today that is what is more needed than anything else, is to find and open spaces to sit and be together in our incompleteness, [...]”, no original.

entendemos por realidade. Seu vórtex conecta e atrai os termos dispostos livremente na realidade para perto – e nem tão perto assim – do seu centro. Ao fazer isso, a partir dos processos de solidarização se estabelece a coesão na bagunça anterior, definem-se posições e cria-se uma ordem. Esta ordem pode ser hierárquica ou não, como é o caso das ordens hierárquicas fundadas através da solidariedade comunitária e das ordens não-hierárquicas resultantes da solidariedade precária. Em todo o caso, a solidariedade só funda uma interioridade porque estabilizou e ordenou o que, a posteriori, entender-se-á por exterioridade. Essa é uma dinâmica basilar da construção de interioridades. Foi descrita por Deleuze e Guattari quando comentaram a respeito dos estratos feitos no plano de imanência. Para ilustrar o efeito ordenador da solidariedade podemos igualmente citar o contratualismo de Thomas Hobbes. Ainda que o autor não a mencione, a solidariedade encontra-se implícita no seu argumento, precisamente lá onde o contrato social opera horizontalmente, transformando o “éthos de sobrevivência” pré-social numa comunidade política pautada também na obrigação mútua de não-agressão. (ODYSSEOS, 2002).

As solidariedades perigosas, por outro lado, realizam um “efeito de perturbação” [unsettling effect] (LEE, 2021). Nesses casos, estamos diante de formas de solidariedade que perturbam os arranjos sociais, políticos e ontológicos que habitamos. São como “encontros deleuzianos” que nos acontecem, que em toda sua potência violenta de afecção e deslocamento desterritorializam os arranjos que nos fixam, bagunçam as ordens e desfazem não apenas as interioridades, mas a própria distinção entre interioridade e exterioridade. Todavia, para que sejamos efetivamente capazes de tanto, é preciso dar um passo atrás. Não estamos e não estaremos preparados para fabricar alianças germinais sem, antes, estarmos confortáveis em nossa própria incompletude. Enquanto alianças germinais, as solidariedades perigosas demandam que aprendamos a florescer no inacabado, nos incitam a fazer da superação de nossa ansiedade esferológica, comunitária, cartesiana, interior um exercício cotidiano – algo que David Lapoujade já havia percebido quando, ao recuperar a entrevista feita por Negri a Deleuze, afirma que antes de questionar-se sobre como agir, é preciso perguntar-se sobre como tornar-se capaz de agir: “Mas não é justamente esse o problema? O problema não é, primeiro, como se tornar capaz de agir[?] De gerar essa capacidade em nós?” (LAPOUJADE, 2015, p. 263).

Fred Moten e Stefano Harney (2021) falam em incompletude não tanto como estratégia de resistência à lógica de aprimoramento global que perpassa as redes logísticas do capitalismo contemporâneo, mas sim como um estado de inacabamento ontológico que nos abre para modos de existência em conjunto que valorizam a socialidade *undercommon* e a generosidade. Sua ideia de incompletude é uma recusa a ser arranjado nos sujeitos da completude e escassez objetos do gerenciamento algorítmico. Enquanto os sujeitos completos, fechados e auto-suficientes, i.e., perfeitamente individuados (os sujeitos da propriedade e da soberania, como diz Denise Ferreira da

Silva (2021) no prefácio do mesmo livro) apontam para a lógica do aprimoramento, meritocracia e da escassez, a incompletude aponta para uma “física social do compartilhamento que é intra-ativa” e que sustenta modos *entangled*, *undercommon* e generosos de viver junto. Nesse sentido, a incompletude que eles exploram é a antítese da individuação. Ao negar a individuação, a incompletude opera como um exercício anti-metafísico no qual tentamos perder a nós mesmos coletivamente, adentrando não apenas num “estado de ausência de Eu somente, mas a um novo modo de estar perdido junto, um estado compartilhado de (não-)Eu”. Em suas palavras, ela “[p]erturba e curto-circuita [*disrupts*] a individuação” e, ao fazer isso, “oblitera não apenas a possibilidade de mas o desejo de individuação” (HARNEY; MOTEN; SHUKAITIS, 2021, p. 10, tradução nossa). Defender e advogar pela incompletude, segundo os autores, é defender e preservar as modalidades de (co)existência social que não estão sustentadas e baseadas nos mesmos termos das ordens da completude, defendendo o direito a permanecer fora delas (HARNEY; MOTEN, 2021; HARNEY; MOTEN; SHUKAITIS, 2021).

Em certo sentido, a noção de incompletude dos autores aproxima-se da abordagem que Anna Tsing (2015) realiza do argumento butleriano sobre precariedade ontológica ou vulnerabilidade. Para Anna Tsing, a precariedade denota uma condição ontológica que não se relaciona mais com regimes de trabalho e estruturas político-econômicas específicas (MILLAR, 2017). Diz a autora que, se antes a precariedade era um conceito empregado para referir-se ao “destino dos menos afortunados” – aqueles que sofreram as consequências do desmonte do Estado de bem-estar social e da reestruturação da organização do trabalho desde a década de 70 do século passado (NEILSON; ROSSITER, 2008) –, “[a]gora parece que todas as nossas vidas são precárias” (TSING, 2015, p. 2, tradução nossa). A autora desloca completamente o conceito de precariedade de suas raízes político-econômicas e afirma que ela é uma condição ontológica comum a todos, humanos e não-humanos, que explicita a vulnerabilidade que constitui nossas vidas para com os outros (TSING, 2015, p. 29, tradução nossa). Somos precários porque não nos bastamos, porque nossa sobrevivência, a contragosto do que a ideia de ator individual fechado em si mesmo (*self-contained individual actor*) coloca, está atrelada às alianças impuras que fazemos e às ajudas que delas decorrem. “Para sobrevivermos, precisamos de ajuda, e essa ajuda é sempre feita por um outro alguém [humano ou não-humano], com ou sem intenção” com o qual nos encontramos ao longo do caminho (TSING, 2015, p. 29, tradução nossa). Habitar a precariedade, nesse sentido, é habitar uma “vida despossuída da promessa de estabilidade” (TSING, 2015, p. 2, tradução nossa), e cuja instabilidade é testemunha não de uma negação – falta de bens materiais, falta de direitos políticos e sociais, falta do objeto de desejo e assim em diante –, mas da afirmação da impureza e incompletude que residem em nós.

Quando Tsing fala em *self-contained individual actor* a autora remete ao conceito de indivíduo avançado principalmente pelas disciplinas Economia Neoclássica e Genética

Populacional durante o século XX. Ela discorda dessas narrativas porque, segundo ela, estão fundadas numa concepção reducionista de indivíduo, de agência e de relação social em muito importantes para o mito do excepcionalismo humano. Nelas, o indivíduo é pensado como uma unidade fechada que se relaciona com o mundo externo a depender dos seus interesses pessoais. Toda ação aqui é fruto de um indivíduo (humano e, normalmente, do sexo masculino) que está preocupado em maximizar seus próprios interesses com vistas à sua sobrevivência. Tsing afirma que o gerenciamento algorítmico – que tanto preocupa Fred e Stefano – apoia-se em sujeitos completos ou “unidades autocontidas” porque sem eles é “impossível computar os custos e benefícios, ou funcionalidades, a ‘qualquer um’ dos envolvidos” (TSING, 2015, p. 34, tradução nossa). Dito noutra forma, a operacionalidade do gerenciamento algorítmico, sua “formalidade e eficácia tanto demandam quanto forneçam a completude” (SILVA, 2021, p. 6, tradução nossa) porque é menos custoso em termos temporais e materiais reduzir a realidade a um jogo de soma zero entre unidades cujo movimentar-se está reduzido a uma única força de ação do que lidar com a complexidade histórica, cultural, política etc. dos contextos e seres envolvidos. A autora rejeita esse posicionamento em favor de um fazer científico alinhado a um olhar mais atento à complexidade e à “diversidade contaminada” que constitui a realidade, que veja os seres não como unidades puras, fechadas e *detached*, mas como “entidades” relacionais e *entangled* (entre si e com o mundo), vulneráveis umas às outras e dependentes umas das outras, entidades impuras e precárias que se intra-atuam num processo de transformação por colaboração (TSING, 2015).

Perceber a existência de nossa incompletude não é mais um grande problema, principalmente se levarmos em consideração as críticas feitas ao sujeito metafísico pela Psicanálise e pela tradição pós-Heideggeriana – parte das quais encontra-se cristalizada na esferologia de Peter Sloterdijk. Ainda que reconheça nossa precariedade constitutiva, a questão para Sloterdijk, todavia, é que os seres humanos nunca estão confortáveis com ela e sempre recorrem à criação de esferas onde habitar junto àqueles dos quais dependem ou estão envolvidos em certo nível. Eles sempre criam pequenos ou grandes espaços interiores onde possam viver seguramente, numa saudosa referência ao espaço intrauterino, e experimentar isso ao que chamamos de “emancipação”. Segundo Latour (2008), a esferologia de Sloterdijk é uma terceira via que aborda as “duas Grandes Narrativas da modernidade – a da emancipação (a oficial) e a do vínculo [attachment] (a oculta)” – como uma coisa só. Sim, somos precários ontologicamente, mas é exatamente em função dessa precariedade que construímos mundos ontológicos nos quais habitar e dentro dos quais podemos experimentar algo como uma “emancipação” desse mesmo mundo, como o cosmonauta que só se emancipa da gravidade porque ele ou ela nunca deixa de viver dentro dos sistemas que permitem que sua vida seja possível (LATOUR, 2008, p. 8).

Mesmo que reconheça o estado de partilha e comunhão primordiais que começa na fase pré-natal dos seres humanos e se estende por toda sua vida – vimos no capítulo anterior que Sloterdijk é um ferrenho crítico do individualismo moderno –, Sloterdijk nunca cessa de encerrar nossa incompletude numa interioridade. Contra Sloterdijk e todo(a)s aqueles que fazem da solidariedade uma ferramenta de produção de interioridades, para sermos capazes de agenciar solidariedades perigosas não basta apenas reconhecer nossa incompletude, é preciso também estar confortável nela, quer dizer, superar nossa ansiedade esferológica, comunitária, cartesiana, imunitária que faz da solidariedade um pacto contra a exterioridade para conseguir construir alianças que não reproduzam a ontologia espacializada da existência humana, costurando outras formas sociais de viver junto [*togetherness*] - e essa é a importância de autores como Moten, Harney e Tsing.

Fred Moten e Stefano Harney (2021) e Anna Tsing (2015) nos ensinam a pensar a incompletude não como um estado pré-social a ser superado ou encerrado, mas resgatado e habitado. Os autores acreditam que reconhecer e habitar nossa incompletude (ou precariedade) é perceber-se capaz de experimentar maneiras inacabadas de relacionar-se e viver junto. Ao falar em incompletude ou precariedade, os autores citados remetem a todo um não bastar-se por si mesmo que convida aquilo que nos é alheio para perto de nós sem recorrer à formação de uma interioridade, costurando coletividades “borradas”, sempre em formação mas que nunca atingem uma forma (LEE, 2021, p. 171, tradução nossa); que se conectam não *apesar* de sua diferença ou heterogeneidade, mas *em função* de sua incompletude, do seu estado de inacabamento e permanente abertura ontológica, política, social sem ricochetear na formação de interioridades. Quando comento que para costurar solidariedades perigosas é preciso dar um passo atrás e aprender a habitar nossa incompletude é exatamente a isso que faço referência. Se quisermos levar adiante o exercício de pensar e produzir solidariedades como forças de desfazimento das interioridades, como forças que nos deslocam continuamente das interioridades das quais fazemos parte, podemos começar estando confortáveis em nossa própria incompletude, freando nossa ansiedade ao fazer da incompletude um lugar a ser explorado mais do que enclausurado, um estado de “homeless homefulness” como diz Zun Lee (2021).

4.3. Entre gestos menores e agência distribuída, onde estão os responsáveis?

A citação de Lapoujade na seção anterior nos coloca um outro problema que mencionamos apenas *en passant* quando falamos de “encontros deleuzianos”. Nas solidariedades perigosas “tornar-se capaz de agir” não é sempre uma questão que envolve uma resposta escrita nos mesmos termos das abordagens tradicionais da agência. As solidariedades perigosas perturbam nossas interioridades e, muitas vezes, isso é feito contra a nossa vontade. Somos deslocados de nossas

posições, temos nossas interioridades perturbadas sem consentir com tanto. Como no caso da origem do pensamento para Deleuze, elas são produto de um encontro no qual o que está em jogo é muito menos uma “boa vontade” (DELEUZE, 2003, p. 15), isto é, uma vontade de ser solidário, uma inclinação a ser deslocado, do que um arrombamento, uma violência (ZOURABICHVILI, 2016, p. 51).

