# A Miséria da Crítica Moral:
# Uma Resposta a Josemar Santos da Fonseca

**Resumo:**

Este texto examina criticamente o vídeo publicado por Josemar Santos da Fonseca em fevereiro de 2026, analisando não apenas suas teses, mas a forma pela qual constrói autoridade discursiva, reorganiza a memória do movimento estudantil da UFF e moraliza as mediações digitais. Partindo de uma leitura marxiana rigorosa, o ensaio sustenta que a hiperexplicação, a centralização simbólica da palavra e a dissociação entre teoria e práxis configuram uma forma de verticalidade informal no interior das esquerdas libertárias, fazendo com que a crítica sirva como instrumento de distinção e a teoria, mecanismo de poder.

Do acusado
Já se sente a solidão
De quem não pensa
Vejo gestos tão confusos
Dos que nos mentem
Nós sentimos o desprezo
De quem se esconde
Como é fraco o coração
**Lula Côrtes**

**Arthur Moura**
**2026**

Este texto parte da constatação de uma prática recorrente nas esquerdas em que a crítica deixa de cumprir a função de esclarecer coletivamente os problemas da luta e passa a operar como recurso de afirmação de autoridade e como forma de estabelecer quem pode falar, a partir de quais posições e sob quais critérios de legitimidade, reorganizando silenciosamente as hierarquias do campo político enquanto se apresenta sob a aparência de rigor teórico e exigência conceitual. Quero deixar claro desde já que o problema não é a divergência (que é parte constitutiva da tradição marxista e dos debates públicos), mas o modo como certas formas de enunciação constroem autoridade ao mesmo tempo em que desqualifica a prática concreta de outros sujeitos.

O vídeo publicado por Josemar Santos da Fonseca, ao pretender analisar a "miséria das esquerdas digitais", oferece material exemplar para examinar essa dinâmica. Em sua exposição se combinam reconstrução seletiva da memória política dos movimentos sociais (sobretudo do movimento estudantil da Universidade Federal Fluminense), invocação genérica de categorias marxistas como discurso de autoridade, julgamento moral sobre formas de sustentação material e uma tentativa de reordenar retrospectivamente posições no campo da militância universitária. Josemar em nenhum momento propõe um debate programático rigoroso sobre estratégia anticapitalista, organização ou mediação tecnológica, resumindo sua exposição a uma disputa pela definição legítima de quem pode falar, a partir de onde e com que autoridade deixando claro que seu vício é o poder e o protagonismo excessivo (ainda que afirme o contrário). A questão central que atravessa este ensaio é a seguinte**: como se reconstituem hierarquias em ambientes que se proclamam libertários? De que modo a palavra pode converter-se em eixo de centralização mesmo quando se rejeita a estrutura partidária tradicional? E como a teoria, quando retirada de sua relação orgânica com a práxis, pode tornar-se instrumento de distinção em vez de instrumento de emancipação?**

Partiremos dos trechos específicos do vídeo, examinando sua construção narrativa, escolhas conceituais e implicações políticas. A minha proposta não é focar na reputação individual de ninguém. Me interessa pensar o tipo de prática intelectual que se consolida quando a explicação substitui a construção e quando a crítica deixa de ser mediação da luta para tornar-se mecanismo de controle do campo político. Se o marxismo tem alguma utilidade, é precisamente para desmontar essas operações e é isso o que farei. Antes de ingressar na análise propriamente dita, é necessário esclarecer o método que orientará este trabalho. O procedimento adotado não será o da réplica improvisada nem o

da resposta performática, mas o exame do vídeo por blocos, a partir de trechos específicos, de modo a evitar caricaturas. Cada passagem será analisada em sua estrutura argumentativa, escolhas conceituais e implicações políticas. Somente ao final dessa travessia será possível apresentar uma leitura do conjunto como forma de traçar uma análise deliberadamente minuciosa, que não se furtará à densidade teórica nem à reconstrução contextual. A análise é longa não porque o material seja profundo, mas porque suas simplificações exigem esclarecimento sistemático.

