

## AS FRAGILIDADES DAS RELAÇÕES SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS: DISPOSITIVOS, EXPERIÊNCIAS E PROFANAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DAS SUBJETIVIDADES

*The weaknesses of contemporary social relations: devices, profanity and experiences in construction of subjectivities*

Renan Fernandes<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo tem como propósito refletir acerca da maneira pela qual as relações sociais, sofreram o choque da dessubjetivação consciente e voluntária assumindo, pouco a pouco, o valor de troca na economia simbólica da relação com o outro.

**Palavras-chave:** Relações sociais contemporâneas. Dessubjetivação. Subjetividades.

### Abstract

This article aims to reflect on the way in which social relations, suffered the shock of knowingly and voluntarily assuming desubjectivation, little by little, the exchange value of the symbolic economy of the relationship with the other.

**Key words:** Contemporary social relations. Desubjectivation. Subjectivities.

*Quando foram apresentados, ele fez uma piada, esperando ser apreciado. Ela riu extremamente forte, esperando ser apreciada. Depois, cada um voltou para casa sozinho em seu carro, olhando direto para frente, com a mesma contração no rosto. O homem que apresentou os dois não gostava muito de nenhum deles, embora agisse como se gostasse, ansioso como estava para conservar boas relações a todo o momento. Nunca se sabe, afinal, não é mesmo, não é mesmo, não é mesmo.*

David Foster Wallace

### A incapacidade de se reconhecer no outro: dessubjetivação e reificação

O conto de David Foster Wallace (2005, p. 9) transformado em epígrafe deste artigo expõe uma devastadora constatação ao assumir que o homem contemporâneo, deslocado de si, apartado de seus processos de subjetivação e de construção identitária, perdeu a capacidade de se reconhecer no outro. Como consequência dessa fratura nas relações sociais, ele elege como o centro de seu ato e de sua potência o espanto e o desconforto imediatos, pois se

---

<sup>1</sup>Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia (PPHIS-UFU), professor da Universidade Presidente Antônio Carlos (UNIPAC-Uberlândia).

depara com a dificuldade de interação, de estabelecer os tênues fios que unem a sociedade em sua complexa práxis de produção cultural, afetiva, política e econômica. O residual desse processo crítico é, ao mesmo tempo, antropológico e filosófico: o homem contemporâneo caminha entre o estranhamento de si e o simulacro das produções simbólicas, agora desprovidas de significado no processo de experimentação do mundo — o traço mais típico da contemporaneidade. Wallace, arguto observador de seu tempo, parecia ter percebido essas transformações no decorrer do seu processo de consolidação. Não é mera coincidência o conto em questão receber o título de *“Uma história radicalmente condensada da vida pós-industrial”*, assinalando, ainda que de forma sutil e irônica, as conexões do mundo capitalizado e seus reflexos imediatos no comportamento e nas afeições do homem contemporâneo.

Há, assim como em diversos autores atuais<sup>2</sup>, o reconhecimento irrevogável de que a intensificação dos processos de produção de mercadorias e a incorporação dessa práxis econômica na vida cotidiana gerou um refinado processo de reificação das relações socioafetivas. Embora o assunto não seja em si inteiramente novo e investidas semelhantes fossem realizadas desde os séculos XVIII e XIX — assim como observado por Thompson (1998) em seu belíssimo ensaio sobre o episódio da venda de esposas — esboçaremos, especificamente, a maneira pela qual as relações sociais transformadas em coisas sofreram o choque da dessubjetivação consciente e voluntária, assumindo, pouco a pouco, o valor de troca na economia simbólica da relação com o outro.

É nesse aspecto que reside a genialidade do minúsculo conto de Wallace: o desinteresse e a incapacidade de se reconhecer na mercadoria oferecida gera o constrangimento e a simulação de um falso interesse. Como, por exemplo, o consumidor que, importunado insistentemente pelo vendedor, afirma, para se ver livre do incômodo causado, que o produto lhe agrada; entretanto, declara que só voltará à loja quando houver um maior tempo para apreciação, consciente de que jamais retornará.

