

Introdução

A abdicação

Donald J. Trump é presidente dos Estados Unidos. E sua vitória surpreendente finalmente exaltou os ânimos dos liberais e progressistas americanos. Agora tratam de mobilizar o que chamam de “resistência” a tudo que ele representa. Travam novas relações, organizam marchas, comparecem a reuniões municipais e congestionam as linhas telefônicas de seus representantes no Congresso. Já estão entusiasmados, falando em recuperar cadeiras na Câmara e no Senado nas eleições de meio de mandato e a presidência dentro de três anos. A procura por candidatos começou e sem dúvida já há funcionários que sonham com os escritórios que vão ocupar na Ala Oeste da Casa Branca.

Quem dera a política americana fosse tão simples: perder terreno, conquistar terreno. Nós, liberais america-

nos, já brincamos disso antes e ganhamos algumas vezes. Tivemos presidentes democratas em quatro dos dez mandatos que se seguiram à eleição de Ronald Reagan em 1980, e houve significativas vitórias políticas durante os governos de Bill Clinton e Barack Obama. Mas basta perfurar a superfície das eleições presidenciais, que parecem seguir seu próprio ritmo histórico, para que as coisas logo comecem a ficar obscuras.

Clinton e Obama foram eleitos e depois reeleitos com mensagens repletas de esperança e mudança. Mas sofreram bloqueios em quase cada curva do caminho por republicanos autoconfiantes no Congresso, por uma Suprema Corte de tendência direitista e um número cada vez maior de governos estaduais em mãos republicanas. As vitórias eleitorais desses presidentes nada fizeram para conter ou sequer desacelerar o aceno da opinião pública americana à direita. Na verdade, graças em grande parte ao descarado e influentíssimo complexo midiático de direita, quanto mais tempo ficavam no cargo, maior era o desprezo do público pelo liberalismo como doutrina política. E agora nos deparamos com sites populistas de extrema direita que misturam meias verdades, mentiras, teorias da conspiração e invencionices num caldo tóxico engolido com vontade pelos crédulos, pelos indignados e pelos perigosos. Os liberais se tornaram o “terceiro partido” ideológico dos Estados Unidos, na retaguarda dos que se autoproclamam independentes e conservadores, mesmo entre eleitores jovens e certos grupos minoritários. Sem nenhuma dúvida fomos completamente repudiados. A figura de Donald Trump em si não é, para falar a verdade, a maior

das nossas preocupações. E se não olharmos para além dele, haverá pouca esperança para nós.

O liberalismo americano no século XXI está em crise: uma crise de imaginação e ambição da nossa parte, uma crise de adesão e confiança da parte do grande público. A maioria dos americanos deixou muito claro que já não responde às mensagens que estivemos transmitindo nas últimas décadas. E, mesmo quando votam em nossos candidatos, são cada vez mais hostis à nossa maneira de falar e escrever (especialmente a respeito deles), de argumentar, de fazer campanha, de governar. A famosa observação de Abraham Lincoln é mais uma vez oportuna:

O sentimento público é tudo. Com ele, nada fracassa; contra ele, nada dá resultado. Quem molda o sentimento público vai mais fundo do que quem promulga leis ou profere decisões judiciais.

A direita americana entende intuitivamente essa lei básica de política democrática, razão pela qual de fato controlou a agenda política dos Estados Unidos por duas gerações. E por duas gerações os liberais têm se recusado a aceitá-la. Como Bartleby, o Escrivão, “preferem não fazê-lo”. A pergunta é: por quê? Por que aqueles que alegam falar em nome do grande *demos* americano se negam a despertar seus sentimentos e conquistar a sua confiança? Essa é a questão que eu gostaria de explorar.

Escrevo na condição de liberal americano frustrado. Minha frustração não está ligada aos eleitores de Trump, nem àqueles que explicitamente apoiaram a ascensão desse demagogo populista, àqueles que na imprensa azeitaram as engrenagens de sua campanha, ou aos medrosos washingtonianos que deixaram de resistir. Outros não de cuidar dessa gente. Minha frustração tem origem numa ideologia que, há décadas, impede que liberais desenvolvam uma visão ambiciosa dos Estados Unidos e seu futuro capaz de inspirar cidadãos de todas as classes sociais em todas as regiões do país. Uma visão que orientaria o Partido Democrata e o ajudaria a ganhar eleições e a ocupar nossas instituições políticas no longo prazo, para que possamos realizar as mudanças que desejamos e de que os Estados Unidos necessitam. Os liberais trazem muitas coisas para as disputas eleitorais: valores, compromisso, propostas políticas. O que não trazem é uma imagem de como nossa vida comum poderia ser, o que a direita americana tem fornecido desde a eleição de Ronald Reagan. E é essa imagem — não o dinheiro, a propaganda enganosa, o alarmismo ou o racismo — que tem sido a fonte primordial de sua força. Os liberais abdicaram da disputa pelo imaginário americano.

O progressista de hoje e o do amanhã é a história dessa abdicção. Sua tese pode ser resumida em poucas palavras. Minha ideia é que a história da política americana no último

século pode com proveito ser dividida em duas “dispensações”, para invocar um termo da teologia cristã. A primeira, a Dispensação Roosevelt, estendeu-se da era do New Deal à era do movimento dos direitos civis e à Grande Sociedade nos anos 1960, até se exaurir nos anos 1970. A segunda, a Dispensação Reagan, teve início em 1980 e está sendo agora concluída por um populista oportunista e inescrupuloso. Cada dispensação trouxe consigo uma imagem inspiradora do destino dos Estados Unidos e um catecismo próprio de doutrinas que estabeleceu os termos do debate político. A Dispensação Roosevelt apresentava uma América onde cidadãos se envolviam num empreendimento político para se protegerem mutuamente de riscos, de dificuldades e de ataques a direitos fundamentais. Suas palavras de ordem eram solidariedade, oportunidade e dever público. A Dispensação Reagan apresentava uma América mais individualista, onde famílias e pequenas comunidades e empresas prosperariam quando estivessem livres dos grilhões do Estado. Suas palavras de ordem eram autoconfiança e governo mínimo. A primeira dispensação era política; a segunda, antipolítica.

A grande abdicação liberal começou na era Reagan. Com o fim da Dispensação Roosevelt e o surgimento de uma direita unificada e ambiciosa, os liberais americanos se viram diante de um sério desafio: desenvolver uma nova visão política do destino do país, adaptada às novas realidades da sociedade americana e aprendendo com os fracassos de velhas atitudes. Isso os liberais não souberam fazer.

Envolveram-se na política identitária, perdendo o sentido do que compartilhamos como cidadãos e do que nos une como nação. Uma imagem do liberalismo de Roosevelt e dos sindicatos que o apoiavam era a de um aperto de mãos. Uma imagem recorrente do liberalismo identitário é a de um prisma que reflete um único raio de luz, produzindo um arco-íris. Isso diz tudo.

A política identitária certamente não representa nada de novo na direita americana. O mais impressionante durante a Dispensação Reagan foi o desenvolvimento da sua versão de esquerda, que acabou se tornando a doutrina seguida por duas gerações de políticos, professores, jornalistas, militantes liberais e filiados ao Partido Democrata. Não foi um acidente histórico. Pois o fascínio (e em seguida a obsessão) pela identidade não desafiava o princípio fundamental do reaganismo, o individualismo; ele o reforçava. A política identitária da esquerda se tratava, a princípio, de grandes grupos de pessoas — afro-americanos, mulheres — que buscavam reparar grandes erros históricos se mobilizando e se valendo de nossas instituições políticas para assegurar seus direitos. Mas nos anos 1980 essa política cederá lugar a uma pseudopolítica de autoestima e de autodefinição cada vez mais estreita e excludente, hoje cultivada nas faculdades e universidades. Seu principal resultado foi fazer os jovens se voltarem para a própria interioridade em vez de se abrirem para o mundo exterior. Isso os deixou despreparados para pensar no bem comum e no que deve ser feito, na prática, para assegurá-lo — especialmente a difícil e nada glamorosa tarefa de persuadir pessoas muito diferentes de si a partici-

parem de um esforço comum. Todo progresso da consciência *identitária* liberal tem sido marcado por um retrocesso da consciência *política* liberal, sem a qual nenhuma visão do futuro americano pode ser imaginada.