Diferentemente do que é anunciado no vídeo como "freestyle", a análise que proponho não se apoiará na espontaneidade como valor em si. A improvisação permanente pode funcionar como escudo retórico permitindo recuar, relativizar, reformular sem assumir integralmente as consequências do que se afirma. Ao declarar que não lerá roteiro para não "engessar" a fala, o autor constrói uma margem permanente de escape onde a ausência de estrutura formal é constantemente apresentada como autenticidade, quando pode operar como subterfúgio para evitar o enfrentamento sistemático das próprias teses e isso não farei aqui. Preferi a forma textual, para documentar e garantir para a posteridade um debate que considero importante, sobretudo tratando-se de Josemar, figura folclórica do movimento estudantil da UFF.

Josemar Santos da Fonseca emerge politicamente no interior do movimento estudantil da Universidade Federal Fluminense, em meados dos anos 2000, num contexto de intensificação das disputas internas da esquerda universitária e de reconfiguração das estratégias organizativas após o ciclo petista inicial do governo federal. Sua entrada no campo se dá sob a bandeira da crítica ao burocratismo partidário e ao profissionalismo da militância, dois alvos recorrentes de sua intervenção pública. Essa crítica, em si, compõe uma tradição legítima do marxismo libertário e conselhista, que denuncia a separação entre direção e base, entre aparato burocrático e auto-organização. Contudo, ao observar sua trajetória concreta dentro da universidade, percebe-se uma tensão entre discurso e prática. Josemar permaneceu cerca de uma década no ambiente acadêmico, concluindo sua formação apenas sob pressão institucional, quando ameaçado de jubilamento. Esse dado é relevante como indicativo de uma forma particular de permanência no campo estudantil, que transforma a universidade em espaço prolongado de intervenção política.

No interior do movimento estudantil, sua função primordial não foi a de executor de tarefas, mas a de orientador de linha. Ele ocupava o lugar daquele que interpreta a conjuntura, formula o enquadramento teórico e define o horizonte estratégico, não se limitando apenas em participar de lutas concretas, mas de organizar o sentido sobre elas.

Essa posição implicava, frequentemente, a constituição de círculos de proximidade, grupos coesionados em torno de sua leitura e direção formando uma rede de influência estruturada pela centralidade discursiva. A crítica ao burocratismo partidário coexistia, assim, com uma prática de direção informal onde a ausência de cargo formal não eliminava a hierarquia, apenas redirecionava sua forma. Em vez do estatuto e da função oficialmente reconhecida, operava a autoridade política fundada na primazia da interpretação. O comando não se apresentava como imposição organizativa, mas como superioridade analítica e conceitual. Essa forma de liderança é típica de ambientes libertários universitários onde se rejeita a estrutura rígida, mas se produz centralização por meio do capital teórico e da capacidade de enquadrar o real.

O marxismo libertário historicamente criticou a burocracia enquanto separação cristalizada entre dirigentes e dirigidos. A superação da separação entre direção e base não se realiza pela mera negação formal do aparato organizativo, pois enquanto a primazia do intérprete permanecer intacta e a legitimidade política continuar fundada na capacidade de explicar e enquadrar o real, a divisão entre quem formula e quem executa reaparecerá sob a forma de uma verticalidade informal, transferida da estrutura institucional para o monopólio simbólico da palavra. No caso de Josemar, essa verticalidade se articulava à formação de agrupamentos coesos, frequentemente descritos como clãs ou círculos internos. A dinâmica era, ironicamente, identitária e a adesão implicava reconhecimento da centralidade interpretativa em torno de uma figura carismática; divergências tendiam a ser lidas como insuficiência teórica ou incompreensão estabelecendo uma interpretação oficial e outras periféricas. O espaço universitário, prolongado no tempo, funcionava como terreno fértil para esse tipo de construção, sendo um ambiente relativamente protegido das pressões materiais diretas do mundo do trabalho, no qual o capital simbólico adquire peso desproporcional e onde formas de liderança baseadas na centralidade discursiva encontram condições favoráveis.