Nem sempre somos donos de nossos atos. Lauren Berlant (2011), por exemplo, observa que fundar a autonomia individual em uma ideia de soberania que mimetiza a performatividade soberana atribuída ao estado não consegue responder às formas de agência menos espetaculares, volitivas e intencionais e mais “laterais” e não-soberanas que reproduzem a vida cotidiana. Claire Rasmussen (2011), por outro lado, enxerga na figura do masoquista um exemplo a partir do qual repensar a agência, agora mais próxima de uma abordagem não-autônoma. Além delas, Erin Manning (2016) e Jane Bennett (2010) também oferecem leituras interessantes através das quais deslocar as dimensões volitivas e intencionais de nossas interpretações da agência.

Ao expor a experiência de Ido Kedar em lidar com a “apraxia motora” que afeta muitos autistas, Erin Manning ilustra a incapacidade que a tríade intencionalidade-volição-agência possui para estudar a complexidade que envolve os atos dos seres humanos (MANNING, 2016, p. 111).

Semelhantemente a muitos autistas, Ido Kedar chegou à linguagem tardiamente. Foi um longo processo ser capaz de coordenar seus dedos para digitar, e porque seu corpo frequentemente não respondia a seus desejos, movendo-se em direções contrárias àqueles que ele conscientemente intencionava, para ele foi incrivelmente difícil demonstrar para aqueles que o ajudavam que ele era sequer capaz de entender seus direcionamentos. (MANNING, 2016, p. 111, tradução nossa)

A autora critica a ancoragem da política (identitária) nos modelos neurotípicos de agência enfatizando o papel que a expressão não-volicional ou pré-intencional possui na vida (“event of life-living”) (MANNING, 2016, p. 113). Manning não considera que toda experiência neurotípica esteja inscrita nos registros de intencionalidade e volição, pois isso implicaria ignorar, por exemplo, o papel que o não-consciente efetua mesmo no caso das ações de pessoas neurotípicas, mas sim, que existe um “discurso majoritário da neurotipicidade” (MANNING, 2016, p. 4, tradução nossa) que define aquilo que consideramos como modelos legítimos de agência na vida política, um discurso que “hierarquiza formas de movimento [e de gestos] de acordo com o comportamento consciente” (MANNING, 2016, p. 18, tradução nossa). E é contra esse discurso que ela valoriza a potência dos atos menores. Para ela, a política é composta tanto de gestos maiores, volicionais, intencionais, direcionados, propositais, quanto de gestos menores, esses, com ritmos nuançados, em variação contínua, intempestivos, precários, efêmeros, não-conscientes., mas consistentes e potentes. São como os clinâmens de Lucrécio, ou o menor movimento necessário e aleatório para que uma variação de qualidade exista.

A não-voluntariedade está por todos os lados em nosso cotidiano e costumamos experimentá-la principalmente através de afetos³⁶ (MANNING, 2016, p. 20). Mesmo no caso das decisões que acreditamos estar ancoradas nas nossas intenções e vontades, Manning afirma que elas são feitas dentro dos limites de um evento e são aquilo que abre o evento para um outro campo de relação. “A decisão não é aquilo que acontece antes da abertura afetiva do evento ao seu potencial, mas aquilo que fende o evento, no evento” (MANNING, 2016, p. 20, tradução nossa). Em outras palavras, tudo é evento, nada acontece fora dele. Inclusive as decisões que acreditamos possuir uma origem fora dos eventos – um agente por trás dos atos – estão condicionadas à extensão dos afetos que lá dentro do evento fazem pressão, e acontecem como cortes decisoriais, gestos menores, na virtualidade do movimento total que constitui o próprio evento – causa e efeito devem ser buscadas no-ato.

O corte decisório está ativo em todo lugar. Tome o exemplo de comprar leite na loja de esquina. Você pode assumir que este simples ato é completamente volitivo. Mas muito dele é deixado aberto ao processo de decisão do próprio evento, mesmo no que parece ser um simples, habitual ato. Você pode não ter percebido, por exemplo, a forma como o seu movimento foi direcionado e moldado não só pela sua vontade, mas também pela influência efetuada em você pela loja de esquina, ou o que James chama de “terminus”, uma influência que não inclui um comando direto [*direct follow-through*]. Ainda que a loja tenha feito você levantar, ainda que a direcionalidade imanente dela tenha gerado mobilidade direcional, é possível que neste exemplo da loja de esquina você ainda esteja na sua sala de estar porque, no caminho até a porta, uma música começou a tocar no rádio que trouxe o sofá até sua atenção e, então, você se viu deitado ouvindo a canção ao contrário de ir comprar o leite. Quando perguntado, provavelmente você responderá que você decidiu deitar no sofá, que você não precisava *de fato* do leite, quando na verdade o evento decidiu e você o seguiu, aberto à natureza da improvisação eventual que é parte de todas as nossas coreografias cotidianas. (MANNING, 2016, p. 20, tradução nossa)

O que Manning está querendo dizer com isso, e o que eu acredito que a aproxime de alguns argumentos de Jane Bennett (2010, 2020), é que existe uma agência própria ao evento em si e aos

36 Afeto, como coloca Massumi em relação a Deleuze, Guattari e Espinosa, não é um sentimento, tampouco uma emoção, mas uma capacidade, uma capacidade autônoma de afetar e ser afetado, de compor com outros corpos, e assim aumentar ou diminuir suas próprias valências (MASSUMI, 2002). Para Manning, a “força do afetivo nos move”, ou, para trazer Espinosa, experimentamos nossa natureza conativa ao afetar outros corpos, sendo o afeto anterior a qualquer reconhecimento cognitivo do que se passou. Trata-se, mais próximos de Deleuze e Guattari, de uma força impessoal, pré-individual, de efetuação de agenciamentos maquínicos, logo, pré-conscientes e não-volitivos, entre elementos humanos e não-humanos indiscriminadamente. São forças de composição de um corpo com outro “seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 45). Deleuze e Guattari ilustram sua abordagem espinosana de afeto por meio da imagem do carrapato. “[O] Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor de um mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa.” (DELEUZE, GUATTARI, 2012b p. 44). Sarah Ahmed (2014) critica a distinção efetuada por Massumi (na esteira de Deleuze e Guattari) entre afetos/sensação e emoção. Em suas palavras, “a experiência de ‘ter’ uma emoção pode ser distinta de sensações e impressões, que podem queimar a pele antes que exista qualquer momento consciente de reconhecimento. Mas este modelo cria uma distinção entre reconhecimento consciente e sensação ‘imediate’, a qual nega a possibilidade de que aquilo que não é conscientemente experimentado seja mediado por experiências passadas. Eu estou sugerindo que mesmo aquilo que parecem ser respostas diretas evocam históricas passadas, e que esse processo desvia da consciência através de memórias corporificadas.” (AHMED, 2014, p. 40, tradução nossa).

elementos que o compõem que prescinde da agência humana e das dimensões de volição e intenção que costumam ser inscritas nela pelas abordagens tradicionais da agência. Isso não quer dizer que não agimos, apenas que não somos os únicos a agir e que, em muitos casos, nossas decisões dependem muito menos de nossas intenções e vontades próprias do que da atualização de uma totalidade virtual.

A ideia de agência distributiva de Jane Bennett é instrutiva nesse aspecto. Crítica da divisão do mundo entre matéria inerte e vida pulsante, em “Vibrant Matter” Jane Bennett propõe um exercício de deslocamento do sujeito ou agente humano do lugar privilegiado que ocupa nas abordagens volitivas e intersubjetivas da agência. Para ela, mais do que buscarmos um agente (*doer*) que se esconde por trás dos atos (*deeds*), uma análise vital materialista da agência deve estar preocupada à maneira como a capacidade agêntica está distribuída pelos actantes³⁷ humanos e não-humanos que compõem as assemblagens que existem na realidade. Mais do que isso, seu argumento vai além afirma não só a distribuição da agência por entre os elementos humanos e não-humanos das assemblagens, mas as “assemblagens agênticas” (BENNETT, 2010, p. 28, tradução nossa), isto é, a agência *das* assemblagens e não apenas a dos actantes que a compõem.

Baseando-se em Espinosa, a autora argumenta que humanos e não-humanos compartilham uma “vitalidade peculiar” que carregam em si a qual ele define por “conatus”, o qual já mencionamos no capítulo dois. Ao filtrar o argumento de Espinosa sobre a “virtude” que diferencia os seres humanos dos seres não-humanos – no caso, a razão –, Bennett avança um primeiro deslocamento do exclusivismo humano que alicerça as abordagens tradicionais de agência e afirma que, uma vez igualmente dotados de “conatus”, humanos e não-humanos são igualmente possuidores de capacidades agênticas, não sendo apenas a agência resultado de um sujeito humano, mas de todos aqueles objetos que foram relegados à posição de matéria inerte no mundo exterior. Com isso, ela coloca em evidência o chama de “poder das coisas” ou a capacidade de agência ativa dos actantes não-humanos³⁸ (BENNETT, 2010).

Não só os seres não-humanos são dotados de conatus assim como os seres humanos, como também experimentam esse mesmo conatus fazendo corpo com outros seres humanos e não-

37 Para Bruno Latour (2012, p. 108), um ator é “qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença”, é a “fonte da ação”. “Ele não é sujeito, nem objeto, mas um interventor” (BENNETT, 2010, p. 9). Latour usa actante para enquanto sinônimo menos antropocêntrico para a palavra “agente” e “ator”.

38 Subjacente a este conceito de agência diluída está uma “ontologia achatada” que ecoa, por exemplo, a “univocidade do ser” que Deleuze toma de Duns Escoto e aproxima de Espinosa. De acordo com Deleuze (2020) todos os entes realizam um único e mesmo ser unívoco e somente se diferenciam pelo seu grau de potência. Deleuze interpreta a principal tese da ontologia materialista de Espinosa de maneira muito semelhante. Em suas palavras, para Espinosa “há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, Deus sive Natura, sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância” (DELEUZE, 2002, p. 23). Em outras palavras, a Natureza ou Deus opera por composições e decomposições de corpos ou modos de ser derivados substância única, a Natureza ou Deus, que afetam-se mutuamente no embalo do encontro. A essa “sensitividade”, a capacidade de afetar e ser afetado dos corpos, Espinosa nomeia poder. Com sua forma de pensar, o autor não apenas coloca ênfase na realidade como produção imanente e imbricação transindividual, como também nos oferece uma leitura do poder muito diferente das acepções coercitivas e transcendentais existentes no liberalismo clássico, por exemplo (KWEK, 2015).

humanos através de “assemblagens heterogêneas” (BENNETT, 2010, p. 23, tradução nossa) nas quais são agenciados por meio de sua capacidade de afecção – que vimos acima com Manning, Massumi, Deleuze e Guattari. A autora define assemblagens como “agrupamentos ad hoc” ou “confederações vivas” de “elementos diversos”, “materiais vibrantes”, “que são capazes de funcionar apesar da presença persistente de energias que as perturbam desde dentro”. Elas possuem “topografias desiguais”, porque “alguns pontos [...] são mais intensamente trafegados do que outros, e assim o poder não está distribuído igualmente por sua superfície”. Não são “governadas por uma cabeça central”, “efetua propriedades emergentes” (isto é, “sua capacidade de fazer algo acontecer [...] é distinta da soma da força vital de cada materialidade considerada sozinha”) e nunca formam “blocos imperturbáveis, mas coletividades abertas, uma ‘soma não totalizável’.” (BENNETT, 2010, p. 24 – 25, tradução nossa).

As assemblagens são um contínuo ontologicamente heterogêneo, um campo no qual a agência está distribuída. Nela, como no caso de Erin Manning, não se fala tanto de volição e intenção, mas sim de eventos, haja vista que a fronteira entre sujeitos e objetos foi dissolvida: “Não há objeto, nem sujeito... Mas existem eventos. Eu nunca ajo; Eu sou sempre pego de surpresa pelo que faço” (LATOUR apud BENNETT, 2010, p. 27, tradução nossa). Bennett recorre à frase de Latour para enfatizar a “efetividade própria à ação” que só aparece no “fazer e, portanto, em princípio prescinde de qualquer objetivo, tendência ou característica dos actantes” (BENNETT, 2010, p. 27, tradução nossa). Como em Manning, trata-se de uma efetividade que só aparece no em-ato. Dito noutra maneira, o que existe é uma confederação de actantes humanos e não-humanos que agem conjuntamente independentemente de volição e intenção, e não sujeitos interessados que agem com base nas suas próprias vontades ou de acordo com um campo intersubjetivo onde a agência está atribuída somente aos humanos.