Por isso não é de surpreender que hoje o termo *liberalismo* deixe tantos americanos indiferentes, quando não hostis. Ele é visto, com alguma justiça, como uma doutrina professada basicamente pelas elites urbanas instruídas, sem contato com o resto do país, que veem os problemas atuais sobretudo através das lentes da identidade, e cujos esforços se resumem em zelar e alimentar movimentos hipersensíveis que dissipam em vez de concentrar as energias do que resta da esquerda. Ao contrário do que dirão os legistas de centro das eleições de 2016, o motivo de os democratas estarem perdendo terreno não é terem perdido demais para a esquerda. Nem, como os progressistas já afirmam, terem se inclinado demais para a direita, especialmente em questões econômicas. Estão perdendo porque se retiraram para as cavernas que construíram para si próprios na encosta do que um dia foi uma grande montanha.

Não há prova mais clara dessa retirada do que o site do Partido Democrata. No momento em que escrevo, a página do Partido Republicano exhibe com destaque um documento intitulado “Princípios para a renovação americana”, uma declaração de posições sobre distintas e abrangentes questões políticas. A lista começa com a Constituição (“Nossa Constituição deve ser preservada, apreciada e respeitada”)

e termina com imigração (“Precisamos de um sistema de imigração que proteja nossas fronteiras, resguarde a lei e impulsione nossa economia”). Não há documentos como esse no site do Partido Democrata. Em vez disso, quando descemos até o fim da página, encontramos uma lista de links intitulada “Povo”. E cada link leva a uma página concebida para atrair um grupo e uma identidade distintos: mulheres, hispânicos, “americanos étnicos”, a comunidade LGBT, indígenas, afro-americanos, asiático-americanos, ilhéus do Pacífico... Há dezessete grupos e dezessete mensagens distintas. Você pode até pensar que foi parar por engano na página do governo libanês — e não na de um partido com uma visão do futuro dos Estados Unidos.

Mas provavelmente a acusação mais danosa que se pode fazer contra o liberalismo identitário é que ele deixa os grupos que alega proteger mais vulneráveis do que de hábito. Há um bom motivo para os liberais darem atenção especial às minorias, uma vez que é mais fácil desprovê-las de direitos civis. Mas, numa democracia, a única maneira de defendê-las a sério — e não fazer apenas gestos vazios de reconhecimento e “celebração” — é ganhar eleições e exercer o poder no longo prazo, em todos os níveis de governo. E o único jeito de conseguir isso é ter uma mensagem com apelo para o maior número possível de pessoas e assim uni-las. O liberalismo identitário faz exatamente o oposto.

Essa orientação equivocada tem consequências no mundo real. Uma coisa é garantir, em nível nacional, o direito

constitucional ao aborto. Outra, bem diferente, é garantir que barreiras espúrias para praticar um aborto não sejam construídas em níveis estadual e local. O mesmo vale para direitos eleitorais e outras questões. Se, por exemplo, quisermos proteger motoristas negros de abusos policiais ou casais gays de assédio na rua, precisamos de promotores de justiça dispostos a denunciar tais casos e juízes estaduais dispostos a aplicar a lei. E o único jeito de garantir isso é eleger governadores e legisladores estaduais liberais-democratas que façam as nomeações.

Mas nem sequer estamos na disputa. Os republicanos convenceram a maior parte do público de que eles são o partido da plebe de trabalhadores braçais e os democratas são o partido das executivas alienadas e bem de vida. O resultado é que hoje algumas regiões do país são dominadas tão completamente pela direita radical republicana que ali certas leis federais e até proteções constitucionais são, do ponto de vista prático, letra morta. Se os liberais identitários pensassem politicamente, e não pseudopoliticamente, estariam concentrados em reverter esse quadro em nível local, e não em organizar mais uma marcha em Washington ou redigir mais uma petição. O paradoxo do liberalismo identitário é que ele paralisa a capacidade de pensar e agir da maneira adequada para conseguir o que se diz querer. Vive hipnotizado por simbolismos: conquistar uma diversidade superficial nas organizações, recontar a história de modo a deslocar o foco para grupos marginais e não raro minúsculos, inventar eufemismos inócuos para descrever realidades sociais, proteger

os olhos e os ouvidos de adolescentes acostumados a filmes de terror contra qualquer encontro perturbador com pontos de vista alternativos. O liberalismo identitário deixou de ser um projeto político e se metamorfoseou num projeto de evangelização. A diferença é a seguinte: evangelizar é dizer verdades ao poder. Fazer política é conquistar o poder para defender a verdade.

Não pode haver política liberal sem uma consciência de *coletividade* — do que nós somos como cidadãos e do que cada um de nós deve ao outro. Se os liberais esperam algum dia recapturar o imaginário dos Estados Unidos e se tornar uma força dominante em todo o país, não bastará que sejam melhores do que os republicanos em inflar o ego do mítico trabalhador braçal. Eles deverão oferecer uma visão do nosso destino baseada numa coisa que todos os americanos, de qualquer condição, de fato compartilhem. E essa coisa é a cidadania. Precisamos reaprender a falar aos cidadãos *como cidadãos* e a formular nossos apelos — mesmo quando destinados a beneficiar grupos específicos — com princípios que qualquer um possa proclamar. Nosso liberalismo deve se tornar um liberalismo cívico.*

* Um sinal do quanto nosso discurso político está poluído é que qualquer menção ao termo *cidadão* leva as pessoas a pensar na demagogia hipócrita e racista que nos dias atuais se traveste em “debate” sobre imigração e refugiados. Não discutirei esses assuntos aqui, e o que tenho a dizer sobre cidadania nada tem a ver com quem deveria receber a cidadania ou com o tratamento que deve ser dispensado aos não cidadãos.

Isso não significa uma retomada do New Deal. Os liberais do amanhã jamais serão como os liberais de outrora: muita coisa mudou. Mas significa que o feitiço da política identitária, que manteve em suas garras duas gerações, precisa ser quebrado para podermos nos concentrar naquilo que compartilhamos como cidadãos. Espero convencer meus colegas liberais de que seu jeito atual de olhar o país, de falar com ele, de ensinar os jovens e de se envolver no fazer político tem sido equivocado e contraproducente. Sua abdicação precisa acabar e uma nova atitude precisa ser adotada.

A verdade amarga mas alentadora é que em meio século nunca houve oportunidade melhor para os liberais começarem a recuperar o país. Os republicanos estão confusos e intelectualmente falidos desde a eleição de Trump. A maioria dos americanos agora reconhece que a “cidade brilhante no alto da colina” de Reagan transformou-se em vilarejos desindustrializados com lojas sucateadas e fábricas abandonadas tomadas pelo mato, em cidades cuja água é insalubre e as armas estão por toda parte, onde famílias de todo o país vivem de bicos que pagam o salário-mínimo e não oferecem plano de saúde. Trata-se de uma América na qual eleitores democratas, independentes e até republicanos se sentem abandonados pelo país. Eles querem que a América volte a ser a América de antes.

Mas não existe *antes* em política, só o depois. E não há razão para que o futuro americano não seja liberal. Nossa mensagem pode e deve ser simples: somos uma repúbli-

ca, não um acampamento. Cidadãos não são cadáveres de animais atropelados. Não são danos colaterais. Não são a cauda da distribuição. Um cidadão, só em virtude de ser cidadão, é um de nós. No passado, permanecemos unidos para defender o país contra adversários estrangeiros. Agora, precisamos permanecer unidos internamente para ter certeza de que nenhum de nós corra o risco de ser deixado para trás. Somos todos americanos e devemos isso uns aos outros. É isso que liberalismo significa.