Essa trajetória ajuda a compreender a coerência interna de sua atuação posterior no ambiente digital. Ao migrar para o YouTube, Josemar manteve a mesma estrutura de posição, sendo um crítico do profissionalismo, defensor da autenticidade improvisada, intérprete que explica a plataforma enquanto nela opera enquadrado nos mesmos parâmetros que critica, mudando a cena e preservando a forma. A autoridade continua fundada na primazia da palavra, na distinção teórica e na demarcação moral de fronteiras disfarçada de erudição, sendo a densidade conceitual mecanismo de hierarquização do campo, legitimando um determinado saber enquanto organiza posições e destitui outras.

Quem controla o vocabulário, o ritmo da exposição e o enquadramento das categorias controla também os critérios de pertencimento. A erudição, nesse contexto, deixa de cumprir a função de esclarecimento coletivo e passa a atuar como filtro simbólico que organiza o acesso à palavra legítima, de modo que a autoridade deixa de depender da prática material ou da experiência compartilhada e passa a se apoiar na capacidade de definir o sentido dos acontecimentos. Ao estabelecer o léxico adequado, nomear corretamente os fenômenos e ao desqualificar interpretações concorrentes como imaturas ou superficiais, consolida-se uma posição de superioridade interpretativa impondo distância com relação aos outros e isso nada mais é que poder (a pior das drogas). É significativo que todo esse discurso avance sem a apresentação de qualquer demonstração concreta das supostas contradições do interlocutor, cuja identidade permanece deliberadamente encoberta, criando uma atmosfera de suspense cuidadosamente cultivada, como se revelações decisivas estivessem prestes a surgir, quando na realidade o que se oferece até aquele momento não passa da sugestão vaga de que o autor possuiria informações ainda não reveladas.

Há ainda a demarcação moral, orientação que atravessa toda a sua fala. Fronteiras são traçadas entre os “rigorosos” e os “apressados”, “profundos” e os “levianos”, “coerentes” e os “incoerentes”. Essa moralização da divergência reforça a autoridade de quem fala a partir do centro do campo. A crítica ao outro sugere deficiência ética ou insuficiência formativa e o resultado é a consolidação de um polo que se apresenta como guardião da seriedade, enquanto relega os demais à periferia da legitimidade. Disfarçada de erudição, essa operação aparenta neutralidade, mas organiza o espaço de fala ao converter a palavra culta em capital simbólico que seleciona, classifica e hierarquiza posições. A autoridade se impõe pelo controle dos códigos, capacidade de distribuir reconhecimento e habilidade de transformar distinção intelectual em superioridade moral. O prolongamento de sua formação acadêmica sob ameaça de jubilamento é sintoma de uma forma de militância universitária que transforma a instituição em espaço de reprodução política contínua onde a universidade é território de disputa interna permanente e a centralidade discursiva pode ser acumulada ao longo do tempo. Quando essa posição é posteriormente convertida em capital moral contra produtores precarizados fora da instituição, a contradição aparece com mais nitidez.

A crítica ao profissionalismo da militância, nesse contexto, adquire ambivalência. Se por um lado denuncia corretamente a transformação da política em carreira, por outro convive com uma prática prolongada em ambiente institucional. A permanência extensa no espaço estudantil, associada à função de orientador e formador de agrupamentos, aproxima-se daquilo que ele próprio identifica como profissionalização, ainda que sob forma não remunerada ou informal. Portanto, compreender Josemar exige reconhecê-lo como figura de transição entre dois momentos da esquerda brasileira: o ciclo universitário pós-anos 2000 e a fase digital pós-2013. Ele carrega para o ambiente virtual a gramática do movimento estudantil mantendo a centralidade da interpretação, disputa de linha, formação de círculos e denúncia do burocratismo alheio. O que muda é o suporte técnico; o modo de organização permanece. Essa biografia crítica não pretende reduzir sua trajetória a incoerência, mas revelar sua forma. Josemar encarna uma modalidade contemporânea de liderança libertária verticalizada, combate a burocracia formal enquanto reproduz hierarquias informais, denuncia a profissionalização da militância ao mesmo tempo em que atua a partir de uma posição institucional prolongada, rejeita o aparato, porém centraliza o sentido. É nessa tensão estrutural que se insere o debate atual.