Aproximando-nos do pensamento de Cornelius Castoriadis (2002, p. 145-161), parece apropriado encarar o fato de que uma das causas dessa dificuldade de relacionamento com o outro está ligada principalmente à crise dos processos de identificação<sup>4</sup> do homem contemporâneo. Embora seja necessária a desvinculação com as instituições tradicionalmente

---

<sup>2</sup> Nos referimos às relações entre o mundo do consumo e o das práticas sociais, elaboradas em recentes obras literárias como, por exemplo, nos contos de Lydia Davis (*“Televisão”*) ou em Chuck Palahniuk (*“Você está aqui”*), ambos atentos à devastação da ótica capitalista sobre a vida cotidiana. Sobre os autores, cf. (DAVIS, 2013; PALAHNIUK, 2011).

firmadas como núcleos geradores de subjetividades, identidades e sentimentos — família, trabalho, religião, escola, nação, dentre outros — é inegável o papel que lhes foi destinado enquanto o primeiro passo da construção de si no espelhamento outro. Não se trata, contudo, de uma *mimesis* do meio que é experimentado: é, antes de tudo a formação de si no processo reflexivo que passa, inevitavelmente, pelo contato com o outro. A fratura atual ocorre justamente quando há o deslocamento dos processos de subjetividade e identificação do campo social para o campo ideológico-econômico. Não há, em todo caso, a ruptura com os modelos tradicionais de formação individual, pois eles sequer existem com a força e intensidade das décadas anteriores<sup>3</sup>. O comentário de Castoriadis é salutar e elucidativo:

Não pode deixar de haver crise do processo de identificação, pois que não existe uma auto representação da sociedade como centro de sentido e de valor, uma sociedade como que inserida em uma história passada e uma história por vir, dotada ela mesmo de sentido, não por “por si mesma”, mas pela sociedade que constantemente a revive e a recria dessa forma. São estes os pilares de uma identificação final de um “Nós” fortemente investido; a este “Nós” desloca-se hoje quando cada indivíduo considera a sociedade como um simples “constrangimento” que lhe é imposto – ilusão monstruosa, mas de tal forma vivenciada, que se torna um fato material, tangível, o índice de um processo de dessocialização – , mas a esta mesma sociedade ele endereça, simultânea e contraditoriamente, pedidos ininterruptos de assistência; ilusão também da História como, na melhor das hipóteses, paisagem turística a ser visitada nas férias (Ibid., p. 156).

Os centros de referência passaram a ser outros, ligados à lógica esmagadora das afeições pautadas pelo modelo condensado do consumo rápido, dos bens não duráveis e do contato superficial com os objetos adquiridos. Destarte, o processo de subjetivação e construção de identidade do homem contemporâneo não se efetiva mais no contato com o corpo social, mas na ligação com a grande unidade capaz de aglutinar em si todos os valores a serem incorporados: a estrutura capitalista. Esse movimento anula o outro enquanto experiência, o reificando no amplo quadro de mercadorias de rápida digestão e fácil reposição. O efeito desse mecanismo é duplo, pois não há o profundo interesse por aquilo que pode ser substituído a qualquer momento e, além disso, consome-se aquilo que está em voga, descartando aquilo que já lhe parece velho ou destituído de sentido e uso.

---

<sup>3</sup>Como enfatiza Castoriadis: “Em suma, estamos falando desta forma porque, em nossa cultura, o processo de identificação, a criação de um ‘si’ individual-social passava por lugares que não existem mais, ou que estão em crise. [...] ou não emerge, nenhuma totalidade de significados que possa assumir esta crise de escoras particulares” (CASTORIADIS, 2002, p. 147).

Dois séculos antes, Marx já havia percebido o início dessa relação quando dedicou parte de seus estudos aos problemas relacionados ao estranhamento (*Entfremdung*<sup>4</sup>) no homem a partir da sua imersão nas práticas sociais pautadas pela lógica de produção. Sua constatação anunciava que o estranhamento de si e do outro era o reflexo do momento em que os processos objetivos de produção tornaram-se autônomos e sobrepostos aos mecanismos de subjetivação do homem. Desta forma, eliminava-se um sentido positivo capaz de articular a construção das identidades, subjetividades e afeições na experiência coletiva que é particular à vida em sociedade. O grande e único afeto, se assim pode ser dito, atenderia ao comando da “inquietação perpétua, da mudança constante, da sede do novo pelo novo e do mais pelo mais” (CASTORIADIS, 2002, p. 149).