Bennett afirma que nossas noções tradicionais de agência estão apoiadas em três conceitos paralelos, a saber, eficiência, trajetória e causalidade, e afirma que na agência distributiva eles não se encaixam perfeitamente. A eficiência diz respeito à eficiência da ação do sujeito, à forma como ele consegue responder aos objetivos que encontram-se por trás do ato, a trajetória fala da direção teleológica que existe na ação consciente, do direcionamento “para frente” que envolve o agir, e, por fim, a causalidade aborda uma relação direta de causa e efeito, sendo a causa um sujeito e o efeito a ação da qual ele é o sujeito soberano. Na leitura da agência distributiva, no entanto, não existe um sujeito ao qual responsabilizar unicamente pelos atos realizados, mas todo um “enxame” (*swarm*) por entre o qual a agência está distribuída e que age tanto quanto os actantes que o compõem, do que resulta que também não há necessariamente uma trajetória ordenada para a ação,

tampouco uma relação de causalidade direta entre causa e efeito – e esse é um dos problemas com os quais a autora luta para resolver sem lograr êxito³⁹.

Afinal, se a agência está distribuída e não existe um ator soberano, consciente e autônomo, a quem podemos atribuir a responsabilidade das ações? Num mundo em que a causalidade é mais “emergente do que eficiente”, mais “fractal do que linear”, diz a autora que devemos cultivar uma posição hesitante quando necessário for buscar a responsabilidade pelas ações dos actantes, evitando-se as posições estreitamente punitivas, posto que não aquele um ator que age, mas uma assemblagem de actantes que atuam de modo emergente numa duração determinada. Engana-se, diz a autora, quem acredita que ideia de agência confederada “abandona o projeto de identificar [...] as fontes dos efeitos danosos” (BENNETT, 2010, p. 37). Longe disso, o que ela faz é, precisamente, aumentar o número de lugares onde procurar por elas. Os actantes humanos são apenas um dos lugares onde buscar as fontes das ações dos efeitos que nos interessam. Por que não olhar também para, por exemplo, os afetos impessoais, os actantes não-humanos?

De volta à citação de Lapoujade, acredito que os argumentos aqui analisados são interessantes para deslocar o sujeito humano autônomo da posição soberana que ocupa quando falamos de solidariedade. Nas solidariedades perigosas, o agir é muito mais complexo, agenciado, distribuído, não-racional, não-soberano do que possamos admitir. Nem sempre as solidariedades perigosas acontecem como atos heroicos espetaculares de um sujeito soberano, mas sim como “gestos menores” que, ao contrário do que parecem, carregam em si “a força que faz as linhas que compõem a vida cotidiana balançarem, as linhas, tanto estruturais quanto fragmentárias, que articulam como a experiência deve vir à expressão” (MANNING, 2016, p. 7, tradução nossa). Várias vezes nem mesmo é um elemento humano imediato que engatilha nossa solidariedade, mas uma notícia no jornal que assistimos através da televisão, ou uma petição online. Dessa forma, Erin Manning e Jane Bennett são instrutivas em apresentar como, em muitos casos – ou em todos eles? –, não podemos falar de um sujeito solidário que escolheu demonstrar e oferecer sua solidariedade e, assim, conscientemente perturbar as interioridades, renunciar suas posições, criar alianças germinais, pois estamos abertos à influência dos seres não-humanos e forças impessoais que compõem a realidade junto de nós, sejam eles pedras, computadores ou afetos. Nesse sentido, uma segunda cautela deve ser tomada para falar das solidariedades perigosas, posto que “tornar-se capaz de agir” é muito menos uma postura volitiva e racional de construir os meios para tomar uma decisão soberana, do que de “perceber” como coloca Anna Tsing (2015) ou “aprender a prestar atenção” nas palavras de Stengers (2015) à distribuição da agência por entre humanos e não-

39 No parágrafo final do segundo capítulo de “Vibrant Matter”, Bennett afirma que decidir por uma abordagem que seja sensível à distribuição da agência pela assemblagem de actantes humanos-não-humanos ou por desvalorizar estrategicamente a agência material para enfatizar a responsabilidade de humanos específicos é, em última instância, uma questão de julgamento político.

humanos, ao modo como eles aqui e agora já agem sobre nós, fazendo pequenos gestos de perturbação de nossas interioridades, e, por fim, ao fato de que talvez não haja quem culpar senão o próprio acontecimento.

4.4. Trair nossas posições, viver no-meio, desaprender a amar

Até aqui, vimos que para começar a descentralizar a imagem dogmática da solidariedade, destroná-la da posição que ocupa, talvez, e somente talvez, possamos encontrar caminhos ao procurar ferramentas que possam nos ajudar a melhor habitar nossa incompletude e a perceber que não somos soberanos de nossas ações. Venho defendendo que buscar meios para complicar esses exercícios e levá-los a sério possa nos dar uma direção de como reverter o sentido das dinâmicas de solidariedade, de centrípetas para centrífugas, e assim, pensar a solidariedade diferentemente, já não mais como fazer-interioridade, mas como força de perturbação e destruição das interioridades. Agora, resta trabalhar um terceiro conceito, a saber, o devir de Deleuze (e Guattari), para estudar em que sentido ele pode contribuir para avançar as solidariedades perigosas.

Ocupamos posições nas interioridades que habitamos. Vivemos em interioridades dentro de interioridades e nos movemos entre elas (SLOTERDIJK, 2016). Somos pais, mães, filhos, casados, solteiros, cidadãos de um Estado, apátridas, homossexuais, heterossexuais, cisgêneros, transgêneros, pretos, brancos, trabalhadores formais, informais, classe média, ricos, mas também humanos, “todos iguais”. Definimos nossas categorias, habitamos suas fronteiras, nos sentimos em casa (BACHELARD, 1993). Ali estamos protegidos e confortáveis porque temos a certeza de quem somos, de qual é nosso lugar no mundo, de onde estamos e para onde vamos. Nossa “necessidade de segurança” (WALKER, 2003) está satisfeita graças à produção ininterrupta das fronteiras que constituem nossa subjetividade, do jogo incessante das inclusões e exclusões que autorizam quem e o que tem o direito a habitá-los conosco.

Deleuze e Guattari (2012a) defendem a ideia segundo a qual os seres humanos são constituídos por linhas – molares, moleculares e de fuga –, mais ou menos rígidas, territorializantes e desterritorializantes. Este emaranhado de linhas molares, moleculares e linhas de fuga constitui uma espécie de “geografia das pessoas” e das coletividades, toda uma paisagem de fronteiras móveis em cujas coordenadas aparecem nomes próprios, rostos, dualidades, mas também curto-circuitos, descontinuidades. Nenhuma dessas linhas é essencialmente boa ou ruim, da mesma forma que não operam em separado (DELEUZE, PARNET, 1998). São imanentes umas às outras e podem, muitas vezes, transformar-se entre si. Da mesma maneira que uma linha de segmentaridade molar pode fazer nascer uma linha de fuga quando afetada por movimentos de devir-menor, linhas de fuga que podem ricochetear em microfascismos os mais diversos, tornando-se linhas que fazem “da

morte e da destruição potências negativas e mortíferas” (LAPOUJADE, 2015, p. 253), como no caso das máquinas de guerra que são revertidas em “máquinas de guerra capitalista pós-fascista”.

As linhas mais rígidas, de segmentaridade dura ou molar, produzem os grupos molares, as grandes categorias identitárias que fornecem os principais contornos não apenas das instituições, como também da sociabilidade de maneira geral. “As linhas duras são as linhas de controle, normatização e enquadramento, e através de seus atravessamentos se busca manter a ordem e evitar o que é considerado inadequado a determinado contexto social instituído” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 373). Essas linhas são espessas e responsáveis por estratos bem delimitados. O segundo tipo de linha, as linhas moleculares ou de segmentação maleável, são linhas menos rígidas que produzem códigos mais flexíveis, micro-fissuras em lugar dos macro-cortes das linhas anteriores. Essas linhas são aquelas das segmentaridades primitivas com suas territorialidades entrelaçadas. Enquanto na linha de segmentaridade molar temos “vastos movimentos de distribuição regrada correspondendo às atitudes e posições de cada um”, na outra linha, a molecular, temos “micromovimentos, segmentações finas distribuídas de modo totalmente diferente” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 75).

Deleuze e Guattari dizem que devemos evitar quatro erros com relação às diferenças entre as linhas molares e moleculares e às segmentaridades que lhes são correspondentes. O primeiro deles é axiológico. Uma linha molecular não é “melhor” que uma linha molar em função de sua flexibilidade. “As segmentaridades finas são tão nocivas quanto os segmentos endurecidos”. O fascismo, por exemplo, é tão dependente dos microfascismos quanto dos segmentos mais duros. O segundo erro é psicológico e refere-se a uma concepção da linha molecular como algo da ordem da imaginação, como se esta “remetesse somente ao individual ou ao interindividual”. “[N]ão há menos Real-social numa linha do que na outra” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a). O terceiro erro diz respeito à tendência que temos em diferenciá-las com base na sua dimensão, como se molar e molecular referissem a uma diferença quantitativa e não qualitativa. Elas não têm a ver com escala, isto é, não são sinônimos para macro e micro, respectivamente. Por fim, o quarto erro, é aquele que acredita que por haver uma diferença de natureza entre ambas as linhas decorre que não exista uma relação proporcional entre elas (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 102).

Com isso, os autores querem dizer que às linhas molares e moleculares, correspondem toda uma macropolítica e micropolítica, toda uma segmentaridade complexa que “organiza o vivido espacial e socialmente”. Tal segmentaridade organiza o vivido binariamente (“a partir de grandes oposições duais” como homem-mulher, heterossexual-homossexual, rico-pobre), circularmente (“em círculos cada vez mais vastos”) e linearmente (“numa linha reta, em linhas retas, onde cada segmento representa um episódio ou um ‘processo’”). Cada uma dessas figuras de segmentaridade

acontece de maneira diferente de acordo com o tipo de segmentaridade que lhes atravessa⁴⁰. Para nós, o que interessa é entender duas coisas. Primeiro que “[t]oda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 99); e segundo que é da modulação entre as duas linhas descritas que nasce a relação entre maioria e minoria.

Nossa vida é feita assim: não apenas os grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispersar, mas ao contrário para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal. (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 73).

É porque elas existem que podemos falar “Sou isto”, “sou aquilo”, sendo “isto” ou “aquilo” uma interioridade, toda sorte de categorias, predicados, de (re)territorializações feitas nas multiplicidades, (re)territorializações que são por vezes mais duras e em outras mais flexíveis. Os macro-cortes e as micro-fissuras são sobrecodificações dos fluxos de desejo que operam por meio da imposição de afetos regulares ao movimento aberrante do fluxo de desejo desterritorializado, limitando a ação a uma amplitude dinâmica determinada (MASSUMI, 1992, p. 94) A produção dessas linhas é essencial na política porque é através do seu gerenciamento que um sujeito, objeto de vigilância e controle, pode aparecer. “Tudo o que eles me reconhecem – o noivo, a família, o meio, a empresa, o Estado, a opinião, é através disso que acreditam me segurar” (TIQQUN, [s. d.], p. 7).

A subjetividade, de acordo com Deleuze e Guattari, é produzida no capitalismo por meio de um processo dual e complexo. Ela é feita na interseção de dois dispositivos heterogêneos de poder: a sujeição social e a servidão maquínica (DELEUZE; GUATTARI, 2011b; LAZZARATO, 2014; WARK, 2017). A sujeição social é o que viemos definindo até aqui. Ela é precisamente a forma de inscrição através da qual se assinala uma identidade a alguém, definindo lugares e papéis a essa mesma pessoa dentro da divisão social do trabalho de acordo com a identidade que lhe foi inscrita, conferindo-lhe uma subjetividade. “Através da linguagem, [a sujeição social] cria uma teia significativa e representacional da qual ninguém escapa” (LAZZARATO, 2014, p. 24, tradução nossa). Ela tem sentido negativo e denota um “assujeitamento no interior de um agenciamento determinado” (PELBART, 2019b, p. 152).

O sujeito, como totalidade ou entidade molar, é uma limitação, um confinamento que atualiza toda uma multiplicidade de agenciamentos em estratos, construindo para ela um habitat natural, um território seguro, permitindo aí a homeostase do organismo social. Nos sentimos “em casa” na grande organização segmentária que nos sustenta, ali estamos arraigados, como uma árvore, com nossas raízes fortemente presas ao solo e nossos galhos que crescem de acordo com as

40 A discussão completa a respeito dessas diferenças pode ser encontrada no volume 3 do livro “Mil platôs”, platô “Micropolítica e segmentaridade” p 94 - 98.

sucessivas escolhas binárias que nos são apresentadas. É seguro viver de acordo com os macro-cortes e micro-fissuras que incessantemente são feitos pelas máquinas abstratas e é por isso que é tão difícil fugir deles.