Josemar inicia afirmando que determinados “fenômenos no YouTube” o levaram a produzir uma reflexão audiovisual “mesmo que improvisada”. Ele sublinha que preparou um roteiro, mas decide não lê-lo para não “engessar” a fala. Em seguida, encena a espontaneidade mostrando estar no quarto, não ser ator de televisão ao mesmo tempo em que aprende a falar para a câmera, bate no microfone, incorpora o ruído como parte do “freestyle”. Essa composição com ausência de edição é apresentada como escolha consciente enquanto o erro técnico é apresentado como marca de autenticidade e a precariedade formal é elevada à condição de gesto político. Ele permanece longamente nessa introdução justificatória, tratando-a como etapa fundamental para legitimar o modo como irá conduzir o debate. Há, contudo, uma contradição que não pode ser ignorada. Essa defesa da improvisação ocorre dentro de um enquadramento cuidadosamente montado, com iluminação calculada, microfone específico, cenário organizado, estética já consolidada no ecossistema da própria plataforma. O “faça você mesmo” é performado por meio de uma linguagem já codificada e padronizada pelo YouTube. A espontaneidade aparece, portanto, como construção deliberada. Não se trata de simples descuido técnico, mas da produção de um efeito de verdade onde a precariedade é encenada dentro de um padrão reconhecível. Abaixo, reproduzo a imagem do vídeo.



A Crítica dos Youtubers: a Miséria das Esquerdas Digitais, 23/02/2026

Essa tensão entre discurso de autenticidade e forma padronizada é o primeiro indício de que o debate não está no nível da técnica em si, mas no modo como a forma é moralizada. Para ele, a edição ao invés de ser um procedimento técnico é apresentado como indício de adaptação suspeita à lógica dominante, enquanto o improviso é elevado de contingência circunstancial à condição de prova de integridade moral, de modo que o verdadeiro problema não reside na presença ou ausência de tratamento formal, mas na operação que transforma uma escolha estética particular em parâmetro político absoluto de legitimidade. Não se trata de alguém que simplesmente "ligou a câmera" no improviso total. Ora, é notável que o enquadramento é estável, há composição de cena, iluminação intencional com contraste azul-âmbar, microfone articulado de estúdio (condensador), headset, fundo organizado com estante de livros estrategicamente iluminada (indicando erudição) e uma luz de recorte criando uma atmosfera. Isso não é precariedade espontânea. Indica estética de conteúdo digital consolidada, ou seja, linguagem de plataforma já sedimentada.

O ponto não é acusar profissionalização, o que seria superficial, mas demonstrar que a autenticidade também é construída. O "freestyle", por sua vez, não é ausência de forma, mas uma forma específica que simula despojamento enquanto utiliza recursos técnicos padronizados no ecossistema do YouTube e da produção audiovisual. A iluminação neon não é neutra, o enquadramento frontal e o microfone de braço articulado também não. Pelo contrário. A estética de Josemar segue uma gramática visual

reconhecível, que comunica seriedade, densidade, intelectualidade doméstica o que reforça o argumento central de que a crítica à edição e à produção não é crítica à forma em si, mas tentativa de estabelecer distinção moral artificial decorrente do seu vazio histórico no campo da produção. A forma está lá. O que muda é o discurso sobre a forma. Josemar afirma não editar como se isso fosse gesto político, mas opera dentro de uma estética consolidada, padronizada; ainda que afirme improviso ele constrói um ambiente cuidadosamente mediado e, por fim, afirma espontaneidade, mas performa sob uma linguagem digital já institucionalizada e amplamente difundida.