### **Capitalismo, internet e as redes sociais: os dispositivos do mundo contemporâneo.**

Uma das possíveis chaves para a compreensão desse fenômeno se articula, como apontado por Giorgio Agamben, ao conceito de dispositivo, fundamental no pensamento de Michel Foucault e essencial para nossa análise. Embora tenhamos consciência da complexidade envolvida no tema, por hora, nos apoiaremos na definição dada por Agamben, certos de que isso não acarretará em prejuízos para nossa reflexão. Temos, pois, a seguinte afirmação sobre a noção de dispositivo:

---

<sup>4</sup> Assumiremos aqui a postura destacada por Jesus Raniere sobre as diferenças entre os conceitos de *alienação* e *estranhamento* na obra de Marx: “[...] Em primeiro lugar é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender-se por alienação um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com formas de apropriação do excedente de trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista. Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às suas últimas conseqüências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos. E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para a análise do sistema capitalista. *Entäusserung* significa remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro qualitativamente distinto. Significa, igualmente, despojamento, realização de uma ação de transferência, carregando consigo, portanto, o sentido da exteriorização (que, no texto ora traduzido, é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o movimento de transposição de um estágio a outro de esferas da existência), no momento da objetivação humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conjunto das exteriorizações — ou seja, o próprio conjunto de nossa sociabilidade — através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung-Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concentricidade entre duas categorias: invariavelmente as exteriorizações aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano [...]”. cf. (RANIERI, 2006, p. 15-16).

a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder. c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Expandindo os apontamentos de Agamben e situando-os em nossa temática, podemos tecer a seguinte afirmação: *os dispositivos são os meios pelos quais o homem exerce a construção de si nos processos de subjetivação e identificação social*. Contemporaneamente, o dispositivo capaz de exercer a força necessária de aglutinação, de coerção e formação social é a práxis capitalista, pois foi capaz de deslocar para si o que anteriormente era legado a outras esferas de dialéticas existentes entre o *eu* e o *outro*. Passamos, portanto, da dicotomia indivíduo/sociedade para o modelo indivíduo/capital e suas projeções no campo simbólico das afeições. Os prejuízos desse deslocamento são inúmeros. Particularmente, nos interessa abordar aqui o modo pelo qual esse dispositivo produz, paradoxalmente, o processo de dessubjetivação do homem nas suas relações sociais.

Para tal, um *locus* privilegiado dessa análise é um dos fenômenos mais interessantes dos últimos anos: as chamadas *redes sociais*, elas mesmas entendidas como novos e poderosos dispositivos contemporâneos. Com avanço das tecnologias de informação, ampliou-se consideravelmente a maneira pela qual o homem exerce a sua relação com o outro, elevando a um nível nunca antes visto a experiência da *globalização*. Se antes esse termo se referia quase exclusivamente aos ditames do mundo econômico, sua inserção nas relações sociais ocorreu de forma bastante acelerada pois, nos últimos vinte anos, o que se assistiu foi a integração do homem em um processo que eliminou as barreiras do tempo e do espaço através da *internet*. Os modernos e desejados *gadgets* permitiram às pessoas ficarem integradas o tempo todo, independentemente do local em que se esteja. Os tradutores online eliminaram a diferença da língua e as informações parecem deslocadas de seus locais de origem, posto que assumem agora a condição de mundiais e atemporais. Em meio a esse processo de integração, as *redes sociais* emergiram como o espaço de excelência onde as novas maneiras de se relacionar foram estabelecidas e se efetivaram de forma, no mínimo, curiosa. Em muitos casos, a impossibilidade do contato pessoal não parece se firmar como um empecilho para que as relações afetivas sejam realizadas: são cada vez mais frequentes os casos de “namoros virtuais”, nos quais as pessoas sequer se encontram pessoalmente, embora sigam à risca o metier de um casal tradicional. Até mesmo as relações sexuais — o inviolável e profano ápice do contato íntimo — foi virtualizado.