Por outro lado, a servidão maquínica acontece de modo totalmente diferente. Ela é responsável por dessubjetivar os indivíduos, mobilizando para isso uma semiótica não-representacional e a-significante (LAZZARATO, 2014, p. 25). Agora, não é uma identidade que é investida nas pessoas, não é um sujeito que aparece. Longe disso, através da servidão maquínica somos transformados em simples componentes nas diferentes assemblagens que agenciam a vida coletiva, funcionando não mais como indivíduos, mas *dividuais*⁴¹ (LAZZARATO, 2014). Lazzarato afirma que a servidão maquínica reside numa dissolução da relação sujeito/objeto que constitui a sujeição, posto que passamos a possuir, enquanto *dividuais*, uma contiguidade com as máquinas, desvelando uma certa convergência entre sujeito/objeto (LAZZARATO, 2014, p. 27, tradução nossa). A servidão maquínica, portanto, trabalha com fluxos descodificados, enquanto a sujeição opera com fluxos sobrecodificados. O que os autores querem dizer com isso é que nosso contexto faz funcionar mecanismos de controle mais complicados para além da sujeição. Especialmente no que se entende por capitalismo, eles dizem que observa-se um “maquino-centrismo” que não depende da atribuição de identidades, mas de uma dessubjetivação que transforma os sujeitos individuais, apaga seus nomes, faz sumir seus rostos, para agenciá-los como peças na megamáquina global (LAZZARATO, 2014). A esta desterritorialização Guattari chama de “desterritorialização capitalística”: é uma desterritorialização negativa, ressentida, imposta pelo capital ou pelo Estado (PELBART, 2019b, p. 158).

Quando falo que a solidariedade na imagem dogmática da solidariedade só conhece solidariedades ancoradas, é precisamente porque elas dependem das posições que os processos de sujeição produzem. Justificamos nossa solidariedade com base nas similaridades e dissonâncias que compartilhamos com aqueles com os quais pretendemos ser solidários e fazemos dela um mecanismo de reiteração dessas mesmas posições (RORTY, 1989). Como, então, pensar diferentemente? Como deslocar a centralidade que a identidade ocupa no pensamento da solidariedade para imaginar solidariedades que não só floresçam na diferença, que não só encontrem na diferença um lugar que aumente suas valências mais do que as limite (coisa que vimos em autores como Reagon, Stengers, Habermas e Negri), mas que baguncem as posições que ocupamos aqui e agora? Mais do que isso, como pensar a solidariedade como uma força de perturbação de nossas identidades sem, com isso, cair em dessubjetivações negativas como aquelas impostas pelos circuitos do capital?

41 Gerald Raunig (2013) vê no *dividual* uma terminologia fértil para pensar formas transversais de associação de singularidades, posto que, em sua visão, ele nos ajuda a escapar das armadilhas postas pela lógica totalizante de termos tradicionais como comunidade.

Isso nos leva ao terceiro tipo de linha descrito por Deleuze e Guattari, a saber: a linha de fuga. “Ao mesmo tempo ainda, há como que uma terceira espécie de linha, esta ainda mais estranha: como se alguma coisa nos levasse, através dos segmentos, mas também através de nossos limiares, em direção de uma destinação desconhecida, não previsível, não preexistente” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 101). A linha de fuga é a linha da desterritorialização. Linha esquizo, linha de amor, mas também linha de morte. Enquanto as duas linhas anteriores produzem interioridades – as solidariedades convencionais não fazem outra coisa senão apoiar-se nas linhas de segmentarização e reproduzi-las –, esta linha as perturba e, possivelmente, as desfaz. É importante destacar que por “fuga” Deleuze e Guattari não entendem uma *renúncia ao mundo*, mas um *deslocamento do mundo*. Fazer fugir mais do que renunciar. Como? Fraturando as totalidades, efetuando contrabloqueios, indo até o limiar para reverter as oposições, tornando caducas as categorias molares que nos governam, operacionalizando processos de dessubjetivação nomádica em lugar dos de subjetivação e de dessubjetivação capitalística.

É através delas que perturbamos e desmantelamos as interioridades e entramos nas experimentações dos devires-menores. Por isso, ela é, talvez, a linha que mais nos causa medo. É aterrorizante porque nos arranca da segurança da “grande organização molar que nos sustenta, [d]as arborescências onde nos agarramos, [d]as máquinas binárias que nos dão estatuto bem definido, [d]as ressonâncias onde entramos, [d]o sistema de sobrecodificação que nos domina” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 119). Elas liberam uma área dos estratos, identidades e instituições, em suma, das interioridades que se impõem sobre ela, fazendo dela um espaço liso, povoado não mais por sujeitos, mas por intensidades que se conectam em blocos de devir.

É comum ouvirmos ou lermos que a filosofia de Gilles Deleuze é uma filosofia da afirmação da vida. Segundo seu pensamento, afirmar a vida significa rejeitar todo tipo de modelo ou categoria que sirva para limitar ou bloquear o movimento contínuo de diferenciação que a define. Um exemplo da postura de Deleuze diante da complexidade que constitui a vida encontra-se em sua insistência na materialidade do corpo, definido por ele mais em função de suas capacidades de afetar e de ser afetado (um campo de forças) do que pelas categorias externas que lhes são projetadas. “Um corpo não é mais definido por sua unidade orgânica, mas [...] por sua capacidade de fazer corpo com outros corpos” (LAPOUJADE, 2015, p. 273). Daí a famosa citação influenciada por Espinosa: “nem mesmo sabemos o que pode um corpo” (DELEUZE, 1976, p. 21). Não sabemos o que pode um corpo exatamente porque nosso pensamento opera num registro de enquadramentos preestabelecidos povoados por categorias transcendentais mais do que no campo da experimentação criativa do possível. As categorias transcendentais que estruturam nossa realidade operam como atualizações do fluxo de devir dando-lhe formas que são recortes que o organizam e hierarquizam. Crítico do projeto platônico em específico, Deleuze acredita que a vida deve ser tomada em si

mesma como constante criação e mudança. Enquanto Platão valorizava o ser (origem) em contraposição ao devir (simulacro), afirmando a existência de um ser que funda e organiza nossa relação com o mundo. O que Deleuze faz, todavia, não é trocar uma hierarquia por outra; o autor não constrói um esquema em que valoriza o devir sobre o ser – seu projeto é mais radical. O projeto de seu pensamento do fora é desafiar e desfazer as dicotomias ou posições binárias hierarquicamente situadas, sejam elas ser/devir, dentro/fora, homem/mulher, humano/animal...⁴²

Para entender em que medida o conceito deleuzo-guattariano acima nos ajuda a repensar a solidariedade, um cuidado especial deve ser tomado ao empregá-lo. Em primeiro lugar, devir pura e simplesmente não significa tornar-se, parecer-se, identificar-se tampouco imitar algo ou alguém diferente de nós – as analogias ou correspondências de relações do estruturalismo francês são teses que Deleuze e Guattari evitam. Quando falam no devir-rato de Willard (seu devir-animal) ou no devir-mulher, os autores não propõem que tomemos as formas das entidades molares rato ou mulher – as figuras da analogia não passam pelo devir porque elas respeitam os limites das identidades molares. Baseando-se numa crítica ao evolucionismo darwinista, Deleuze e Guattari colocam que devir são processos de desestabilização que operam mais por comunicações transversais e contágio do que por filiação e dependência, levando à construção de alianças “entre reinos e escalas totalmente distintos”. “Se há uma evolução nos devires” ela é uma involução ou evolução a-paralela “pois coloca em jogo termos que não fazem correspondência alguma uns com os outros” (AZAMBUJA; GUARESCHI, 2007). Involuir não é, portanto, regredir (ir em direção ao menos diferenciado) mas um tipo de evolução que se faz entre heterogêneos. “Devir é a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche” – da posição que se ocupa nas interioridades diversas – “extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos” (DELEUZE, GUATTARI, 2012b, p. 67).

O ponto de partida [do devir] é inevitavelmente uma situação molarizada em cujos limites as alternativas tendem a ser apresentadas como escolhas entre seres molares. Uma molaridade outra que aquela normalmente designada a um corpo na fuga de suas limitações aparece como uma imagem de ‘liberdade’. Apesar de a escolha parecer ser feita entre termos molares, o processo posto em movimento não é em si mesmo molar. Ele carrega ambas as normalidades molares envolvidas para

42 Em “Lógica do Sentido”, Deleuze oferece um pensamento que se livra da dicotomia ser-devir como um todo ao afirmar que o devir é tudo o que existe, sem fundação (DELEUZE, 1974). O “mundo real” que experimentamos, que, de acordo com a imagem dogmática do pensamento, seria, ao mesmo tempo, externo e objeto da representação de um sujeito pensante, não é o mundo estável das entidades fechadas, do ser constante e ordenado, mas o puro fluxo de devir. Não existe, em primeiro lugar, um ser que, então, categoriza o mundo através do seu pensamento, tornando-se, nesse desenrolar, um alguém. Há tão somente o movimento do fluxo de devir, virtualidade caótica. Experimentamos essa virtualidade como atualização e contratualização. Contrariamente ao pensamento filosófico tradicional, Deleuze afirma que tudo aquilo que entendemos costumeiramente como uma pessoa, uma planta, um animal “são apenas relativos momentos de estabilidade em um fluxo de devir-vida” (COLEBROOK, 2002a, p. 125, tradução nossa). A isso Deleuze chama de “imanência do devir” (COLEBROOK, 2002a). Devir, portanto, é tudo o que existe e precisa ser pensado como um sinônimo da diferença que, no entanto, não é uma diferença negativa, como ocorre em Hegel, mas a diferença positiva, diferença em si mesma (COLEBROOK, 2002a, 2002b).

fora de si mesmas e para dentro do reino da monstrosidade. O [devir], em sua mais simples expressão, é uma tensão entre dois modos de desejo que cria um vetor de transformação entre duas coordenadas molares. Um novo limite dinâmico é estabelecido no meio: uma fusão das relações potenciais de movimento e repouso que mapeia uma trajetória mutante nunca antes feita. (MASSUMI, 1992, p. 96, tradução nossa)

Devir denota processos de “desestabilização” que “desfazem as estabilidades da identidade, do conhecimento, da localização e do ser” ao mesmo tempo em que “elaboram novas direções e novas forças que emergem desses processos de desestabilização” (GROSZ, 2011, p. 3, tradução nossa). Da mesma forma que devir não é tomar forma, mas desfazê-las, devir-menor também não advoga uma minorização do maior em prol de metáforas ou analogias, mas a favor de subtrações de uma relação de dominação. Maior e menor não se distinguem quantitativamente, mas qualitativamente. “A maioria supõe um estado de poder e dominação, e não o contrário” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b p. 55).

Ela é o produto de uma seleção, de uma segregação. Por isso, a maioria não é uma questão de número; é um axioma e uma constante que tem por função determinar *quem* pertence a tal sistema e quem dele é excluído. Em sua boa consciência, a insuportável seleção da axiomática mundial não excluiu ninguém, mas certas populações deixam de ser percebidas quando não respondem mais às exigências da axiomática em curso, às múltiplas redistribuições da divisão do trabalho. Elas são reduzidas ao estado de *minoria* assim que deixam de satisfazer aos requisitos deste ou daquele programa. Elas se tornam subsistemas ou ficam de fora do sistema. Não são só classes de indivíduos que se veem excluídas, são, em cada um de nós, potencialidades que não são mantidas, tendo em conta as arborescências às quais nossas potências são submetidas (LAPOUJADE, 2015, p. 269).

Para autores como Rosi Braidotti devir(-menor) depende menos da extinção da subjetividade *tout court* do que do rompimento com uma abordagem específica da identidade e da subjetividade que não está aberta à contingência, afecção e materialidade dos corpos, por exemplo, pois está ancorada em categorias transcendentais que limitam o movimento contínuo de diferenciação que experimentamos. Contra a abordagem abstrata da identidade, Braidotti acredita que se deva falar mais em “subjetividades nomádicas” para poder lidar com as questões urgentes da subjetividade (BAŞTÜRK, 2018; BRAIDOTTI, 1994, 2013).. Além dela, Donna Haraway (2009) e Jasbir Puar (2011) também são importantes exemplos de autoras que conciliam os argumentos deleuzianos(-guattarianos) com o pensamento (e política) identitário. Seus conceitos de “ciborgue” e “devir-interseccional” apontam para a possibilidade de uma subjetivação positiva, da criação de uma subjetividade não mais assujeitada, que não “responde a uma formatação produzida pelo capitalismo, pela medicina ou pelo farmacopornobiopoder, como o diz Preciado” (PELBART, 2019b, p. 158).