Do ponto de vista marxista, isso é interessante porque revela uma dissociação entre discurso e prática. A forma social da comunicação digital está plenamente assumida. O que é rejeitado é o reconhecimento explícito dessa mediação. Em vez de analisar criticamente as determinações técnicas e econômicas da plataforma, ele moraliza determinados usos enquanto naturaliza outros. O freestyle, portanto, não é ausência de forma, mas uma forma específica de apresentação que simula despojamento enquanto opera dentro da gramática visual da própria plataforma construindo autenticidade enquanto a precariedade é performada. A crítica à produção torna-se gesto de distinção, não análise material das condições de comunicação. Esse é apenas o primeiro bloco, e ele já revela que o problema não está na técnica, mas na forma como ela é moralizada para organizar posições no campo. É nesse quiproquó que Josemar tenta se justificar, produzindo malabarismos retóricos que parecem complexos, mas são superficiais e frágeis.

Essa abertura contém uma tese implícita, qual seja, a forma produzida, editada, tratada, seria indício de profissionalização excessiva ou de adaptação à lógica da indústria cultural. Ao afirmar que não realiza sequer edição de áudio, ele descreve um procedimento técnico e insinua uma posição ética sendo que a ausência de edição é apresentada como prova de autenticidade, convertendo a espontaneidade em valor moral e o trabalho estruturado de produção em sinal suspeito de adaptação. Do ponto de vista marxiano, é preciso cautela. A técnica não é portadora automática de moralidade. Em Marx, as forças produtivas (entre elas os meios técnicos) são dimensões históricas da prática social. Não existe pureza política na precariedade, assim como não existe corrupção intrínseca na forma elaborada. O problema não reside na edição ou na ausência dela, mas nas relações sociais que estruturam a produção e a circulação do conteúdo. Ao transformar a não-edição em marca de autenticidade, o debate é transferido do plano material das relações para o plano moral da forma. Além disso, a ênfase reiterada na

improvisação produz um efeito curioso: ao mesmo tempo em que afirma rigor analítico, o autor cria uma zona permanente de justificativa. Se a argumentação escapa, trata-se de improviso; se há imprecisão, trata-se de freestyle. O enquadramento inicial já institui uma defesa antecipada contra a crítica sistemática.

Ele começa a "explicar o YouTube" como se estivesse inaugurando um problema histórico para um público incapaz de perceber o óbvio: "estou no meu quarto, falando para uma câmera", o que expõe o público a uma hiperexplicação, que não é simples traço estilístico nem excesso retórico. O que fica evidente é que ela pode funcionar como dispositivo de autoridade. Quando alguém monopoliza a explicação, ocupa quase todo o tempo de fala, antecipa as objeções antes que apareçam, reconstrói o contexto para enquadrar previamente a interpretação dos demais e raramente se coloca na posição de escuta, o que se estabelece já não é simples didatismo, mas uma forma de verticalidade que reinstaura a divisão entre aqueles que pensam e aqueles que apenas executam. Marx criticava a separação entre direção intelectual e prática material porque ela reproduz hierarquia social dentro da própria organização. Quando a explicação se converte em monopólio, cria-se uma assimetria e isso é típico da prática histórica do folclórico militante da UFF. Quem explica define o sentido do real e quem escuta internaliza esse enquadramento.