O liberalismo americano tem uma reputação, como diz o ditado, de jamais perder uma oportunidade de perder uma oportunidade. Que desta vez essa profecia não se cumpra. A eleição de Donald Trump liberou reservas de energia represadas cuja descoberta pareceu surpreender até os próprios liberais e progressistas. Uma onda popular da esquerda se levantou para resistir a uma onda populista da direita, o que nos traz algum ânimo. Mas “resistência” não será suficiente. Como estratégia de curto prazo, devemos dirigir cada partícula dessa energia para a política eleitoral, a fim de podermos de fato promover a mudança que alegamos buscar. E nossa ambição de longo prazo deve ser desenvolver uma visão da América que surja autenticamente de nossos valores liberais e, contudo, fale a cada cidadão, na qualidade de cidadão. Isso exigirá uma reorientação do nosso jeito de pensar e agir, mas acima de tudo significará deixar para trás a era da identidade. É hora — já passou da hora — de cair na real.

1. Antipolítica

Vejo uma multidão imensa de homens semelhantes e iguais, que giram incessantemente em torno de si mesmos, em busca de prazerezinhas vulgares para encher a alma. Vivendo separadamente, cada um é como um estrangeiro em relação ao destino dos outros. Os filhos e amigos resumem para ele toda a raça humana. Quanto aos outros cidadãos, está perto deles, toca-os mas não os sente. Existe apenas em si e para si mesmo, sozinho. E, embora talvez ainda tenha uma família, já não tem um país.

Alexis de Tocqueville

Meu cidadão ideal é o sujeito que trabalha por conta própria, estuda em casa, separa dinheiro para a própria aposentadoria e tem licença para andar armado. Pois essa pessoa não precisa do maldito governo para nada.

Grover Norquist

e de ameaçar tudo aquilo pelo que os liberais sempre trabalharam, ela também expôs a vacuidade do conservadorismo antipolítico. É difícil imaginá-lo voltando numa forma sequer remotamente parecida com a reaganista original. Mas isso não é motivo para presunção. É fácil imaginar que, enquanto os liberais não conseguirem recapturar o imaginário do país, uma nova classe de demagogos populistas que faça um uso seletivo do catecismo de Reagan e mesmo radicalize alguns dos seus dogmas seja capaz de agitar e explorar a indignação pública. É o que já estão fazendo.

As tribos germânicas, ao ocuparem a Roma antiga definitivamente no século v d.C., começaram a praticar o que os historiadores chamam de espoliação. Incultos no que dizia respeito aos princípios da arquitetura e ao ofício da escultura, os novos romanos passaram a arrancar colunas, pilastras e arquitrações dos velhos templos e edifícios públicos para incorporá-las sem muito critério em toscos edifícios de sua própria fabricação, a fim de dar às estruturas o que julgavam ser um ar imperial. Os resultados podiam ser bastante cômicos. Mas alguns ainda estão de pé.

2. Pseudopolítica

Esse foco em nossa própria opressão está expresso no conceito de política identitária. Achamos que a política mais profunda, e potencialmente mais radical, vem diretamente da nossa identidade, em oposição a trabalhar para pôr fim à opressão de outrem.

“Declaração do Coletivo Combahee River”, 1977

FORMAS DE IDENTIDADE

Eis, portanto, uma breve história da Dispensação Reagan. Ou metade dela. A outra metade trata de como os liberais americanos responderam à nova era na qual se encontraram. Não é uma história feliz.

Era de esperar que, diante de uma nova imagem antipolítica do país, os liberais revidassem com uma visão imaginativa, otimista, do que nós, como americanos, compar-

tilhamos, e do que juntos poderíamos conseguir. Em vez disso, eles se perderam no matagal da política identitária e desenvolveram uma retórica da diferença — ressentida, desagregadora — para competir com ela. Era de esperar que, diante da firme aquisição de poder institucional pelos americanos, eles investissem suas energias ajudando o Partido Democrata a ganhar eleições em todos os níveis de governo e em cada região do país, tentando se comunicar especialmente com os americanos da classe operária que costumavam votar nele. Em vez disso, ficaram encantados com movimentos sociais que operavam fora dessas instituições e cultivaram um desdém pelo *demos* que vivia entre a Costa Oeste e a Costa Leste. Era de esperar que, diante do dogma de individualismo econômico radical que o reaganismo tornou aceitável, os liberais usassem suas posições dentro das nossas instituições educacionais para ensinar aos jovens que eles compartilham um destino com seus compatriotas e têm obrigações para com eles. Em vez disso, treinaram os alunos para serem exploradores de caverna da própria identidade, tirando-lhes qualquer curiosidade pelo mundo que há fora de sua cabeça. Era de esperar muita coisa razoável. Mas quem assim esperasse estava errado.

Há um mistério no fundo de cada ato de suicídio. Mas é possível contar uma história explicando todas as circunstâncias, os acontecimentos e as escolhas que prepararam o palco para o grande desfecho. A história de como uma política liberal de solidariedade bem-sucedida se transformou numa pseudopolítica identitária fracassada não é uma história simples. Envolve profundas mudanças ocorridas na

sociedade americana depois da Segunda Guerra Mundial, a onda de romantismo político desencadeada pela oposição à Guerra do Vietnã nos anos 1960, a retirada da Nova Esquerda para as universidades americanas e muito mais.

Minha versão da história dá ênfase especial às universidades, e por uma razão. Até os anos 1960, militantes da política liberal e progressista eram recrutados basicamente na classe operária ou nas comunidades agrícolas e formados em clubes políticos locais ou em chão de fábrica. Esse mundo deixou de existir. Os militantes e líderes de hoje são formados quase exclusivamente em nossas faculdades e universidades, tal como se formam os membros das profissões predominantemente liberais — direito, jornalismo e magistério. A educação política liberal agora ocorre, quando ocorre, em campi em grande parte desligados social e geograficamente do resto do país — e em particular do tipo de gente que um dia já foi o alicerce do Partido Democrata. É pouco provável que isso mude. O que significa que as perspectivas do liberalismo vão depender, em boa parte, do que acontece em nossas instituições de ensino superior.

Mas o que exatamente queremos dizer com identidade? Hoje é lugar-comum dizer que a identidade sempre desempenhou um papel na política americana. Se com isso as pessoas se referem a racismo, xenofobia, misoginia e homofobia, estão corretas. Mas, curiosamente, o termo *identidade* — na acepção contemporânea de uma coisa íntima, um homúnculo que precisa de cuidados — só entrou no

discurso político americano no fim dos anos 1960. É mais exato dizer que o problema fundamental dos Estados Unidos foi o problema da identificação política, começando nos tempos coloniais.

Os peregrinos e outros dissidentes religiosos que fugiram da Inglaterra para nossas praias não falavam em termos de identidade pessoal; naquela época, as pessoas tinham alma. O que procuravam na América, no entanto, era um lugar onde pudessem se identificar totalmente com o país ao mesmo tempo que continuavam plenamente identificados com a Igreja que tinham escolhido, fosse ela qual fosse. O consenso na Europa, sobretudo depois das guerras religiosas, era que essa dupla identificação era uma impossibilidade psicológica, dada a relação ambígua do cristianismo com a vida política. Mas acabou não sendo impossível na América, porque os princípios sobre os quais o país foi fundado davam aos cristãos motivos para se identificarem com o Estado *porque* ele lhes garantia o direito de se identificarem com suas Igrejas. Esse era o truque. E dessa maneira, em certo sentido, para se tornar americano você só precisava se identificar com uma coisa: o sistema americano de liberdade religiosa. Os laços de cidadania tinham precedência lógica porque sem eles os laços cristãos não poderiam ser protegidos.