Ainda que o próprio Deleuze tenha adotado uma abordagem mais comedida diante da desterritorialização absoluta – que fica clara quando fala da experimentação intensiva da construção do corpo-sem-órgãos –, contra Braidotti e junto à Aarons (2016) acredito que o problema de repensar a solidariedade demanda também a separação do pensamento da solidariedade da

subjetividade e da identidade em favor de uma aproximação ao que este último chama de “autoabolição”⁴³ (AARONS, 2016). Para torcer o pensamento da solidariedade, não é necessário que ancoremos a solidariedade em identidades moventes, simpáticas à potencialidade do corpo, mais inclusivas que continuamente inserem terceiros, quartos, quintos... enfim, *n* termos para além dos termos originários e dos binarismos que apoiam, pois podemos encontrar terreno fértil para nosso argumento num “sujeito que só é interessante quando traça uma linha para o fora” (CULP, 2020)(CULP, 2020, p. 70), quando é (auto)destruído. Se a tarefa a qual nos propomos não é tanto de imaginar uma solidariedade que conecta mas de uma solidariedade que perturba e destrói, que nutre um ódio por este mundo mais do que crê nele, devir será entendido como “desdevir” (CULP, 2020), isto é, como um processo contínuo de perturbação das interioridades – a espécie, o gênero, a raça, o sujeito, a nação – que caminha para a desterritorialização absoluta (devir-imperceptível).

Junto à Deleuze e a Parnet (1998) acredito que o devir-(menor) se torna interessante para fazer avançar as solidariedades perigosas se o entendermos como uma “traição”. O traidor para Deleuze e Parnet é muito diferente do trapaceiro. Enquanto o trapaceiro “pretende se apropriar das propriedades fixas, ou conquistar um novo território, ou, até mesmo, instaurar uma nova ordem” (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 34), traidores são aqueles que traem “as potências fixas que querem nos reter, as potências estabelecidas da terra” (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 33). Vale notar que, em época em que as redes sociais fazem do ressentimento um importante mecanismo para a movimentação da solidariedade, numa traição não há ressentimento e, portanto, é preciso cautela para afirmar que Deleuze e Parnet referem-se aos “traidores da raça” ou “traidores da classe” (MARGALIT, 2017) quando a mencionam. O devir-menor é uma traição a medida que faz funcionar uma deserção não só das posições, dos papéis que ocupamos nas interioridades, mas do próprio jogo da posicionalidade, e só faz isso livre de ressentimento, posto que o ressentimento não quer que ele acabe; em verdade, o ressentimento depende do jogo da posicionalidade e o alimenta (BROWN, 1995). Podemos até mesmo nos perguntar se uma solidariedade fundada no ressentimento generalizado é mesmo uma solidariedade ou, antes, controle.

Se pensarmos a construção de maiorias e minorias como sinônimo para a atribuição de posições dentro de formações sociais – nossas interioridades –, o devir-menor executa movimentos de desestruturação e deserção dessas posições, subvertendo a ordem dominante por meio da criação

43 A hipótese de K. Aarons é fundamental: o que a luta das pessoas pretas contra sua própria objetificação tem a aprender com o anarquismo insurrecional, com a teoria queer e com a teoria da comunização é, precisamente, a “localiza[r] os meios e os objetivos da luta revolucionária na imediata autoabolição dos e pelos seus respectivos grupos oprimidos per se” (AARONS, 2016, p. 19, tradução nossa). Em outras palavras, ao autor concorda com o argumento basilar do “pensamento da autoabolição” que diz que a “superação das condições existentes de sofrimento e exploração [requer] não uma valorização, empoderamento, ou mesmo autonomização dos presentes sujeitos oprimidos, mas a simultânea abolição das condições de opressão e das relações sociais e identidades que são produzidas por essas mesmas condições: a liquidação mais do que a consolidação e empoderamento da identidade”. Aarons avança uma outra concepção de solidariedade – “solidariedade autoabolicionista” – que não está ancorada na identidade, mas na dissolução dos mecanismos de sujeição. Enquanto Aarons fala de autoabolição, falaremos de autodestruição.

de linhas de fuga ou de explosões dela podendo eventualmente incorrer na dissolução das interioridades – a desterritorialização absoluta (MAY, 2003). É próprio dos devires-menores que perturbem as posições que ocupamos, que nos desloquem para fora de nós mesmos ao trazer para o mais próximo possível de nós (dentro) aquilo que as interioridades não cessam de expulsar. Dentro de seu esquema, a ideia de devir-menor emerge como uma arma conceitual cunhada com vistas à efetuação de um contra-bloqueio para libertar aquilo que vive das frenagens e bloqueios que lhes são impostos. Em termos mais políticos, podemos entender a ideia de devir-menor como uma “prática revolucionária que tenha o potencial de resistir às axiomáticas do capitalismo” (CALÓ, 2014, p. 37, tradução nossa). Como arma constitutiva de uma “política deleuziana”, o devir-menor força a liberação do desejo e das possibilidades da vida que restam aprisionadas (MENGUE, 2013).

Se a solidariedade na imagem dogmática está ancorada no compartilhamento de comunalidades entre os envolvidos, sejam elas identidades, anseios, histórias, laços de sangue, noções comuns de perigos e interesse, as solidariedades perigosas estão ancoradas nos processos de devir-menor. Eles são sua fonte, por assim dizer. Devir-menor descentraliza a comunalidade do lugar que ocupa na solidariedade ao nos oferecer um meio de conexão entre heterogêneos que se faz por deslocamento e que não incorre formação de uma interioridade – disjunção.

Quando nos abrem para processos de devir-menor, as solidariedades perigosas nos levam a traír o jogo da posicionalidade em prol de um jogo de construção de zonas de “co-presença” que independem das interioridades (DELEUZE, GUATTARI, 2012b). Somos deslocados de nossas posições sem, com isso, ocupar novas posições, nem construir novas interioridades. Ao contrário, o fora é trazido para dentro e passamos a habitar um plano de imanência, um espaço liso, que é também um espaço intersticial, um entre-dois, posto que continua a sofrer a influência das forças de produção de interioridades que emanam das interioridades já formadas. Disso decorre que o desafio está precisamente em viver nesse impasse, como analisam Linz e Secor (2017), nesse no-meio sem encerrá-lo. O no-meio é um ambiente criativo, gerativo, mas também perigoso (SECOR; LINZ, 2017). Ali, estamos mais vulneráveis às forças de perturbação, de deslocamento, mas também às forças de aniquilamento. Opera como um ambiente de deslocamento, vacilante, movente, em que as hierarquias, as certezas, as ordens, as promessas não se sustentam – paradoxalmente, é exatamente por isso que é perigoso. “O no-meio não é um ambiente feliz de resolução e contentamento satisfeito: ele é ao contrário um terreno [exigente] que os pesquisadores devem achar difícil de manter aberto, plural e acolhedor de novas ideias” (LISLE, 2016, p. 418, tradução nossa).

O risco de a linha de fuga ricocheteiar em linha de morte está sempre presente, mas ele não deve impedir a experimentação das solidariedades perigosas. Como diz Debbie Lisle (2016),

precisamos aprender a habitar com mais convicção e confiança a posição de “*happy wrecks*”⁴⁴. Em suas palavras, o *happy wreck*

não é uma forma passiva de aceitação, mas uma declaração de que o melhor meio de opor-se às condições horríveis do mundo é perturbar as estruturas dominantes de certeza, poder e autoridade que nos trouxeram até aqui em primeiro lugar. Como o louco de Beckett sugere, tudo o que podemos fazer é continuar [*muddle through*] na esperança que as coisas *possam* melhorar mais à frente, sabendo, no entanto, que isso é bastante improvável. (LISLE, 2016, p. 419, tradução nossa)

Não se sabe de antemão por onde as solidariedades perigosas vão nos levar, não se sabe quais hierarquias vão desafiar, de quais posições nos deslocarão, ainda que afirmemos sua potência para tanto. Como disse na seção anterior, não podemos ter certeza do que vai acontecer, elas não comportam trajetórias teleológicas, relações de causalidade lineares e eficiência consciente. Ainda assim, como os *happy wrecks* de Lisle, é preciso crer na mudança – e não no mundo (CULP, 2020) – e catalisar essa crença num vetor de transformação, num vetor de abertura às solidariedades perigosas, ainda que, ao final, tudo desabe, porque, mesmo que tudo desabe, algo da experimentação que atravessamos ficará, talvez nos tornemos enfim capazes de amar. “[T]er desfeito o amor para devir capaz de amar” (DELEUZE, GUATTARI, 2012a, p. 76), eis uma das maiores lições de Mil Platôs e a principal das solidariedades perigosas.

4.5. Solidariedades perigosas

Um dos argumentos basilares desta dissertação encontra-se sintetizado no primeiro tomo da trilogia “Esferas” de Peter Sloterdijk, precisamente na passagem em que o autor afirma que “todo ato de solidarização é um ato [...] de produção de espaços interiores” (SLOTERDIJK, 2016, p. 15). Analogamente, ao final do artigo no qual aborda os usos do conceito de solidariedade, Kurt Bayertz (1999) pontua que a solidariedade é um conceito que está relacionado ao conceito de comunidade. Para ele, a solidariedade efetua um importante papel na constituição das diferentes comunidades das quais as pessoas participam durante suas vidas, sejam elas suas famílias, grupos de amigos, a comunidade de colegas de trabalho, o Estado-nação... Apesar das idiosincrasias que distinguem as abordagens dos dois autores, as análises de ambos aproximam-se ao fazerem da solidariedade uma força voltada para a produção do que aqui chamamos de interioridades, isto é, espaços interiores, como as esferas de Sloterdijk ou as comunidades de Bayertz, cuja espacialidade está fundada numa ontologia da separação espacial entre dentro e fora, interno e externo, que dificulta a tarefa de pensar a solidariedade transversalmente.

A ideia de que a produção de laços de solidariedade corresponde a um fazer-interioridade subjaz diferentes abordagens da solidariedade, algumas vezes não propositalmente, como foi

44 A autora toma emprestado o conceito de happy wreck do texto em que Foucault analisa Beckett.

discutido ainda no início do segundo capítulo em relação às interpretações da solidariedade que foram discutidas no primeiro capítulo. Abordagens como as de Hardt e Negri, por exemplo, apesar de pensarem a solidariedade como uma forma de associação cooperativa entre singularidades em uma rede aberta, também ricocheteiam na ideia de fechamento que está no centro do que foi definido como imagem dogmática da solidariedade, precisamente quando eles operacionalizam o conceito de multidão com vistas à consecução de um projeto de sociedade civil global ou altermodernidade.

A imagem dogmática da solidariedade foi defendida aqui como uma imagem ubíqua que perpassa os diferentes modos de pensar a solidariedade e que se faz presente até mesmo nos casos em que os autores e autoras tentam pensar a solidariedade diferentemente – a solidariedade multitudinária de Hardt e Negri, o conceito de solidariedade interseccional, a solidariedade entre estranhos de Habermas. Nela, a possibilidade de manutenção e construção de laços de solidariedade só é concebida dentro de um mesmo espaço interior ou entre dois espaços interiores distintos. Como foi falado na introdução, a solidariedade opera nesta imagem como uma força produtiva, isto é, que está ligada à produção ou manutenção de mundos, comunidades, grupos, e das posições que ocupamos neles.

Diante disso, argumentou-se que um modo interessante de repensar a solidariedade seria conceituá-la não como uma força de produção de interioridades, mas como uma força que perturba as interioridades que habitamos e as posições que ocupamos. Esse foi o objetivo do presente capítulo. Na tentativa de deslocar o lugar privilegiado que a imagem dogmática da solidariedade ocupa no pensamento da solidariedade, recorreu-se a diferentes conceitos que fossem frutíferos para construir uma outra leitura do conceito de solidariedade, agora não mais ligada às noções de imunidade e fechamento tão caras à imagem dogmática da solidariedade.

Em primeiro lugar, argumentou-se que para pensar a solidariedade diferentemente, isto é, já não mais como uma força de produção de interioridades, mas como uma força de perturbação das interioridades, é preciso estar confortável em sua própria incompletude. Um primeiro deslocamento da imagem dogmática da solidariedade requer um deslocamento da relação entre completude e solidariedade, conforme melhor desenhada em Peter Sloterdijk. Ainda que Peter Sloterdijk reconheça a incompletude ontológica dos seres humanos em sua fenomenologia das esferas, tal incompletude é complementada por uma ansiedade esferológica/comunitária intrínseca que fazem os seres humanos encerrarem sua incompletude nas esferas de vida comum que ele descreve. Sim, somos incompletos ontologicamente, argumenta Sloterdijk, mas superamos seus efeitos construindo esferas coletivas de vida comum que tornam a vida possível. Aqui, contra Sloterdijk defendeu-se que para pensar e experimentar a solidariedade de outro modo é interessante pensar e experimentar

nossa incompletude igualmente de outro modo, fazendo dela não um estado pré-social a ser superado ou encerrado numa interioridade, mas resgatado e habitado.