A hiperexplicação passa, então, a funcionar como forma de controle do campo interpretativo, pois não consiste apenas na afirmação implícita de que alguém "sabe mais", mas na organização do ambiente discursivo de tal maneira que o outro surja continuamente como insuficiente, imaturo ou incapaz de alcançar a totalidade da análise apresentada, fazendo da proliferação teórica e do acúmulo argumentativo um recurso de distinção que converte a palavra em capital simbólico e em fundamento de uma autoridade informal. À luz de Bourdieu, o domínio da linguagem produz poder porque quem detém o código distribui reconhecimento, e a hiperexplicação radicaliza essa lógica ao fechar lacunas, impedir a formulação autônoma do outro e entregar o discurso já pré-interpretado. Nos comunistas de conselho, a crítica à vanguarda não era apenas crítica organizativa, mas sobretudo crítica à monopolização da consciência, pois se a consciência revolucionária depende de um sujeito que constantemente explica e traduz a realidade para os demais, reinstala-se a figura do dirigente. A hiperexplicação, nesse sentido, é a forma de relação que pressupõe um destinatário permanentemente abaixo produzindo distinção, e distinção é hierarquia, ainda que informal.

Se quisermos radicalizar a leitura à luz de *A Distinção*, o que se verifica é a produção de posição hierárquica no espaço social. Para Bourdieu, o gosto, a linguagem e a competência cultural funcionam como marcadores de diferenciação que organizam hierarquias simbólicas sob a aparência de neutralidade. A distinção funciona como mecanismo de classificação. Ao monopolizar categorias teóricas, prolongar explicações e saturar o campo com referências, o sujeito não apenas "ensina", mas também exerce violência simbólica suave, isto é, impõe como legítima uma forma particular de capital cultural. A hiperexplicação opera como demonstração performativa de posse desse capital. O domínio da linguagem abstrata, da referência erudita e da interpretação totalizante funciona como princípio de hierarquização, pois estabelece uma diferença entre quem detém os instrumentos legítimos de leitura do mundo e quem aparece como portador de competência insuficiente. Em termos bourdieusianos, trata-se da conversão de capital cultural em capital simbólico, isto é, em autoridade reconhecida. A fala deixa de ser mero veículo de conteúdo e passa a ser índice de posição. Quanto mais saturada de teoria e enquadramento totalizante, mais ela naturaliza a distância entre o intérprete e o destinatário. A distinção faz parte de uma encenação e, ao se encenar como rigor e profundidade, transforma diferença de capital cultural em hierarquia legítima, reinstalando sob informalidade aquilo que se afirma combater no plano organizativo.

Se aproximarmos essa leitura daquilo que Marilena Chaui denominou ideologia da competência, o quadro ganha maior nitidez, pois não se trata apenas de distinção cultural, mas da naturalização de que apenas determinados sujeitos estariam autorizados a falar legitimamente sobre certos temas em razão de sua suposta qualificação superior. A ideologia da competência opera ao transformar desigualdades de acesso ao saber em hierarquias ontológicas, como se a posse de determinados códigos conferisse, por si, autoridade política e direito de definição da realidade. Nesse sentido, a monopolização de categorias teóricas, o prolongamento da explicação e a saturação do discurso com referências não apenas produzem distinção simbólica, mas constroem um regime de autorização implícita: quem domina o vocabulário especializado aparece como portador de racionalidade plena, enquanto os demais são remetidos à condição de imaturos, apressados ou insuficientemente formados. A competência técnica ou teórica aparece, nesse contexto, como fundamento de legitimação das desigualdades que se reproduzem no interior do próprio campo crítico. Assim, a violência simbólica identificada por

Bourdieu encontra, na formulação de Chaui, sua dimensão ideológica específica que indica que o saber é investido de uma aura de neutralidade que oculta sua função de ordenar posições, restringir a palavra e instituir um monopólio tácito sobre o direito de interpretar. O resultado é que a crítica, que deveria ampliar a capacidade coletiva de compreender e intervir, passa a reforçar a crença de que apenas alguns são aptos a pensar, reinstalando sob forma sofisticada a separação entre dirigentes e dirigidos que se afirma combater.