Uma dinâmica semelhante, de dupla identificação, tem funcionado na história da imigração nos Estados Unidos. O país foi fundado sobre o pressuposto implícito da predominância cultural anglo-protestante, ameaçada pelas crescentes ondas de imigração iniciadas no século XIX. E assim

como na Antiguidade houvera disputas acerca da possibilidade de um cristão ser um bom romano, agora surgia um debate sobre a lealdade dos chamados “americanos hifenizados” e seu compromisso de agir como cidadãos leais — e não, digamos, como agentes do papa ou do kaiser. Os xenófobos, num clássico caso de projeção, diziam que as lealdades étnicas sempre desbancariam as lealdades democráticas, e que por isso a imigração teria que ser limitada ou mesmo eliminada. Outros afirmavam que os recém-chegados só poderiam se tornar cidadãos se suas famílias assimilassem inteiramente os modos culturais anglo-protestantes. Ainda outros, como Theodore Roosevelt, achavam que um “novo tipo americano” precisaria ser forjado no caldeirão étnico, dentro do qual até os anglo-protestantes teriam que mergulhar. Em meados do século XX, um pouco de assimilação e um pouco de fusão tinham ocorrido. Mas também já estava claro para quase todo mundo que nem uma nem a outra teria êxito completo — e que isso, afinal, era uma coisa boa. Novos imigrantes se identificavam fortemente com o país e tinham orgulho de se tornar cidadãos *porque* o país não lhes exigia total assimilação cultural. Um conceito mais amplo de cidadania absorvia os laços étnicos em vez de excluí-los.

A experiência dos afro-americanos é um caso à parte. A identidade racial do “negro” foi inventada e imposta aos escravos por seus escravizadores, e depois usada como critério para excluir seus descendentes da cidadania política e da plena integração à sociedade civil. Uma criança negra

nascia com a marca inequívoca de Caim. No entanto, essa imposição de uma “identidade” capciosa aos negros provocou uma forte identificação dentro da própria comunidade afro-americana, com base numa história comum de sofrimento e humilhação — e de resistência, poder de recuperação e êxito. Isso cria um profundo sentido emocional. Tanto assim que é difícil imaginar como poderiam as vítimas do crime racial algum dia se identificar como cidadãos do país que o cometeu e o justificou durante séculos. Os Estados Unidos ofereceram proteção a grupos religiosos e étnicos brancos; eles escravizaram os africanos.

É mais fácil entender por que ocorre um surgimento periódico de pensadores negros que advogam a separação, a volta para a África, a ida para a cosmopolita Europa, a participação na luta de povos colonizados no mundo inteiro ou a derrubada do sistema americano. E por que existe também uma literatura de escritores que depois de explorar essas alternativas acabam descobrindo que afinal de contas são americanos. Como, porém, identificar-se com o país emocionalmente, a ponto de se sacrificar por ele? De que maneira se poderia realizar essa identificação quando você já fez sacrifícios, como ocorreu com os veteranos negros que voltaram para os Estados Unidos das leis Jim Crow depois da Segunda Guerra Mundial? O movimento de direitos civis ofereceu uma maneira construtiva de servir tanto à comunidade afro-americana como ao país, em sua totalidade: obrigar os Estados Unidos a serem fiéis aos seus princípios. Não apenas assegurar direitos formais, mas garantir dignidade igual dentro da sociedade. Os líderes do

movimento de direitos civis preferiram levar o conceito de cidadania universal e igualitária mais a sério do que os brancos americanos jamais o fizeram. Não para idealizar ou negar diferenças visíveis a olho nu — mas para torná-las politicamente impotentes.

Como sabemos, o movimento de direitos civis forneceu o molde para movimentos subsequentes visando garantir direitos para mulheres, homossexuais e outros grupos. Os paralelos dificilmente eram exatos, para dizer o mínimo, e ainda persistem ressentimentos entre os afro-americanos contra brancos que parecem decididos a arrastá-los para uma Olimpíada de vitimização. Existe, porém, outra diferença, mais profunda, entre esse movimento mais antigo e os mais novos. Em certo sentido, o movimento de direitos civis tinha mais em comum com as lutas de grupos religiosos e de minorias étnicas do passado, que diziam respeito a ver garantida sua igualdade e sua dignidade de cidadão. Isso também era verdade com relação à primeira e à segunda ondas feministas e ao movimento inicial de direitos dos gays. Mas durante os anos 1970 e 1980 houve uma mudança. A atenção passou a se concentrar menos na relação entre nossa identificação com os Estados Unidos como cidadãos democratas e mais na nossa identificação com diferentes grupos sociais dentro do país. A cidadania desapareceu do mapa. E as pessoas se puseram a falar em identidade pessoal nos termos do homúnculo interno, dessa pequena coisa composta de partes matizadas por raça, sexo e gênero.

O desafio lançado por John F. Kennedy, “Que posso fazer pelo meu país?” — que tinha inspirado as gerações dos anos 1960 —, tornou-se ininteligível. A única pergunta com significado ganhou uma dimensão profundamente pessoal: o que o meu país me deve em virtude da minha identidade?

DO “NÓS” PARA O “EU”

Um dos slogans românticos mais memoráveis dos anos 1980 era: “O pessoal é político”. Expressava um sentimento que surge daquilo que os românticos sempre viram como a necessidade urgente de reconciliar o eu com o mundo — e que os antirromânticos veem como uma incapacidade adolescente de conviver com a diferença. Os Estados Unidos sempre foram terreno fértil para os românticos, apesar de, em seus dois primeiros séculos de existência, terem manifestado a tendência a girar em torno da poesia ou do evangelismo, fossem cristãos ou ateus do tipo emersoniano. O romantismo político, que agitara a política europeia desde a Revolução Francesa, era mais difícil de encontrar. (O que explica, sem dúvida, o fato de termos adquirido na Europa a reputação totalmente injustificada de povo pragmático.) A súbita efusão desse romantismo no começo dos anos 1960 foi inaudita.

E, estranhamente, esse romantismo teve suas raízes na mesma época e no mesmo lugar onde o reaganismo teve as

suas: os novos e abastados subúrbios dos anos 1950. Convivemos com duas imagens idealizadas daquele mundo. Em uma delas, preferida pela direita, empregos com bons salários e tecnologia moderna deram aos americanos uma prosperidade e um bem-estar sem precedentes; homens saíam de casa para ir trabalhar, as mulheres se ocupavam de pequenas tarefas domésticas, e as crianças, com chapéu de caubói, brincavam de matar umas às outras. Todo mundo se divertia. A outra imagem, preferida pela esquerda, é a de um pesadelo refrigerado, no qual os homens saíam para ir trabalhar (e bebiam demais), as mulheres se ocupavam de pequenas tarefas domésticas (e exageravam nas pílulas), e as crianças, com chapéu de caubói, brincavam de matar umas às outras (transferindo o ódio aos pais para os colegas de brincadeiras). São mitos politicamente eficazes, e nada mais.

Mas a imagem mais sombria de fato capta uma verdade importante sobre a época que a outra ignora, uma verdade psicológica. Basta examinarmos os livros que os americanos liam e os filmes a que assistiam naquela época para ver o quanto os deixava ansiosos o tipo de vida que construíam para si mesmos na fronteira suburbana. Um vocabulário inteiramente novo foi desenvolvido para expressar essa ansiedade. As pessoas liam sobre estarem submersas numa *sociedade de massa*, ou viverem apenas para suas *empresas*, membros sem rosto de uma *multidão solitária* condenada a participar da *corrida pela sobrevivência*. Psicólogos realizavam estudos sobre *jovens alienados*, com receio de que estivessem se tornando *delinquentes juvenis* sem objetivo na vida. Diretores de cinema faziam filmes refletindo, e sem

dúvida intensificando, as insatisfações do *burocrata conformista*, o *prisioneiro da Segunda Avenida*, e o *jovem rebelde sem causa*. Relatos da vida de mulheres sufocadas pelo mito da *mística feminina* custaram mais a aparecer, mas acabaram surgindo.