O ponto de intersecção entre o novo contato social e o *ethos* capitalista se dá na forma pela qual a aproximação se realiza, similar às estratégias e ofertas de mercadorias atuais, ou seja, através do marketing e da propaganda de si mesmo. É nesse momento que o *simulacro* da subjetividade e da identidade se efetiva, colocando fim a todo e qualquer processo de um conhecimento real sobre o outro. Somente as fotos com os melhores ângulos se tornam públicas, há uma avalanche de citações de livros nunca lidos, filmes nunca assistidos e bandas nunca escutadas são compartilhadas. A vida é, em geral, retratada como excepcional e desprovida de falhas. Não há qualquer garantia sobre o que é postado e se de fato o demonstrado é o real ou apenas a representação de um eu idealizado, moralmente e esteticamente adequado às normas e padrões vigentes do consumidor virtual de relações sociais. O termômetro da qualidade do produto é medido pela quantidade de *likes* e compartilhamentos que o usuário possui em sua *timeline*, atestando a adequação a um gosto tão virtual quanto aquilo que é apresentado ao público; caso desagrade, basta o consumidor retirar de sua rede de amigos o contato que não lhe é mais interessante e, em apenas um click, elimina-se uma “amizade”.

Essa característica tornou ilusória boa parte das relações sociais, promovendo o homem contemporâneo ao *status* de consumidor de falsas subjetividades que agradam tanto pelo conforto quanto por não ser necessária qualquer presença real/física para o estabelecimento de vínculos. Essa falsa aproximação foi a marca decisiva para a crise nos processos de subjetividade e construção identitária, pois os referenciais tradicionais não conseguiram ocupar esses novos espaços de sociabilidade e aquilo que é apresentado nem sempre corresponde à percepção do outro. Se por um lado eliminou-se as fronteiras físicas, o novo modelo não chega a se formalizar como suficientemente forte para gerar laços de reconhecimento de si naquilo que lhe é externo. O paradoxo é justamente o reconhecimento de que o dispositivo do capitalismo, permeado nas redes sociais, gera subjetividades que são, em si mesmas, processos de dessubjetivação, criando a sensação de homogeneidade (todos integrados em uma única rede) e *pertença a uma identidade global*:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação. [...] o que acontece agora é que os processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. [...] *As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos*

*processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real (Ibid., p. 47).*

Atualmente, pelo menos em duas situações essas fraturas e seus respectivos *simulacros* se mostram evidentes: no foro íntimo e no foro político. Em relação ao primeiro, são cada vez mais frequentes as notícias envolvendo casos de pessoas que tiveram fotos e vídeos íntimos divulgados na *internet*. As justificativas, na maioria dos casos, recaem sobre a sensação de segurança e o estreitamento de laços afetivos com o receptor das fotografias. Apaixonados e convictos de que o particular será preservado, homens e mulheres expõem seus corpos como prova de confiança e amor ao “parceiro/a”. Quando os laços se desfazem, a exposição pública do foro íntimo assume ares de vingança e o simulacro que antes inspirava segurança esvai-se, deixando no lugar o ressentimento e a culpa — dois aspectos singulares da construção de *si* em relação ao *outro*. No Brasil, pelo menos dois casos de adolescentes que se mataram por esse motivo foram registrados em 2013. Tragicamente, o relato dos suicídios também foi anunciado pelas redes sociais.

Em relação ao segundo aspecto, a onda de manifestações que marcaram o Brasil durante junho de 2013 expôs a falsa sensação de unidade e coesão de ideias políticas no país. Praticamente todos os veículos midiáticos, tanto os tradicionais quanto os mais recentes, trataram do assunto tornando as passeatas e suas consequências evidentes à toda população. Majoritariamente, as redes sociais foram, em especial, um grande canal de cobertura e divulgação das manifestações em tempo real. Milhares de pessoas expuseram ideias, discursaram sobre a urgência e a legitimidade das ações políticas, passeatas foram marcadas e, efetivamente, ocorreram em todo o país.

Contudo, o que se presenciou foi uma cisão entre o discurso virtual e a efetivação das ideias no campo prático, pois não houve o reconhecimento das mesmas paixões políticas entre os manifestantes, notoriamente marcados ou pelo interesse puro e simples da exposição de *si* ou por grupos particulares que teimosamente tentaram impor suas reivindicações aos demais integrantes dos protestos. Nem mesmo os esteios identitários tradicionais, sob o signos de “nação”, “povo”, “família”, ou os dispositivos acionados (“justiça”, “política”, “manifestação”) foram suficientes para estreitar as relações entre os manifestantes. Talvez por esse motivo, ao longo dos meses, o movimento perdeu a força e nenhuma mudança significativa ocorreu em relação às denúncias de corrupção expostas no período, embora o debate continuasse por muito tempo em acaloradas discussões nas redes sociais.