Em segundo lugar, deslocar a imagem dogmática da solidariedade do lugar privilegiado que ocupa no pensamento da solidariedade também demanda que repensemos a relação que existe entre solidariedade e agência, desafiando a ideia de um sujeito soberano que opta por ser solidário ou por demonstrar sua solidariedade. Através de autoras como Erin Manning e Jane Bennett, essas mais alinhadas à chamada “Filosofia processual” e aos novos materialismos, tentou-se apresentar como, nas solidariedades perigosas, tornar-se capaz de agir ou de ser solidário é muito menos um ato volitivo, racional e antropogênico, do que uma questão de ter suas interioridades perturbadas por algo sobre o qual não se tem controle, quer dizer, de “ser forçado/levado a” trair suas posições e as interioridades que habita por outras pessoas, coisas, afetos muito mais do que escolher por tanto.

Em terceiro lugar, buscou-se apresentar como, nas solidariedades perigosas, a solidariedade não está relacionada à construção de interioridades, mas à perturbação das interioridades e das posições que ocupamos. Tentou-se defender essa posição a partir da exploração do conceito de devir-menor de Gilles Deleuze e Félix Guattari, experimentando suas possibilidades para repensar o conceito de solidariedade. Junto à Deleuze e Guattari, discutiu-se que as solidariedades perigosas são forças que perturbam as interioridades que habitamos aqui e agora, que nos deslocam das posições que ocupamos e nos levam a traí-las. Forças de perturbação que não levam a construção de uma nova interioridade; ao contrário, um de seus desafios é manter o espaço intersticial aberto, isto é, não encerrar a zona de co-presença resultante da associação de heterogêneos, esse no-meio, numa nova interioridade.

5. Conclusão

No capítulo um, abordamos diferentes interpretações da solidariedade, solidariedade universal, solidariedade comunitária/societária e solidariedade liberatória, e vimos como cada uma de suas concepções de solidariedade diferenciam-se entre si. A solidariedade universal é um projeto cosmopolítico, visa à construção de uma grande comunidade humana com base no compartilhamento de valores morais universais e no reconhecimento do compartilhamento de uma humanidade essencial entre os seres humanos.

A solidariedade comunitária/societária fala dos laços de reciprocidade e obrigação mútua que mantém coesas comunidades ou sociedades. Nesse caso, a fonte da solidariedade varia a depender de estarmos falando de solidariedades comunitárias ou societárias. No caso das solidariedades comunitárias, a fonte da solidariedade reside nos laços sanguíneos e étnicos que unem pequenas comunidades humanas, como bem expressou Ferdinand Tönnies. No caso das solidariedades societárias, a fonte da solidariedade pode estar numa identidade nacional como em Charles Taylor ou também na complementariedade social derivada da divisão social do trabalho como em Durkheim. Essa variação, como vimos a partir de Nancy, está associada ao mito da destruição do ethos comunitário e solidário vinda na esteira da atomização causada pelo surgimento das sociedades modernas. Para autores como Durkheim – e também Sloterdijk conforme mencionamos rapidamente no segundo capítulo –, a sociedade é o espaço da ausência da solidariedade verdadeira e só consegue emular versões abstratas dela, seja por meio da complementariedade gerada pela divisão social do trabalho ou por meio de distintos elementos e redes sócio-técnicas.

A solidariedade liberatória, por outro lado, fala de uma solidariedade em luta. Sua fonte também não é unívoca. Ela pode partir de um sentimento de empatia que surge na revolta que sentimos quando testemunhamos a violência sofrida por outras pessoas (Camus), pode emanar do compartilhamento de uma identidade específica (como o caso da sororidade e da solidariedade pan-africanista de Nkrumah), pode também nascer da percepção de interesses e objetivos políticos e sociais comuns (Tormos, Bernine Reagon), ser fruto das condições materiais de existência (Toni Negri e Michael Hardt), ou ainda possuir mais de uma fonte (Featherstone). Os objetivos da solidariedade neste uso também são diversos. A solidariedade pode ser uma força lançada para justificar a construção de um projeto político nacional ou regional (Nkhumah), pode estar relacionada à luta por direitos civis (Hooks, Reagon), pode orientar-se para a transformação social (Camus), pode, finalmente, ser o caso de estar relacionada à construção de um projeto antermundialista de resistência (Michael Hardt e Toni Negri).

Tem-se, pois, que não existe um consenso a respeito de como abordar a solidariedade. A depender de onde e com quem partimos, as interpretações de solidariedade nas quais nos apoiamos significarão diferentes coisas e voltar-se-ão para objetivos distintos. Isso mostra que a solidariedade é um termo guarda-chuva que abarca uma série de significados mais ou menos conflitantes.

Contudo, apesar da pluralidade de maneiras de pensar a solidariedade, vimos a partir do capítulo dois que todas elas reproduzem o que chamamos ao longo da dissertação de imagem dogmática da solidariedade. Nesta imagem, todo ato de solidariedade é um ato de espaços interiores ou interioridades. Peter Sloterdijk (2016) chama esses espaços de esferas, enquanto Kurt Bayerzt (1999) emprega o termo comunidades para referir-se a eles. Ambos, no entanto, concordam com a premissa basilar que sustenta a imagem acima, qual seja: quando falamos de solidariedade fazemos referência a uma força que opera um movimento centrípeto de conexão por integração. Na solidariedade universal, a interioridade em questão é a grande comunidade moral humana que se pleiteia formar com o propósito de superar as restrições e violências causadas em nome de comunidades outras, como o Estado. Para perceber a presença da imagem dogmática da solidariedade no segundo uso, no caso das solidariedades comunitárias e societárias, bastou lembrar que a preocupação com a solidariedade nestes casos estava diretamente ligada à preocupação com a manutenção da coesão social e continuidade da vida coletiva diante das forças de dessolidarização da modernidade. Em se tratando do terceiro caso, observamos que vários são os exemplos de interioridades que suas interpretações expressam, dentre as quais as mais óbvias são os espaços de coligação de Bernice Reagon e a sociedade civil global de Hardt e Negri.

Ainda no capítulo dois, também pontuamos que o problema com uma tal imagem dogmática da solidariedade é que ela inibe a possibilidade de construção de laços transversais de solidariedade, uma vez que está fundada numa ontologia da separação espacial que emula a espacialidade estatal e postula os critérios que definem a localização espaçotemporal legítima do fazer solidário. Um pensamento da solidariedade que esteja subordinado à imagem dogmática da solidariedade só concebe a possibilidade de construção de laços solidários entre aqueles que compartilham interioridades e não consegue responder às questões de nosso tempo. Vimos também que as interioridades são muito mais complexas do que parecem. Elas não são totalidades homogêneas hermeticamente fechadas – não lembram em nada a imagem de esferas de concreto ou comunidades encerradas sobre si mesmas. Longe disso, argumentamos que são móveis, instáveis, atravessadas por um sem-fim de linhas que não encerram-se nos limites das interioridades cuja funcionalidade não se resume em separar dentro/fora, posto que são também espaços de fricção, de contato por influxo-e-efluxo, onde até mesmo há contestação e troca.

Apoiando-nos nos exemplos da luta contra a precarização e contra a expulsão, argumentamos que existe uma “indeterminação ética” na solidariedade como força de produção de

interioridades. Conforme pontuamos, há situações em que a decisão “correta” a ser tomada é a de produzir interioridades, de modo que um exercício relevante a ser feito é o de aprender a navegar a complexidade dos eventos e ser maleável o suficiente para agenciar práticas que melhor possam avançar nossos objetivos, mais do que adotar um modelo “*one size fits all*”. Diante disso, argumentamos que talvez mais frutífero seja pensar a solidariedade em si como um conceito que comporta dinâmicas centrípetas e centrífugas, que ora acontecem em separado, ora conjuntamente. Outras vezes parece que o movimento começa num sentido e termina no outro, como apontamos junto às guildas de Didier Bigo. Com isso em mente, nos perguntamos se não seria o caso de conceituar a solidariedade como uma força cuja natureza é muito mais fractal, diagramática e emergente do que unidirecional, e se, caso sim, se não seria mais produtivo conceituá-la mais como fazer-assemblagem ou fazer-dobra/desfazer-dobra do que fazer-interioridade.

Esta última observação não anula o exercício que propomos, vale lembrar: deslocar a ênfase que é dada à dimensão produtiva da solidariedade para uma tentar pensar uma solidariedade cuja ênfase esteja em sua dimensão disruptiva – *world-unmaking* mais do que *world-making*. Sua função é muito mais evitar a substituição de um clichê por outro. Nas palavras de Deleuze:

Desde então, não é mais transformando o clichê que sairemos da foto, que escaparemos aos clichês. A maior transformação de clichê não fará por si só um ato de pintura, não causará a menor deformação pictural. É melhor antes abandonar-se aos clichês, convocá-los, acumulá-los, multiplicá-los, como tantos outros dados pré-pictóricos: de cara vem “a vontade de perder a vontade”. (DELEUZE, 2007, p. 48)

Feita esta ressalva, nos direcionamos para o último capítulo desta dissertação, onde, finalmente, trabalhamos o conceito de solidariedades perigosas. Solidariedades perigosas nomeiam solidariedades que comportam dinâmicas centrífugas em contraposição às centrípetas sem, nesse movimento, ricochetear na construção de qualquer interioridade. Elas operam como forças de “disrupção”, perturbação, inquietação, desarranjo e talvez até mesmo de destruição das interioridades que habitamos, e só concebem a possibilidade de construção de laços solidários entre as pessoas porque um deslocamento se passou. Se a solidariedade na imagem dogmática da solidariedade opera conexões por integração, aqui o exercício é operar conexão por disjunção. Somos agenciados em solidariedades perigosas quando somos deslocados das posições que ocupamos nas interioridades que habitamos, quando assistimos ao conforto da coesão e da coerência que as hierarquias das interioridades nos oferecem serem perturbados. Esses são os motivos pelos quais são perigosas.

Vimos que o exercício de avançar essas solidariedades demanda que estejamos confortáveis em nossa incompletude para que possamos habitar o espaço intersticial que elas abrem sem desejar encerrá-lo numa nova interioridade; que estar deslocado de nossas interioridades não é confortável e que nem sempre existe um sujeito racional e soberano por trás das solidariedades perigosas; e que

no lugar de produzir interioridades com base no compartilhamento de uma comunalidade, elas produzem zonas de “co-presença”, espaços “in-between” mas também heréticos, posto que surgem a partir de processos que nos forçam a trair nossas posições, a devir-menor.

Para empregar a terminologia da Sociologia Política Internacional, podemos resumir o exercício que realizamos afirmando que, ao longo do texto, buscamos fraturar a solidariedade. Fraturando a solidariedade, procurei experimentar uma outra perspectiva a partir da qual olhar para a ontologia da solidariedade, uma ontologia mais aberta à possibilidade de transversalidade.

Referências Bibliográficas

- AARONS, Kieran. **No selves to abolish: afropessimism, anti-politics & the end of the world**. [S. l.]: Ill will editions, 2016.
- ADLER, Emanuel. **Communitarian international relations: The epistemic foundations of international relations**. [S. l.: s. n.], 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203022443>
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. 1ªed. São Paulo: Autêntica Editora, 2013.
- AGNEW, John; CORBRIDGE, Stuart. **Mastering Space - Hegemony, territory and international political economy**. London: Routledge, 2003.
- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. 2ªed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- ALCÂNTARA, Livia; BRINGEL, Breno. Dos Zapatistas Aos Indignados: Mudanças Na Geopolítica Das Solidariedades Transnacionais. **Educação & Sociedade**, [s. l.], v. 41, p. 1–18, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/es.231325>
- ÁLVARO, Daniel. Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. **Papeles del CEIC**, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 1–24, 2010.
- ANDREWS, Abigail. Constructing mutuality: The Zapatistas’ Transformation of Transnational Activist Power Dynamics. **Latin American Politics and Society**, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 89–120, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2010.00075.x>
- ARADAU, Claudia; HUYSMANS, Jef. Performing methods: practice and politics. In: BASARAN, Tugba *et al.* (org.). **International Political Sociology - Transversal Lines**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016. p. 126–144.
- ARADAU, Claudia; HUYSMANS, Jef. Critical methods in International Relations: The politics of techniques, devices and acts1. **European Journal of International Relations**, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 596–619, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1354066112474479>
- ARAMPATZI, Athina. Constructing solidarity as resistive and creative agency in austerity Greece. **Comparative European Politics**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 50–66, 2016a. Disponível em: <https://doi.org/10.1057/s41295-016-0071-9>
- ARAMPATZI, Athina. The spatiality of counter-austerity politics in Athens, Greece: Emergent ‘urban solidarity spaces’. **Urban Studies**, [s. l.], v. 54, n. 9, p. 2155–2171, 2016b. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0042098016629311>
- AUSTIN, Jonathan Luke. The departed militant: A portrait of joy, violence and political evil. **Security Dialogue**, [s. l.], v. 51, n. 6, p. 537–556, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0967010620901906>
- AZAMBUJA, Marcos Adegas de; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. Devir vírus. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 439–454, 2007.
- BACHELARD, Gaston A. **A poética do espaço**. São Paulo: wmfMartins Fontes, 1993.