Foi a época da *crise de identidade*, termo cunhado no começo dos anos 1950 pelo psicólogo alemão Erik Erikson para descrever a condição que ele descobriu estar generalizada em seu próspero país adotivo. “Enquanto o paciente da psicanálise antiga sofria mais de inibições que o impediam de ser o que e quem ele já sabia que era”, escreveu Erikson, “o paciente de hoje sofre mais do problema de saber em que acreditar e quem deveria — ou, na verdade, poderia — se tornar.” Não chegava a ser novidade: Tocqueville tinha apresentado o mesmo diagnóstico da mente americana no começo do século XIX. Mas a reafirmação de Erikson em termos de “identidade” empolgou a imaginação pública e parecia refletir a experiência íntima das pessoas. Quanto mais os colonos da fronteira se libertavam das necessidades econômicas e sociais, mais confusos se tornavam sobre o que fazer com sua liberdade. Como deveria ser uma vida autêntica e significativa, agora que isso era possível? Essa pergunta era mais premente para jovens que só tinham conhecido um mundo de paz e prosperidade. Nem todos aqueles universitários de meia soquete e cabelo à escovinha surfavam durante as férias da Páscoa. Muitos liam os existencialistas recém-traduzidos, as histórias de Kafka, as meditações de Thomas Merton e as peças de Samuel Beckett e

Eugène Ionesco, agora disponíveis em edições baratas. Além disso, ingressavam em grupos religiosos pouco convencionais, como a Cruzada para Cristo no Campus e, mais tarde, a Renovação Carismática Católica. Enquanto os pais se ocupavam de acumular fortunas pessoais, eles se perguntavam o que significava ser uma pessoa. Foi essa geração que fez os anos 1960 acontecerem.

O romantismo político é fácil de identificar, mas difícil de definir. É mais um estado de espírito do que um conjunto de ideias, uma sensibilidade que colore o modo como as pessoas pensam sobre si mesmas e suas relações com a sociedade. Os românticos veem a sociedade como uma coisa um tanto duvidosa, um artifício imposto que aliena o indivíduo de si mesmo, estabelecendo limites arbitrários, criando clausuras e forçando-nos a vestir roupas que não foram fabricadas por nós. (“A sociedade em toda parte é uma conspiração contra a masculinidade de cada um dos seus membros”, escreveu o importuno Emerson.) Ela nos faz esquecer quem somos e nos impede de explorar o que poderíamos nos tornar. O que os românticos procuram é mais difícil de definir ou enunciar. Seus nomes são muitos: autenticidade, transparência, espontaneidade, integridade, libertação. Que o mundo seja um só. E quando o mundo recusa o pedido educadamente, o romântico fica dividido entre impulsos opostos. Há o impulso de fugir para continuar sendo um indivíduo autêntico e autônomo; e há o impulso de transformar a sociedade de modo que ela aparente ser uma extensão do indivíduo. O romântico quer criar um

mundo em que ele ou ela seja dono de uma identidade perfeitamente integrada e sem conflitos — um mundo no qual as respostas às perguntas “Quem sou eu?” e “O que nós somos?” sejam exatamente as mesmas.

Quando essa sensibilidade romântica assumiu forma política no começo dos anos 1960, liberais e socialistas mais velhos não conseguiram por nada neste mundo entender o que os jovens estavam aprontando. Direitos civis, Guerra do Vietnã, desarmamento, pobreza, colonialismo — eram questões políticas certamente dignas de protesto. Mas o que tudo isso tinha a ver com afrontar os pais, usar drogas, ouvir música alta, amor livre, vegetarianismo e misticismo oriental? Sim, o capitalismo era o inimigo do povo. Mas o pente era mesmo inimigo da alma? Para uma geração mais velha, a retórica da época era uma mistura terrível do pessoal com o cultural e o político. Incidentes banais — o cancelamento de um discurso, a construção de um ginásio de esportes — resultavam em efusões de indignação moral, dirigidas não contra, digamos, o Chase Manhattan Bank, mas contra a universidade. A prolixa Declaração de Port Huron publicada pela organização Students for a Democratic Society (SDS), em 1962, fez muitas observações coerentes sobre política externa e interna. Mas essas observações vinham misturadas com declarações do tipo:

O objetivo do homem e da sociedade deveria ser a independência humana: uma preocupação não com a imagem de

popularidade, mas com a busca de um sentido na vida que seja autêntico e pessoal; uma espécie de mentalidade que não seja compulsivamente impelida por uma sensação de impotência, ou que adote sem pensar valores de status, ou reprima todas as ameaças a seus hábitos, mas que tenha acesso total e espontâneo a experiências presentes e passadas, que una sem dificuldade as partes fragmentadas da história pessoal, que enfrente problemas perturbadores e não resolvidos; que tenha consciência intuitiva de possibilidades, um senso ativo de curiosidade, uma capacidade e um desejo de aprender.

Esse tipo de independência não significa um individualismo egoísta — o objetivo não é conseguirmos fazer tudo do nosso jeito, mas termos um jeito que possamos chamar de nosso.

É um trecho inspirador sobre a busca pessoal de sentido. Mas o que isso tinha a ver com o direito ao voto no Mississippi ou as greves na U. S. Steel?

Para os jovens recrutados pela Nova Esquerda, isso tudo fazia sentido porque, como todo romântico está cansado de saber, *tudo está interligado*. Donde se concluiu que não podia haver objetivos estreitamente políticos divorciados das lutas pela liberdade, pela justiça e pela autenticidade em todos os âmbitos da nossa vida: nas relações de sexo, na família, na sala do secretariado, nas escolas, na mercearia. E no mundo inteiro também. A opressão se apresentava de várias formas, portanto a resistência tinha que ser polimorfa.

Era por isso que marchar num protesto contra a Guerra do Vietnã de manhã, trabalhar numa cooperativa de alimentos de tarde, participar de uma oficina de feminismo de noite e em seguida acampar para libertar minha alma eram atividades totalmente coerentes. Tratava-se de política no sentido mais elevado e urgente. Em comparação com isso, o que significava uma eleição legislativa de meio de mandato?

A princípio, a Nova Esquerda interpretava o slogan “O pessoal é político” de uma maneira um tanto marxista, dando a entender que tudo que parece pessoal é, na verdade, político, que nenhuma esfera da vida está isenta da luta pelo poder. É isso que a tornava tão radical, entusiasmando simpatizantes e aterrorizando os demais. Mas a frase poderia ser interpretada exatamente no sentido oposto: que aquilo que para nós é ação política na verdade não passa de atividade pessoal, uma expressão do eu e de como me defino. Como diríamos hoje, é um reflexo da minha identidade. Inicialmente, a tensão entre as duas interpretações do slogan não era óbvia para as pessoas absortas nas paixões do momento. *Legalização do aborto, salários iguais e creches me afetam pessoalmente como mulher, mas também afetam todas as outras mulheres. Isso não é narcisismo, é motivação.* Mas, com o tempo, a tensão se tornou óbvia demais, arruinando as perspectivas de curto prazo da Nova Esquerda e, em última análise, também do liberalismo americano.