Pierre Ansart (2002, p. 55-80) analisou esses fenômenos políticos sob a ótica do “mal-estar ou fim dos amores políticos”. Segundo o autor, a dimensão afetiva da vida política

consiste em um campo essencial das construções de subjetividade do indivíduo face à sociedade. O fim dessas das paixões é, em última instância, a consequência da expansão capitalista e o incentivo do consumo em detrimento dos estreitamentos dos laços sócio afetivos. A consequência imediata foi a decepção dessas relações (econômicas, políticas, afetivas):

[...] a extensão do capitalismo dissolveu, sem substituí-los, os vínculos comunitários e as satisfações que proporcionavam, fez com que as obrigações e as divisões do trabalho fossem experimentadas não mais como trocas sociais mas como coerções ou, eventualmente, como agressões. Em relação à mobilização e a desmobilização das demandas afetivas, estas sociedades potencializam, mais do que qualquer outra, valores diferentes dos políticos e coletivos. Além do mais, no mesmo momento em que se intensificam as tecnologias de mobilização dos desejos, organizam-se simultaneamente as estratégias visando sua decepção. O campo de aplicação mais visível dessas estratégias da decepção é o do consumo dos bens materiais, mas as características encontram-se, em graus diversos, em outros domínios da vida social (Ibid., p. 57).

No mundo contemporâneo, as convicções antes existentes nas sociedades tradicionais foram anuladas pela coerção dos modelos sociais gestados pela dimensão econômica. Destituídos de sentido coletivo, os sujeitos cercaram-se pela ilusória ideia de autonomia e, além disso, adquiriram o senso prático da individualidade que ao mesmo tempo esvazia e impossibilita a construção prática e simbólica de relações afetivas, políticas e culturais. Pautadas pela lógica do comércio, as dimensões mais profundas de construção das subjetividades ficaram à mercê do embate entre consumo e satisfação individual. Nessa esteira, *o homem contemporâneo tornou-se simulacro de si, coisificado nas relações de troca com o outro. O que a atualidade tem demonstrado é a progressão de indivíduos destituídos de sentido social, alicerçados em convicções que lhes endereçam para a anulação de práticas materiais e simbólicas na construção de sua identidade frente ao mundo.*

O inevitável estranhamento no contato vívido e experimentado com o outro marca essa etapa social, à medida que impossibilita o estabelecimento de conexões e sentidos coletivos como imprescindíveis no processo de subjetivação. Os casos de exposição da vida íntima e a desmoralização dos movimentos de protesto no Brasil ressaltam uma pequena parcela desse processo, ainda mais abrangente e complexo. Se os *dispositivos* atuais (o capitalismo em estágio avançado, a *internet* e as redes sociais, por exemplo) aceleraram e reforçaram essas práticas, parece utópica uma saída que se articule à eliminação desses mecanismos. Outros caminhos devem, portanto, ser encontrados.



## Repensar a subjetividade: profanação e experiência.

Walter Benjamin, como apontado por Agamben (2007, p. 65-79) em um ensaio seminal, elaborou uma refinada reflexão sobre a coisificação do homem frente à ascensão das relações capitalistas. Sua analogia, carregada de simbolismos, não poderia ser mais eficiente quando encarou o *capitalismo como religião* (BENJAMIN, 2013). No seio dessas discussões, associar a ordem econômica ao poderoso dispositivo religioso expõe a dimensão e o impacto das relações econômicas na interação do homem contemporâneo. Se por um lado Benjamin evidenciava a imersão do homem no problemático jogo das relações com o sagrado transformado em mercado, por outro, não menos complexo, assinalava a incapacidade de realização e, como consequência, a inevitável culpa de si. Essa sacralização do capitalismo, com seu enorme poder de persuasão, misto de devoção e medo, marca a ambiguidade gerada no seio das relações sociais:

Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada separar. [...] E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duramente impossível. Esta esfera é a do consumo. Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estávamos vivendo como espetáculo [...] então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Transformado em valor de troca, reificado em fetiche, o homem contemporâneo se viu exposto no jogo do espetáculo/consumo de si mesmo. O distanciamento dos valores de uso de suas instâncias afetivas, culturais e políticas, o anulou frente às relações sociais, destituindo sua vida de um valor simbólico que lhe permita uma real constituição de sua identidade. A saída, apontada por Agamben, é tão religiosa quanto o local de sacramentação do capitalismo: *a profanação*.