BALIBAR, Étienne. Reinventing the Stranger: Walls all over the World, and How to Tear them Down. **Symploke**, [s. l.], v. 25, n. 1–2, p. 25, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5250/symploke.25.1-2.0025>

BALIBAR, Étienne. Strangers as Enemies : Further Reflections on the Aporias. **Globalization Working Papers**, [s. l.], n. May, p. 1–15, 2006.

BALIBAR, Étienne. **We, the people of Europe?** Princeton: Princeton University Press, 2004.

BALIBAR, Étienne. The Borders of Europe. In: COSMOPOLITICS: THINKING AND FEELING BEYOND THE NATION. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. p. 216–233.

BAŞTÜRK, Efe. Nomadic subjectivity and criticism of the conception of identity: a post-structural reading of Rosi Braidotti. **Analele Universității din București. Seria Științe Politice**, [s. l.], n. 1, p. 27–46, 2018. Disponível em: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=733401>

BAYERTZ, Kurt. Four uses of “solidarity”. In: BAYERTZ, Kurt (org.). **Solidarity**. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 3–28.

BEARDSWORTH, Richard. **Cosmopolitanism and International Relations Theory**. [S. l.]: Polity Press, 2011.

BENNETT, Jane. **influx & eflux**. 1ªed. Durham: Duke University Press, 2020.

BENNETT, Jane. **Vibrant matter: a political ecology of things**. Durham: Duke University Press, 2010.

BERLANT, Lauren. **Cruel optimism**. Durham: Duke University Press, 2011.

BERNASCONI, Robert. On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot. **Research in Phenomenology**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 3–21, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/156916493x00015>

BIGO, Didier. Border regimes, police cooperation and security in an enlarged European Union. In: ZIELONKA, Jan (org.). **Europe Unbound**. London: Routledge, 2002.

BIGO, Didier. Protection: security, territory and population. In: DOBSON, Andrew; HUYSMANS, Jef; PROKHOVNIK, Raia (org.). **The Politics of Protection**. 1ªed. London: Routledge, 2005.

BIGO, Didier. Sociology of transnational guilds. **Cultures et Conflits**, [s. l.], v. 109, n. 1, p. 9–38, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ips/olw022>

BIGO, Didier. The (in)securitization practices of the three universes of EU border control: Military/Navy - border guards/police - database analysts. **Security Dialogue**, [s. l.], v. 45, n. 3, p. 209–225, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0967010614530459>

BIGO, Didier; WALKER, R. B.J. Political sociology and the problem of the international. **Millennium: Journal of International Studies**, [s. l.], v. 35, n. 3, p. 725–739, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/03058298070350030401>

BILGIN, Pinar; GUILLAUME, Xavier. Introduction. In: BILGIN, Pinar; GUILLAUME, Xavier (org.). **Routledge Handbook of International Political Sociology**. London: Routledge, 2017. p. 1–14.

- BLANCHOT, Maurice. **A comunidade inconfensável**. Brasília: Lumme Editora, 2013.
- BORCH, Christian. Spatiality, Imitation, Immunization: Luhmann and Sloterdijk on the Social. *In*: LA COUR, Anders; PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas (org.). **Luhmann Observed - Radical Theoretical Encounters**. [S. l.]: Palgrave Macmillan UK, 2013. p. 150–168.
- BRAIDOTTI, Rosi. Nomadic Ethics. **Deleuze Studies**, [s. l.], v. 7, n. 3, p. 342–359, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0116>
- BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic subjects - embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory**. New York: Columbia University Press, 1994.
- BROWN, Wendy. Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies". **Critical Times**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 60–79, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.60>
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CALÓ, Susana. Becoming Minor, Space, Politics and Emancipation. **CRITICAL STUDIES NOTES: ART, BECOMING AND PARTICIPATION #13**, Porto, v. 22, p. 37–42, 2014.
- CAMPBELL, David. **Writting Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- CAMPBELL, David; SHAPIRO, Michael J. Introduction: From Ethical Theory to Ethical Relation. *In*: MORAL SPACES - RETHINKING ETHICS AND WORLD POLITICS. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1997.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. 9ªed. São Paulo: Editora Record, 2011.
- CAPALDI, Nicholas. What's Wrong with Solidarity? *In*: BAYERTZ, Kurt (org.). **Solidarity**. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 39–55.
- CARRER, Carlos Fernando. Deleuze e a crítica aos postulados da imagem dogmática do pensamento. [s. l.], p. 38–49, 2019.
- CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicologia e Sociedade**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 373–378, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822013000200014>
- CASTANEDA, Carlos. **A Separate Reality - Further Conversations with Don Juan**. New York: Simon and Schuster, 1991.
- CHEN, Yudan. Two Roads to a World Community: Comparing Stoic and Confucian Cosmopolitanism. **Chinese Political Science Review**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 322–335, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41111-016-0014-2>
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.
- COLEBROOK, Claire. **Gilles Deleuze**. London: Routledge, 2002a. ISSN 0011-1600. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203879320-41>

- COLEBROOK, Claire. Understanding Deleuze. **Understanding Deleuze**, [s. l.], 2002b. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781003118312>
- COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. 1ªed. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos - crise e insurreição**. 1ªed. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- CONSELHO NOTURNO. **Um habitar mais forte que a metrópole**. 1ªed. São Paulo: Glac edições, 2019.
- CORLETT, William. **Community Without Unity**. Durham: Duke University Press, 1989.
- CÔTÉ-BOUCHER, Karine. The diffuse border: Intelligence-sharing, control and confinement along Canada's smart border. **Surveillance and Society**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 142–165, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.24908/ss.v5i2.3432>
- CÔTÉ-BOUCHER, Karine; INFANTINO, Federica; SALTER, Mark B. Border security as practice: An agenda for research. **Security Dialogue**, [s. l.], v. 45, n. 3, p. 195–208, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0967010614533243>
- CRESSWELL, Tim. Friction. In: ADEY, Peter *et al.* (org.). **The Routledge Handbook of Mobilities**. London: Routledge, 2014.
- CULP, Andrew. **Dark Deleuze**. 1ªed. São Paulo: Glac edições, 2020.
- DADUSC, Deanna; MUDU, Pierpaolo. Care without Control: The Humanitarian Industrial Complex and the Criminalisation of Solidarity. **Geopolitics**, [s. l.], v. 00, n. 00, p. 1–26, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14650045.2020.1749839>
- DAVID, Antônio. Ad suum principium: o conceito de multidão em Espinosa. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [s. l.], v. 2, n. 33, p. 110–134, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i33p110-134>
- DE VRIES, Leonie Ansems *et al.* Collective discussion: Fracturing politics (or, how to avoid the tacit reproduction of modern/colonial ontologies in critical thought). **International Political Sociology**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 90–108, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ips/olw028>
- DE VRIES, Leonie Ansems; ROSENOW, Doerthe. Opposing the opposition? Binarity and complexity in political resistance. **Environment and Planning D: Society and Space**, [s. l.], v. 33, n. 6, p. 1118–1134, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263775815596347>
- DEAN, Jodi. Reflective Solidarity. **Constellations**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 114–140, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora paz&terra, 2020.
- DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. 1ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007
- DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. [s. l.], p. 173, 2003
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa, filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. São Paulo: Papirus, 1991.

- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs (vol 3)**. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs (vol 4)**. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs (vol 2)**. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DIJSTELBLOEM, Huub; WALTERS, William. Atmospheric Border Politics: The Morphology of Migration and Solidarity Practices in Europe. **Geopolitics**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 497–520, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1577826>
- DOTY, Roxanne Lynn. Fronteras compasivas and the ethics of unconditional hospitality. **Millennium: Journal of International Studies**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 53–74, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/03058298060350010701>
- DURÃO, Aylton Barbieri. Habermas: a possibilidade de solidariedade através da justiça. **Dissertatio**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 99–130, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão social do trabalho**. [S. l.: s. n.], 1999.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas: The origin and destiny of community**. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. **Bíos - Biopolitics and Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- FARAMELLI, Anthony. **Resistance, revolution and fascism: zapatismo and assemblage politics**. Londres, Nova Iorque, Oxford, Nova Deli e Sidney: Bloomsbury Academic, 2018.
- FEATHERSTONE, David. **Solidarity**. London: Zed Books, 2012.
- FEKETE, Liz. Migrants, borders and the criminalisation of solidarity in the EU. **Race and Class**, [s. l.], v. 59, n. 4, p. 65–83, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0306396818756793>
- FEKETE, Liz. Europe: Crimes of solidarity. **Race and Class**, [s. l.], v. 50, n. 4, p. 83–97, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0306396809103000>
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 7ªed. Rio de Janeiro: Editora paz&terra, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 2ªed. São Paulo: wmfMartins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 8ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 13ªed. Rio de Janeiro: Graal Edições, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- GLISSANT, Edouard. **Poetics of Relation**. [S. l.: s. n.], 1998. ISSN 00492426.v. 27 Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3685724>

- GOMES, Tiago de Fraga. **O Conceito de Pessoa em Max Scheler**. [S. l.: s. n.], 2016.
- GRAHAM, Stephen. When Infrastructures Fail. *In*: GRAHAM, Stephen (org.). **Disrupted Cities - when infrastructures fail**. New York: Routledge, 2010. p. 1–26.
- GROSZ, Elizabeth. **becoming undone - darwinian reflections on life, politics, and art**. Durham: Duke University Press, 2011.
- GUIMARAENS, Francisco de. Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Direito, Estado e Sociedade**, [s. l.], v. 9, n. 29, p. 152–173, 2006.
- GUZZINI, Stefano. Afterword: International political sociology, or the social ontology and power politics of process. *In*: BILGIN, Pinar; GUILLAUME, Xavier (org.). **Routledge Handbook of International Political Sociology**. London: [s. n.], 2017. p. 368–377.
- HABERMAS, Jürgen. Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6. *In*: WREN, Thomas E. (org.). **The moral domain: essays in the ongoing discussion between Philosophy and the Social Sciences**. Cambridge e Londres: MIT Press, 1990. p. 224–252.
- HADJIYANNI, Tasoulla. Interiors as global constructs - Framing culture and design discourses in a world of movement. *In*: MARINIC, Gregory (org.). **The Interior Architecture Theory Reader**. London: Routledge, 2018.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies**, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 455–472, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203427415-40>
- HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue**. [S. l.: s. n.], 2009. *E-book*.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **All Incomplete**. [S. l.]: Minor Compositions, 2021.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred; SHUKAITIS, Stevphen. Refusing Completion: A Conversation. **E-Flux**, [s. l.], v. 116, 2021. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/116/379446/refusing-completion-a-conversation/>
- HARTMANN, Nicolai. **Ethics**. [S. l.]: Unwin Brothers, 1932.
- HOOKS, Bell. SISTERHOOD: Political Solidarity Between Women. **Feminist Review**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 125–138, 1986.
- HUYSMANS, Jef; NOGUEIRA, Joao Pontes. Ten Years of IPS: Fracturing IR. **International Political Sociology**, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 299–319, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ips/olw025>
- JANICKA, Iwona. **Theorizing Contemporary Anarchism: Solidarity, Mimesis and Radical Social Change**. Londres, Nova Iorque, Oxford, Nova Deli e Sidney: Bloomsbury Academic, 2017.
- JANICKA, Iwona. Are These Bubbles Anarchist? Peter Sloterdijk's Spherology and the Question of Anrchism. **Anarchist Studies**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 62–84, 2016.