A Nova Esquerda foi dilacerada por todas as dinâmicas intelectuais e pessoais que afligem qualquer esquerda, com

um acréscimo: a identidade. As divisões raciais logo se desenvolveram. Os negros se queixavam de que os líderes eram, na maioria, brancos — uma verdade. As feministas se queixavam de que quase todos eram homens — outra verdade. Em seguida, as mulheres negras se queixavam ao mesmo tempo do sexismo dos homens negros radicais e do racismo implícito das feministas brancas — que por sua vez eram criticadas pelas lésbicas por presumirem a naturalidade da família heterossexual. O que todos esses grupos queriam da política era mais do que justiça social e o fim da guerra, embora de fato quisessem essas duas coisas. Queriam também que não houvesse espaço entre o que sentiam dentro de si e o que faziam no mundo lá fora. Queriam se sentir em comunhão com movimentos políticos que refletissem a compreensão e a definição que faziam de si na qualidade de indivíduos. E queriam que essa autodefinição fosse reconhecida. O movimento socialista não tinha prometido nem oferecido reconhecimento: ele dividiu o mundo entre capitalistas exploradores e operários explorados, de todas as condições. Tampouco o liberalismo da Guerra Fria, que trabalhava por direitos e proteções sociais iguais para todos. E certamente nenhum reconhecimento de identidade pessoal ou de grupo viria do Partido Democrata, dominado, na época, por dixiecratas racistas e sindicalistas brancos de probidade duvidosa.

Em meados da década de 1970, a Nova Esquerda tinha desaparecido do cenário nacional, mas ainda estava ativa na organização comunitária em grandes cidades como Newark,

Chicago e Oakland (e em pequenas como Burlington, Vermont). Fora isso, o que restava eram movimentos e mais movimentos operando basicamente fora do Partido Democrata e outras instituições políticas. As consequências dessa migração para fora do partido foram grandes. As forças que atuam na política partidária saudável são centrípetas: estimulam a aglutinação de facções e interesses para planejar objetivos e estratégias compartilhados. Forçam todo mundo a pensar, ou pelo menos a falar, sobre o bem comum. Na política dos movimentos, as forças são todas centrífugas, incentivando a divisão em facções cada vez menores, obcecadas com problemas exclusivos e praticando rituais de suposta superioridade ideológica. Portanto, a herança deixada pela Nova Esquerda para o liberalismo foi dupla. Ela produziu movimentos centrados em problemas específicos que ajudaram a trazer mudanças progressistas em numerosas áreas, com destaque para meio ambiente e direitos humanos no exterior. E gerou movimentos sociais centrados na identidade — em defesa de ação afirmativa e diversidade, feminismo e libertação gay — que fizeram dos Estados Unidos um lugar mais tolerante, mais justo e mais inclusivo do que era cinquenta anos atrás.

O que a Nova Esquerda não fez foi contribuir para a unificação do Partido Democrata e para o desenvolvimento de uma visão liberal do futuro comum dos americanos. E à medida que o interesse lentamente se deslocou dos movimentos centrados em problemas específicos para os movimentos centrados em identidade, o foco do liberalismo americano também se deslocou — do que havia em

comum para a diferença. E o que substituiu a ampla visão política foi uma retórica pseudopolítica e distintamente americana do indivíduo senciente e sua luta por reconhecimento. Que acabou não sendo tão diferente da retórica antipolítica de Reagan do indivíduo que produz e luta por lucro. Apenas menos sentimental e mais hipócrita.

UMA CARTILHA DE PSEUDOPOLÍTICA

Avancemos agora para 1980. Ronald Reagan foi eleito e militantes republicanos estão botando o pé na estrada para difundir o novo evangelho individualista de governo mínimo e para fazer campanha em eleições locais estaduais e legislativas em condados distantes. Também na estrada, embora deixando a rodovia interestadual por uma saída diferente, veem-se antigos ativistas da Nova Esquerda em kombis enferrujadas e coloridas. Tendo fracassado na missão de acabar com o capitalismo e o complexo industrial-militar, eles se dirigem para cidades universitárias em todo o país, onde esperam praticar um tipo de política bem diferente dentro das instituições de ensino. Ambos os grupos foram bem-sucedidos, e ambos deixaram sua marca no país.

O recuo da esquerda depois dos anos 1960 foi estratégico. Já em 1962, os autores da Declaração de Port Huron afirmavam que, devido ao poder dos dixiecratas dentro do Partido Democrata e à letargia do movimento trabalhista, “achamos

que as universidades são uma sede de influência à qual não se dá a devida atenção”. As universidades não eram mais reservas de aprendizagem isoladas. Haviam se tornado fundamentais para a vida econômica americana, servindo como canais e instituições de sanção para profissões pós-industriais e para a vida política, através da pesquisa e da formação de elites partidárias, terminando por substituir os sindicatos nas duas esferas. Os autores da SDS defendiam que a Nova Esquerda deveria, antes de qualquer outra coisa, tentar se formar dentro da universidade, onde seus membros tinham a liberdade de discutir entre si e buscar uma estratégia política mais ambiciosa, recrutando seguidores pelo caminho. O objetivo final, no entanto, era entrar no vasto mundo, abrindo-se “externamente para lutas menos exóticas — porém mais duradouras — por justiça”.

Mas com as esperanças de uma transformação radical da vida americana murchando, as ambições encolheram. Muitos dos que voltaram ao campus investiram suas energias em transformar as sonolentas cidades universitárias em comunidades moralmente puras, socialmente progressistas e ambientalmente autossustentáveis. *Se vencermos aqui, venceremos em qualquer lugar*. Crianças foram retiradas de escolas públicas para servirem de cobaia em projetos educacionais alternativos. Intermináveis reuniões de municípios a respeito da atitude mais radical a se adotar no quesito reciclagem terminaram em rancor. Houve uma procura por cidades-irmãs na América Latina, na África e no Oriente Médio (mas não nas comunidades rurais conservadoras mais próximas, pelas quais se passava a caminho do aero-

porto). E de fato essas cidades-campus ainda se destacam do resto dos Estados Unidos e são lugares muito agradáveis para residir, apesar de terem perdido boa parte de seu apelo utópico. Na grande maioria, elas se tornaram mecas de uma nova cultura consumista para as pessoas de muita instrução, cercadas por prédios de escritórios de tecnologia e moradias cada vez mais caras. São lugares onde se pode visitar uma livraria, ver um filme estrangeiro, comprar vitaminas e velas, ter uma refeição decente seguida de um café expresso e talvez participar de uma oficina e limpar a consciência. Um ambiente burguês de cabo a rabo, sem vestígio do *demos*, com exceção dos homens e mulheres sem-teto que ali se reúnem e cuja função é dar aos moradores uma sensação de realidade.

Esse é o lado cômico da história. O outro lado — heroico ou trágico, dependendo do ponto de vista político de cada um — diz respeito a como a Nova Esquerda em retirada transformou a universidade em um teatro pseudopolítico para a encenação de óperas e melodramas. Isso provocou enorme controvérsia sobre radicais entrincheirados nas universidades, guerras culturais, politicamente correto — e com razão. Mas esses acontecimentos mascaram outro, mais silencioso e muito mais significativo. O cerne da história não é que professores conseguiram doutrinar milhões de alunos com dogmas de esquerda antissistema. Muitos com certeza tentaram, mas isso não parece ter desacelerado a fila de recém-formados que disputam vagas em cursos

de pós-graduação e depois ingressam em carreiras convencionais. A verdadeira história é que a geração dos anos 1960 transmitiu aos estudantes uma concepção muito particular *do que é a política*, baseada em sua própria e idiossincrática experiência histórica.

Essa experiência lhe ensinara duas lições. A primeira era que a atividade política precisa ter algum significado autêntico para o indivíduo, que se deve evitar a todo custo ser apenas mais um dente numa grande engrenagem. Era exatamente disso que a geração dos anos 1960 estava fugindo — o mundo do *homem organizacional* que seus pais representavam. A segunda lição, baseada na frustração com a imobilidade dos partidos e instituições políticas dos Estados Unidos, era que a política de movimentos era o único modo de envolvimento capaz de realmente mudar as coisas. A lição dessas duas lições, por assim dizer, era que o primeiro passo para quem quisesse ser uma pessoa política não era ingressar num partido, mas encontrar um movimento que tivesse um significado pessoal profundo. Nos anos 1950 e no começo dos anos 1960, já havia numerosos movimentos desse tipo, preocupados com desarmamento nuclear, guerra, pobreza, meio ambiente. Envolver-se com esses problemas ainda significava, porém, ter que se envolver com o mundo exterior e adquirir algum tipo de conhecimento de economia, sociologia, psicologia, ciência e, especialmente, história.