Trata-se de uma retórica que infantiliza o interlocutor ao mesmo tempo que insinua racionalidade superior. O sarcasmo e a frieza operam como encenação do aço, um modo de dizer: “eu sou o sujeito que pensa sem se misturar”. No plano das declarações, ele se apresenta como marxista libertário, crítico de pelegos e burocracias partidárias. No plano da enunciação, ele repõe uma microburocracia definindo o que é reflexão, método, “tempo” legítimo para concluir ou linguagem adequada. Cria hierarquia não por cargo, mas por postura. O mando aparece como estilo. A voz “sobria” é a própria gramática do comando, transmutada do partido para o indivíduo. No lugar do comitê, o quarto; do jornal, o canal; da disciplina organizativa, a disciplina performática. A crítica à plataforma é atravessada pela necessidade de existir nela como exceção moral construída em tons de autoridade.

A mercadoria, em Marx, domina pela circulação de objetos, reorganiza as relações entre pessoas, transfigurando relações sociais em propriedades das coisas. No ecossistema do YouTube, a “coisa” privilegiada é a visibilidade quantificada, ou seja, métrica, retenção, recorrência, alcance. Josemar diz não estar preocupado com métrica, mas organiza sua autoridade exatamente como reação àquilo que a métrica impõe como norma, sem ignorar a forma social do algoritmo, apenas convertendo em negativa moral transformando a recusa em participação. Em termos de campo, ele disputa o mesmo território, só que por uma via ascética, tentando ganhar distinção ao declarar que não quer ganhar. Transformar a renúncia em título de nobreza é uma das formas mais recorrentes de reprodução de hierarquias em meios culturais. O problema político aparece quando essa renúncia passa a operar como acusação contra quem faz comunicação sistemática, como se a mediação fosse necessariamente capitulação. No caso de Josemar, o ascetismo aparece como postura política convertida em capital moral onde a recusa declarada da monetização, da edição elaborada ou da profissionalização não se apresenta apenas como escolha prática, mas como marca de integridade superior. A renúncia torna-se signo de

pureza, e a pureza, por sua vez, converte-se em critério implícito de julgamento do outro. Assim, o ascetismo deixa de ser simples opção de vida e passa a operar como mecanismo de distinção simbólica: quem renuncia estaria acima de quem organiza meios materiais de sustentação transformando a abstinência em autoridade.

Penso que o debate libertário deveria ser mais exigente. Se Josemar se reivindica marxista libertário, ele tem de responder à seguinte pergunta: qual é a política da comunicação numa perspectiva de autogestão? Para tradições conselhistas e de crítica à burocracia (Pannekoek, por exemplo), a questão não se resolve com moralismo de forma, mas sim com a construção de meios que ampliem a capacidade autônoma da classe, fortalecendo deliberação, memória, coordenação e crítica onde a comunicação sirva como infraestrutura de organização. Se a classe trabalhadora aparece historicamente como força, isso ocorre porque cria seus próprios meios de formação, imprensa, escolas, círculos, associações, assembleias e redes materiais. A forma importa porque é relação social: quem fala, para quem fala, com que linguagem, sob que condições de acesso, com que circuito de retorno, com que possibilidade de contestação. A recusa do "engessamento" e da edição pode soar "autêntica", mas também pode esconder irresponsabilidade política com improviso permanente sem pesquisa, sem verificação, sem compromisso com a precisão, protegido por ressalvas do tipo "posso estar enganado". Isso está longe de ser humildade epistemológica. Nesse caso específico, funciona como imunização, uma espécie de covardia encenada. O sujeito lança teses fortes, mas se blinda antecipadamente contra refutação. Sua crítica é mera performance de crítica, um saco vazio...