Profanar, no sentido de restituir ao uso comum aquilo que foi apartado da esfera social e elevado à esfera do sagrado. Eliminar do entorno do capital as relações sociais e reintroduzi-las no homem como essenciais à formação de sua subjetividade, identidade e na construção de teias de relacionamentos afetivos, políticos e culturais que representem, de forma prática e simbólica, transformações coletivas. Isto significa, efetivamente, eliminar as relações de troca da *oikonomia* social e estipular os valores de usos reais, distanciando-as *do simulacro, do estranhamento de si e do outro* na sociedade espetacularizada. Situar o homem,

como descreveu Baudelaire (1995), no mundo real e suscetível às intempéries, tal qual o poeta que perde sua auréola no macadame:

— Mas o quê? Você por aqui, meu caro? Você em tão mau lugar! Você, o bebedor de quintessência! Você, o comedor de ambrósia! Francamente, é surpreendente.

— Meu caro, você bem conhece o meu pavor dos cavalos e das carruagens. Ainda há pouco, quando atravessava a toda pressa o bulevar, saltitando na lama, através desse caos movediço onde a morte surge a galope de todos os lados a um só tempo, a minha auréola, num movimento precipitado, escorregou-me da cabeça e caiu no lodo macadame. Não tive coragem de apanhá-la. Julguei menos desagradável perder as minhas insígnias do que ter os ossos rebentados. De resto, disse com meus botões, há males que vêm para bem. Agora posso passear incógnito, praticar ações vis, e entregar-me à crápula, como simples mortais. E aqui estou, igualzinho a você, como está vendo!

— Você deveria ao menos pôr um anúncio, ou comunicar a perda ao comissário.

— Ah! Não. Estou bem assim. Só você me reconheceu. Aliás, a dignidade me entedia. Depois, alegre-me pensar que talvez algum poeta encontre a auréola e com ela impudentemente se adorne. Fazer alguém feliz, que prazer! E sobretudo um feliz que me fará rir! Pense no X ou no Z! Hein! Como será engraçado!<sup>16</sup> (Ibid., p. 333).

Tal possibilidade talvez seja possível apenas no exercício da *experiência*<sup>5</sup>, na evidenciação das contradições essenciais para a formação de uma sociedade crítica e consciente de suas atribuições. É nela, pois, que o contato com o outro promove a construção das subjetividades, uma vez que anula a sensação de homogeneização e institui a diferença enquanto fundamental para o estabelecimento de indivíduos conscientes de seus papéis. Profanar o homem é trazê-lo para a esfera do relacionável, do reconhecível e do reflexivo, convidando-o, mesmo forçosamente, aos embates e às tensões que estimulam as paixões e estabelecem os sentimentos, as identidades e as subjetividades que são, sobretudo, atos políticos. Essa é, senão, a grande tarefa de nosso tempo.

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. Elogio à profanação. In: *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo? In: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Santa Catarina: Argos, 2009.

<sup>5</sup> Tomamos como referência as discussões feitas por Joan W. Scott sobre o conceito de experiência, no qual o termo aparece ligado à da visibilidade como transparência. Nesse sentido, acreditamos, como Scott, que a experiência social, em seu contraste com as diferenças observadas, dá a dimensão crítica da sociedade, convertendo-se em um ato que é, em si mesmo, político. Sobre o assunto, cf. (SCOTT, 1998, p. 297-323).

ANSART, P. Mal-estar ou fim dos amores políticos? In: *História & Perspectivas*. Uberlândia, (25 e 26): 55-80, Jul./Dez. 2001/Jan./Jul. 2002.

BAUDELAIRE. Pequenos Poemas em Prosa. In: *Charles Baudelaire: Poesia e Prosa*. São Paulo: Nova Aguilar, 1995.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

CASTORIADIS, C. A crise do processo de identificação. In: *As encruzilhadas do Labirinto*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, v. 4.

DAVIS, L. *Tipos de perturbação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

KEHL, M. R. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.

PALAHNIUK, C. *Mais estranho que a ficção*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

SCOTT, J. W. A invisibilidade da experiência. In: *Projeto História*. São Paulo, (16), fev. 1998.

WALLACE, D. F. Uma história radicalmente condensada da vida pós-industrial. In: *Breves entrevistas com homens hediondos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.