Com o surgimento da consciência identitária, o engajamento em movimentos com preocupações específicas

começou a diminuir um pouco, e arraigou-se a convicção de que os movimentos mais significativos para o indivíduo diziam respeito, como seria de esperar, ao próprio indivíduo. Como disseram canhestramente as autoras feministas do Coletivo Combahee River em seu influente manifesto de 1977, “a política mais profunda, e potencialmente mais radical, vem diretamente da nossa própria identidade, em oposição a trabalhar para pôr fim à opressão de outrem”. Essa nova atitude teve profundo impacto nas universidades americanas. O marxismo, preocupado com o destino dos operários do mundo, de todos e cada um deles, aos poucos perdeu seu apelo. O estudo de grupos identitários parecia agora a tarefa acadêmico-política mais urgente, e não tardou para que houvesse uma proliferação extraordinária de departamentos, centros de pesquisa e cadeiras profissionais a ele dedicados. O que, em parte, foi uma coisa muito boa. Incentivou as disciplinas acadêmicas a ampliarem o escopo de suas investigações, para incorporar as experiências de grandes grupos até então um tanto invisíveis, como as mulheres e os afro-americanos. Mas também alimentou uma obsessiva fascinação com as margens da sociedade, de tal maneira que os estudantes acabavam formando uma imagem distorcida da história e do seu país no momento presente — uma grande desvantagem numa época em que os liberais americanos precisavam aprender mais, não menos, sobre a vasta porção central do país.

Imagine uma jovem estudante entrando nesse ambiente hoje — não a estudante comum perseguindo uma carreira, mas um tipo reconhecido no campus por seu inte-

resse em questões políticas. Está na idade em que a busca de sentido começa e num lugar onde sua curiosidade pode ser direcionada para o mundo lá fora, no qual terá que se encaixar. Em vez disso, ela descobre que está sendo incentivada a sondar principalmente a si mesma, o que parece um exercício fácil. (Mal sabe ela...) Primeiro lhe será ensinado que compreender-se a si mesma depende de explorar os diferentes aspectos de sua identidade, coisa que ela agora descobre possuir. Uma identidade que, conforme ela também aprende, já foi em grande parte moldada por várias forças sociais e políticas. Esta é uma lição importante, que provavelmente a levará à conclusão de que o objetivo da educação não é construir progressivamente uma individualidade através do envolvimento do eu com o mundo exterior. Pelo contrário, concluirá que nós nos envolvemos com o mundo, e com a política, em particular, com o limitado objetivo de compreender e afirmar aquilo que já somos.

E assim começa. Ela comparece a aulas em que lê histórias dos movimentos relacionados com qualquer que seja a identidade que escolheu para si, e estuda autores que compartilham essa identidade. (Como se trata também de uma época de explorar a sexualidade, os estudos de gênero exercerão sobre ela uma atração particular.) Nesses cursos, descobre ainda um fato surpreendente e alentador: que, apesar de ela vir de um confortável ambiente de classe média, sua identidade lhe confere o status de uma das vítimas da história. Essa descoberta pode então inspirá-la a ingressar num grupo estudantil que promove a atuação em movimentos. A essa altura a linha divisória entre autoanálise e ação política

já está totalmente difusa. Seu interesse político será genuíno, mas circunscrito aos confins da autodefinição. Questões que penetrem nesses confins adquirem vultosa importância, e seu posicionamento a respeito delas logo se torna inegociável; questões que não afetam sua própria identidade não são sequer percebidas. Tampouco as pessoas por elas afetadas.

Quanto mais nossa aluna assimila a mentalidade identitária do campus, mais desconfiada ela se torna da palavra “nós”, termo que segundo seus professores é um estratégia universalista usado para ocultar diferenças de grupo e manter o domínio dos privilegiados. E, se ela se aprofundar na “teoria da identidade”, começará até a pôr em dúvida a realidade dos grupos aos quais julga pertencer. As complexidades dessa pseudodisciplina são de interesse apenas acadêmico. Mas a situação em que deixou nossa estudante é do maior interesse político.

Uma geração anterior de mulheres jovens, por exemplo, poderia ter aprendido que as mulheres, quando encaradas como um grupo, têm uma perspectiva distinta que merece ser reconhecida e cultivada, e têm necessidades distintas que a sociedade precisa levar em conta. Hoje, para consternação das feministas mais antigas, se ensina às teoricamente talentosas que não se pode fazer generalizações sobre as mulheres, uma vez que suas experiências são radicalmente diferentes, dependendo de raça, preferência sexual, classe, capacidades físicas, experiências de vida e assim por diante. O mais comum é que aprendam que não

há nada fixo quando se trata de identidade de gênero, que tudo é infinitamente maleável. Isso se dá porque, segundo a escola de pensamento francesa, o eu não é nada além de um vestígio deixado pela interação de forças de “poder” invisíveis, insípidas, inodoras que determinam tudo no fluxo da vida; ou porque, segundo a escola americana, o eu é aquilo que quisermos que ele seja. (Os pensadores mais avançados sustentam as duas opiniões ao mesmo tempo.) Todo um vocabulário acadêmico foi desenvolvido para expressar esses conceitos: fluidez, hibridez, interseccionalidade, performatividade, transgressividade, entre outros. Quem estiver familiarizado com as disputas escolásticas medievais sobre o mistério da Santíssima Trindade — o problema de identidade original — se sentirá em casa.

O que importa, nesses modismos acadêmicos, é que eles dão uma pátina intelectual ao individualismo radical que praticamente tudo o mais em nossa sociedade encoraja. Se nossa jovem aluna aceitar a ideia mística de que forças anônimas de poder moldam tudo na vida, será perfeitamente compreensível que se afaste da política democrática e lance sobre esta um olhar irônico. Se, como é mais provável, aceitar a americaníssima ideia de que sua identidade singular é uma coisa que ela pode construir e mudar ao sabor de sua fantasia, dificilmente se poderá esperar que tenha uma ligação política duradoura com as pessoas, e certamente não se poderá esperar que se sinta na obrigação de fazer alguma coisa por outrem.

Em vez disso, ela se sentirá nas mãos do que poderia ser chamado de modelo Facebook de identidade: o eu como uma página da internet que construo como marca pessoal, ligada a outros por associações de que posso “gostar” ou “não gostar” à vontade. Cidadania, o conceito central da política democrática, é um vínculo que liga todos os membros de uma sociedade política ao longo do tempo, independentemente de suas características individuais, conferindo-lhes tanto direitos como deveres. Em geral nós já nascemos com esse status, mas, através da atividade política democrática, podemos alterar sua definição e seu significado. No modelo Facebook do eu, os vínculos que julgo importantes e que decido fortalecer não são políticos nesse sentido democrático. São meras afinidades eletivas. Posso até me *autoidentificar* com um grupo ao qual pareço não pertencer objetivamente. Em 2015, uma mulher transtornada, na época presidente de uma seção local da NAACP [Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor] e que se dizia vítima de vários crimes de ódio contra negros, foi exposta pelos próprios pais, que revelaram que ela era branca. Seus detratores ficaram indignados e a mídia de direita explorou o episódio como mais um exemplo de esquerda apatetada. Mas se o modelo Facebook de identidade estiver correto, seus simpatizantes, e havia muitos, estavam certos ao defendê-la. Se toda identificação é legitimamente uma autoidentificação, não há por que essa mulher não pudesse alegar que era qualquer coisa que imaginasse ser. E que abandonasse essa identificação no instante em que ela se tornasse muito onerosa, ou apenas maçante. Não importa.