- KAULINGFREKS, Ruud; TEN BOS, René. Learning to fly: inspiration and togetherness. **Radbound University Repository**, [s. l.], 2001. Disponível em: <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/212801/212801.pdf>
- KIRKSEY, Eben. **Emergent ecologies**. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- KIRKSEY, Eben. Multispecies communities. *In*: THE MULTISPECIES SALON. Durham and London: Duke University Press, 2014. p. 145–153.
- KLAUSER, Francisco R. Spheres of security: Peter sloterdijk and the contemporary fortress city. **Environment and Planning D: Society and Space**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 326–340, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1068/d14608>
- KWEK, Dorothy H.B. Power and the Multitude: A Spinozist View. **Political Theory**, [s. l.], v. 43, n. 2, p. 155–184, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0090591714537080>
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. 2ªed. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: Uma introdução à teoria ator-rede**. Salvador: EDUFBA - EDUSC, 2012.
- LATOUR, Bruno. A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk). *In*: , 2008, Falmouth. **Networks of Design meeting**. Falmouth: [s. n.], 2008. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf>
- LAW, John. **After method: Mess in social science research**. [S. l.: s. n.], 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9780203481141>
- LAZZARATO, Maurizio. **Sings and machines - capitalism and the production of subjectivity**. Los Angeles: Semiotext(e), 2014.
- LEAL, Tatiane. O sentimento que nos faz irmãs: construções discursivas da sororidade em mídias sociais. **Revista ECO-Pós**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 139–164, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27601>
- LEE, Zun. Home is Where We Displace our Selves. *In*: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred (org.). **All Incomplete**. [S. l.]: Minor Compositions, 2021. p. 169–172.
- LINKLATER, Andrew. Transforming political community : a response to the critics. **Review of International Studies**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 165–175, 1999.
- LINKLATER, Andrew. The Problem of Community in International Relations. **Alternatives: Global, Local, Political**, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 135–153, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/030437549001500201>
- LISLE, Debbie. Learning how to see. *In*: BILGIN, Pinar; GUILLAUME, Xavier (org.). **Routledge Handbook of International Political Sociology**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017. p. 299–308.

LISLE, Debbie. Waiting for international political sociology: A field guide to living in-between. **International Political Sociology**, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 417–433, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ips/olw023>

LOH, Dylan M.H.; HEISKANEN, Jaakko. Liminal sovereignty practices: Rethinking the inside/outside dichotomy. **Cooperation and Conflict**, [s. l.], v. 55, n. 3, p. 284–304, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0010836720911391>

LOPES, Marcelo; REIS, Robson Ramos. Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, [s. l.], v. 5, n. 1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/ek.2016.19509>

LOREY, Isabell. Becoming Common: Precarization as Political Constituting. **E-Flux Journal**, [s. l.], v. 17, n. January, p. 1–10, 2010. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/17/67385/becoming-common-precarization-as-political-constituting/>

MANNING, Erin. **The minor gesture**. Durham: Duke University Press, 2016.

MARGALIT, Avishai. **On betrayal**. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

MARQUES, Guadalupe Macêdo. O conatus e a potência da multidão no Tratado Político de Spinoza. **Revista Eletrônica de Filosofia da UESB**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 18–32, 2016.

MASSUMI, Brian. **A user's guide to capitalism and schizophrenia - Deviations from Deleuze and Guattari**. Cambridge: MIT Press, 1992.

MASSUMI, Brian. **Parables for the virtual**. 1ªed. Durham: Duke University Press, 2002.

MAY, Todd. When is a Deleuzian becoming ? **Continental Philosophy Review**, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 139–153, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1023/A:1026036516963>

MCCARTHY, Christine. Toward a definition of interiority. **Space and Culture**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 112–125, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1206331205275020>

MENDIETA, Eduardo. A Letter on Uberhumanismus: Beyond Posthumanism and Transhumanism. In: ELDEN, Stuart (org.). **Sloterdijk now**. Cambridge: Polity Press, 2012. p. 58–76.

MENGUE, Philippe. **Faire l'idiote - la politique de Deleuze**. [S. l.]: Éditions Germina, 2013.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **Border as Method - or, the multiplication of labor**. Durham e Londres: Duke University Press, 2013.

MILLAR, Kathleen M. Toward a critical politics of precarity. **Sociology Compass**, [s. l.], v. 11, n. 6, p. 1–11, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/soc4.12483>

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. **Plural (São Paulo. Online)**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 105, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2010.74542>

MORIN, Marie Eve. Cohabiting in the globalised world: Peter Sloterdijk's global foams and Bruno Latour's cosmopolitics. **Environment and Planning D: Society and Space**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 58–72, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1068/d4908>

- NALLI, Marcos. *Communitas/immunitas: A releitura de roberto esposito da biopolítica*. **Revista de Filosofia: Aurora**, [s. l.], v. 25, n. 37, p. 79–105, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/revistadefilosofiaaurora.25.037.DS.04>
- NANCY, Jean-Luc. **Being Singular Plural**. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- NANCY, Jean-Luc. **The inoperative community**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**. 1ªed. São Paulo: Editora 34, 1993.
- NEILSON, Brett; ROSSITER, Ned. Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception. **Theory, Culture & Society**, [s. l.], v. 25, n. 8, p. 51–72, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276408097796>
- NKRUMAH, Kwame. **Africa Must Unite**. New York e Washington: Frederick A. Praeger Publishers, 1963.
- NUNES, Rodrigo. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. *In*: SANTIAGO, Homero; TELLES, Vera; TIBLE, Jean (org.). **Negri no Trópico 23° 26' 14"**. 1ªed. Rio de Janeiro e São Paulo: n-1 edições, 2017.
- NUSSBAUM, Martha C. Kant and Stoic Cosmopolitanism. **Journal of Political Philosophy**, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 1–25, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00021>
- ODYSSEOS, Louiza. Dangerous ontologies: The ethos of survival and ethical theorizing in International Relations. **Review of International Studies**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 403–418, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0260210502004035>
- OLESEN, Thomas. Globalising the Zapatistas: From Third World solidarity to global solidarity? **Third World Quarterly**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 255–267, 2004a. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0143659042000185435>
- OLESEN, Thomas. The transnational Zapatista solidarity network: An infrastructure analysis. **Global Networks**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 89–107, 2004b. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2004.00082.x>
- PAPADOPOULOS, Dimitris; STEPHENSON, Niamh; TSIANOS, Vassilis. **Escape routes: control and subversin in the 21st century**. London: Pluto Press, 2008.
- PAPATAXIARCHIS, Evthymios. Unwrapping solidarity? Society reborn in austerity. **Social Anthropology**, [s. l.], v. 24, n. 2, p. 205–210, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12309>
- PARKER, Noel; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. Lines in the sand? towards an agenda for critical border studies. **Geopolitics**, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 582–587, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14650040903081297>
- PEARSON, Keith Ansell. **Germinal life**. London: Routledge, 2003.

- PEARSON, Keith Ansell. Deleuze Outside/Outside Deleuze: On the Difference Engineer. *In*: PEARSON, Keith Ansell (org.). **Deleuze and Philosophy - The Difference Engineer**. London: Routledge, 2002. p. 1–22.
- PELBART, Peter Pál. A terra, a guerra, a insurreição. *In*: IMPÉRIO E ANONIMATO: MATERIAIS PRELIMINARES ÀS INSURREIÇÕES. 1ªed. São Paulo: Glac edições, 2019a. p. 100–121.
- PELBART, Peter Pál. **Ensaio do assombro**. 1ªed. São Paulo: n-1 edições, 2019b.
- PELBART, Peter Pál. **Vida capital**. 1ªed. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PENSKY, Max. **Ends of Solidarity**. New York: State University of New York Press, 2008.
- PESSANHA, Juliano Garcia. **Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar**. São Paulo: Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, 2017.
- PUAR, Jasbir K. " I would rather be a cyborg than a goddess " Becoming-Intersectional in Assemblage Theory. **philoSOPHIA**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 49–66, 2011.
- RADOMSKY, Guilherme F W. Roberto Esposito : comunidade , biopolítica e imunização. **Política & sociedade: revista de sociologia política**, [s. l.], v. 16, n. 35, p. 459–473, 2017.
- RASMUSSEN, Claire. **The Autonomous Animal: Self-Governance and Modern Subjectivity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- RAUNIG, Gerald. After community: condividuality. *In*: SIEGMUND, Gerald; HOLSCHER, Stefan (org.). **Dance, Politics & Co-Immunity: Thinking Resistances Current Perspectives on Politics and Communities in the Arts, Vol. 1**. 1ªed. Zurich: diaphanes, 2013. p. 271–279.
- REAGON, Bernice Johnson. Coalition politics: turning the century. *In*: SMITH, Barbara (org.). **Home girls - a black feminist ontology**. London: Rutgers University Press, 2000. p. 343–355.
- RESHAUR, Ken. Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt. **Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique**, [s. l.], v. 25, n. 4, p. 723–736, 1992.
- RORTY, Richard. **Contingency, Irony, and Solidarity**. New York: Cambridge University Press, 1989. ISSN 0022-362X. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/jphil199087125>
- ROSENGARTEN, Marsha; SAVRANSKY, Martin; WILKIE, Alex. The lure of possible futures: on speculative research. *In*: ROSENGARTEN, Marsha; SAVRANSKY, Martin; WILKIE, Alex (org.). **Speculative Research - The Lure of Possible Futures**. New York: Routledge, 2017. p. 1–17.
- SALTER, Mark B. Theory of the /: The suture and critical border studies. **Geopolitics**, [s. l.], v. 17, n. 4, p. 734–755, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14650045.2012.660580>
- SANDEL, Michael J. **Liberalism and the limits of justice**. 2ªed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SASSEN, Saskia. At the Systemic Edge: Expulsions. **European Review**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 89–104, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1062798715000472>

SASSEN, Saskia. **Expulsions**. Cambridge: THE BELKNAP PRESS OF HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2014.

SCHULER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad. **Signos Filosóficos**, [s. l.], v. XIII, n. 26, p. 43–62, 2011.

SCHOLZ, Sally J. **Political solidarity**. [S. l.: s. n.], 2008. ISSN 0009-4978. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/peacejustice200919232>

SECOR, Anna; LINZ, Jess. Becoming minor. **Environment and Planning D: Society and Space**, [s. l.], v. 35, n. 4, p. 568–573, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263775817710075>

SHAPIRO, Michael J. **Violent Cartographies - Mapping Cultures of War**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

SHELLER, Mimi; VUKOV, Tamara. Border work: Surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media. **Social Semiotics**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 225–241, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10350330.2013.777592>

SILVA, Denise Ferreira da. Foreword. In: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred (org.). **All Incomplete**. [S. l.]: Minor Compositions, 2021. p. 5–11.

SLOTTERDIJK, Peter. **Esferas I - Bolhas**. 2ªed. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2016.

SLOTTERDIJK, Peter. **Spheres II - Globes**. Los Angeles: Semiotext(e), 2014.

SLOTTERDIJK, Peter. **Esferas III - Espumas**. [S. l.]: Ediciones Siruela, 2006.

SPINOZA. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

STANDING, Guy. **O Precariado**. São Paulo: Autêntica Editora, 2014.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [s. l.], v. 69, p. 442–464, 2018.

STJERNØ, Steinar. **Solidarity in Europe**. [S. l.: s. n.], 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511490378>

SUTHERLAND, Thomas. Ontological co-belonging in Peter Sloterdijk's spherological philosophy of mediation. **Paragraph**, [s. l.], v. 40, n. 2, p. 133–152, 2017. Disponível em: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2017.0222>

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben. In: PAIVA, Raquel (org.). **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007. p. 31–62.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, Massachusetts e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TIQQUN. **Como fazer?** [S. l.: s. n.], [s. d.].

TÖNNIES, Ferdinand. **Community & Society**. New York: [s. n.], 1963.

TORMOS, F. Intersectional solidarity. **Politics, Groups, and Identities**, [s. l.], v. 5, n. 4, p. 707–720, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/21565503.2017.1385494>

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

TSING, Anna. **Friction: an ethnography of global connections**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. **Europe's Border Crisis - Biopolitical Security and Beyond**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. **Border politics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

VLACHOKYRIAKOS, Vasilis *et al.* HCI, solidarity movements and the solidarity economy. **Conference on Human Factors in Computing Systems - Proceedings**, [s. l.], v. 2017-May, p. 3126–3137, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1145/3025453.3025490>

WALKER, R. B.J. Only connect: international, political, sociology. In: BASARAN, Tugba; BIGO, Didier; GUITTET, Emmanuel-Pierre (org.). **International Political Sociology - Transversal Lines**. London: Routledge, 2016a.

WALKER, R. B.J. **Out of line**. New York: Routledge, 2016b.

WALKER, R. B.J. The hierarchicalization of political community. **Review of International Studies**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 151–156, 1999.

WALKER, R. B.J. **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WARK, McKenzie. **General intellects: twenty-one thinkers for the twenty-first century**. London: Verso, 2017.

WEBER, Martin. The concept of solidarity in the study of world politics: Towards a critical theoretic understanding. **Review of International Studies**, [s. l.], v. 33, n. 4, p. 693–713, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0260210507007735>

WIGLEY, Mark. **The architecture of deconstruction: Derrida's haunt**. Cambridge: MIT Press, 2003.

WILDE, Lawrence. **Global Solidarity**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

YAMAMOTO, Eduardo Yuji. A experiência comunitária e a morte do sujeito. **Revista Contracampo**, [s. l.], n. 24, p. 86–104, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/contracampo.v1i24.179>

ZANELLA, Diego. A origem do conceito de cosmopolitismo. **Hypnos**, [s. l.], v. 32, n. 1, p. 166–176, 2014.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. 1ªed. São Paulo: Editora 34, 2016.