O modelo Facebook de identidade também inspirou um modelo Facebook de envolvimento político. Durante a Dispensação Roosevelt, a identidade de grupo veio a ser reconhecida não apenas como uma maneira legítima de mobilizar pessoas para a ação política na qualidade de cidadãos, mas também como uma ferramenta necessária para que nosso sistema político cumprisse sua promessa de filiação igualitária. Mas o modelo Facebook é inteiramente centrado no eu, no *meu* próprio eu, não nas histórias comuns ou no bem comum, que dirá no nosso ideário. Jovens de esquerda — em contraste com os de direita — hoje têm menos probabilidade de vincular seus engajamentos a um conjunto de ideias políticas. É muito mais provável que se declarem *Xs que se engajam* na política, *Xs que se preocupam* com a situação dos outros *Xs* e com as questões que afetam a *X-idade*. Podem ter alguma simpatia por — e reconhecer a necessidade estratégica de — formar alianças com *Ys* e *Zs*. Mas uma vez que a identidade de cada um é fluida e tem múltiplas dimensões, todas elas merecedoras de reconhecimento, as alianças nunca serão mais do que simples casamentos de conveniência.

Quanto mais obcecados com identidade pessoal os liberais de campus se tornam, menos inclinados ficam a se envolver no debate político racional. Na última década, uma locução nova e muito reveladora migrou das nossas univer-

sidades para a mídia convencional: “Falando como X”... Não se trata de uma frase inofensiva. Ela diz ao ouvinte que estou falando de uma posição privilegiada neste assunto. (Nunca acontece de alguém dizer: “Falando como asiático gay, me sinto *incompetente* para julgar este assunto”.) Ela ergue uma barreira contra perguntas, que, por definição, vêm da perspectiva de um não X. E o encontro se converte numa relação de poder: o vitorioso na discussão será aquele que invocar a identidade moralmente superior e expressar mais indignação com as perguntas que lhe forem feitas. Dessa maneira, as conversas de sala de aula, que um dia talvez começassem com a declaração “Eu penso A, e este é o meu argumento”, agora assumem a forma de “Falando como X, estou ofendido por você afirmar B”. Isso faz todo sentido quando se acredita que a identidade determina tudo. Significa que não existe espaço imparcial para o diálogo. Homens brancos têm uma “epistemologia”, mulheres negras têm outra. Se é assim, o que resta dizer?

O que substituí o argumento, então, é o tabu. Às vezes nossos campi mais privilegiados parecem até presos ao mundo da religião arcaica. Só aqueles com estados de identidade aprovados têm, como xamãs, permissão para falar sobre certos assuntos. Grupos específicos — hoje, os transgêneros — recebem um significado totêmico temporário. Bodes expiatórios — hoje, os políticos conservadores — são devidamente identificados e afugentados do campus num ritual de expurgo. Hipóteses se revelam puras ou impuras, e não verdadeiras ou falsas. E não só hipóteses, mas meras palavras. Identitários de esquerda, que se veem como

criaturas radicais, contestando isso e transgredindo aquilo, se transformam em severas professoras protestantes quando se trata da língua inglesa, analisando gramaticalmente toda conversa à procura de expressões indecorosas e açoitando os dedos daqueles que as usam inadvertidamente.

Que estranho e deprimente desdobramento para os docentes que fizeram a faculdade nos anos 1960 e haviam se rebelado contra a palmatória e bagunçado o cabelo da professora! As coisas parecem ter voltado a ser o que eram: agora os alunos são os agentes antidrogas. Não era bem essa intenção quando a Nova Esquerda, recém-saída de batalhas políticas reais no grande mundo *lá fora*, voltou para o campus universitário na esperança de incentivar os jovens a seguirem seus passos. Eles imaginavam debates acalorados, sem regras ou limites, sobre grandes ideias, não uma sala cheia de estudantes se entreolhando desconfiados. Viam-se no papel de provocadores, forçando os alunos a defenderem suas opiniões, e não recebendo e-mails de chefes de departamento convidando para bater um papo. Fantasiavam lançar ao mundo alunos politicamente comprometidos e bem informados, e não vê-los se fecharem dentro de si. O que foi que aconteceu?

MAIS UMA PALAVRINHA DE KARL MARX

Um marxista sério — ainda há alguns por aí — não se surpreenderia. O marxismo como ideologia tinha mui-

tos defeitos, mas pelo menos uma grande virtude: forçava os adeptos a olharem para fora de suas posições particulares e se envolverem intelectualmente com as forças profundas que influenciam a história — forças como classe, guerra, religião e ciência. (Tinha dificuldades com raça, tendendo a reduzi-la a uma questão de classe.) Os marxistas mantinham os olhos presos ao horizonte; em geral, viam as coisas de cabeça para baixo, ou enxergavam quimeras, mas pelo menos estavam olhando para fora. Com o surgimento da consciência identitária liberal, todos os olhos se voltaram para dentro. Muitos progressistas se queixam com razão de que a retórica da identidade expulsou a análise de classes e de como as classes mudaram com nossa nova economia. Não faz muito tempo que a política liberal visava inspirar indivíduos a protagonizarem uma reconstrução da sociedade. O foco hoje está na construção social passiva de indivíduos.

Uma análise marxista dessa transformação seria mais ou menos assim: a eleição de Ronald Reagan iniciou uma nova etapa na história do capitalismo avançado. A política do período pós-Segunda Guerra Mundial foi moldada por esforços liberais e progressistas para atenuar os efeitos mais terríveis do capitalismo, construindo o estado de bem-estar social, fortalecendo a regulamentação, criando proteção para trabalhadores e lutando pelos plenos direitos dos afro-americanos. Por mais valorosos que fossem esses esforços, não chegaram à causa primordial do problema, que era o próprio capitalismo. Essas iniciativas de reforma na verdade se *associaram* ao capitalismo, e não aos esforços para des-

truí-lo. E dessa maneira, quando a crise do petróleo de meados dos anos 1970 ameaçou o crescimento econômico que os Estados Unidos do pós-guerra passaram a esperar, o país se voltou, não contra corporações ou bancos, mas contra o liberalismo. Isso ocorreu graças quase exclusivamente a uma perversa ideologia de direita que convenceu o povo de que a cura de todos os males do capitalismo era... mais capitalismo. Menos solidariedade, mais individualismo. Menos caridade, mais ganância. Menos política, mais família e indivíduo.

Difícilmente será uma coincidência — prosseguiria o marxista — que um culto da identidade pessoal tenha também se desenvolvido em nossas universidades na era Reagan e se tornado a ideologia que rege a elite de poder liberal no Partido Democrata, na mídia e nas profissões ligadas à educação e ao direito. Embora muitos alunos estudassem administração e economia para ganhar dinheiro para si próprios, outros assistiam a aulas para aprender o quanto seu próprio eu era especial. Alguns assistiam aos dois tipos de aula, satisfazendo tanto a bolsa quanto a consciência. As forças intelectuais e materiais da época trabalhavam juntas para mantê-los absorvidos em si próprios, e convencê-los de que o narcisismo, como atitude, era ao mesmo tempo bom negócio e boa política. Identidade não é o futuro da esquerda. Não é uma força hostil ao neoliberalismo. Identidade é reaganismo para esquerdistas.

3. Política

LILLA, M. Introdução: A abdicação; Pseudopolítica. In: LILLA, M. O progressista de ontem e o do amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 9-21; p. 49-78.

Fazer política é ter paciência e firmeza para perfurar tábuas duras.

Max Weber

O primeiro esforço, portanto, deve ser declarar uma visão.
“Declaração de Port Huron”, 1962

RESET

E assim termina nossa história da antipolítica e da pseudopolítica na longa era Reagan. Ora, e o que os liberais podem aprender com isso?

A lição mais importante é esta: por duas gerações os Estados Unidos não tiveram uma visão *política* do seu destino. Não há uma visão conservadora; não há uma visão liberal. Há apenas duas ideologias individualistas esgotadas