Nesse debate é útil recorrer à distinção que Deleuze estabelece, a partir de Espinosa e Nietzsche, entre moral e ética. A moral opera por valores transcendentes e por julgamento estabelecendo um critério exterior (o Bem, a pureza, a autenticidade) e mede as práticas segundo sua conformidade a esse padrão. A ética, ao contrário, avalia modos de existência segundo sua potência, isto é, segundo a capacidade que produzem de ampliar ou restringir a ação coletiva. Quando a ausência de edição é convertida em signo de integridade e a produção estruturada em indício de contaminação, o que se percebe é uma moral da forma, um tribunal simbólico que distribui pureza e suspeição. Uma abordagem ética perguntaria: essa forma de comunicação aumenta a potência crítica coletiva, amplia a inteligibilidade e a autonomia ou apenas produz distinção? Essa

mudança do problema da potência para o julgamento é precisamente o movimento pelo qual a crítica se torna moralismo.

A tradição marxista permite ainda pensar esse problema no terreno material quando se considera a reflexão de Maria Lúcia S. Barroco sobre os fundamentos sócio-históricos da ética. Na leitura Barroco, a ética deve ser compreendida no interior da própria historicidade da vida social. Os valores, os critérios de julgamento e as expectativas normativas que orientam as ações humanas nascem das formas concretas de organização da existência coletiva, atravessadas pelas condições materiais de produção e reprodução da vida. Os valores, os critérios de julgamento e as expectativas morais emergem de determinadas relações sociais e expressam, em alguma medida, as tensões próprias dessas relações. Em sociedades marcadas pela concorrência generalizada e pela disputa permanente por reconhecimento, a ética tende a ser atravessada pela lógica da distinção, isto é, pela necessidade de afirmar superioridade simbólica como forma de garantir posição. O problema aparece quando práticas políticas que se apresentam como emancipadoras reproduzem exatamente essa lógica. A busca obsessiva por distinção (seja pela reivindicação de pureza teórica, pelo ascetismo comunicacional ou pela autoridade interpretativa) ultrapassa o plano da personalidade e adquire função política no interior do próprio campo crítico. Nesse contexto, a ética aparece mobilizada como instrumento de ordenamento simbólico, estabelecendo diferenças de posição e legitimando hierarquias. Em vez de ampliar a capacidade comum de compreender e agir, ela organiza posições, distribui prestígio e legitima desigualdades simbólicas. O que aparece como rigor ou integridade pode, portanto, corresponder à internalização da lógica competitiva da própria sociedade que se pretende criticar, deslocada para o interior do campo político sob a forma de distinção moral.

Essa moldura ajuda a entender a passagem sobre Jones Manoel. O mesmo sujeito que passou anos denunciando “pelegos” e burocracias partidárias agora sai em defesa “com unhas e dentes” de um influenciador que opera, justamente, na interface entre propaganda política, circuito de audiência e forma-mercadoria do debate. O argumento que ele me atribui (“você critica porque é frustrado, porque não chegou onde Jones chegou”) é um recurso de despolitização clássico que transfere a crítica do plano objetivo (tese, estratégia, alinhamentos, programa) para o plano subjetivo (inveja, ressentimento, falha pessoal). O que isso faz, na prática, é impedir a crítica como atividade coletiva e recolocá-la como drama moral individual sendo nada mais que uma personalização que

dissolve as determinações sociais. A crítica, nessa ótica, é método de psicologização do adversário e a psicologização tem função disciplinar, protege um polo (Jones) ao acusar o crítico de impureza motivacional. No lugar de discutir o conteúdo e as implicações políticas do que Jones defende ou legitima, a conversa se afunda no caráter do crítico.

Há ainda um aspecto que merece ser examinado. Ao longo de sua trajetória, observa-se uma mobilidade seletiva na distribuição de críticas e elogios, de modo que determinadas figuras antes alvo de reprovação passam, em contextos distintos, a ser defendidas com vigor. Não se trata aqui de condenar mudanças de posição (que são parte legítima da dinâmica política), mas de notar a ausência de critérios explicitados para essas inflexões. Quando a crítica e a defesa parecem responder menos a princípios declarados e mais à reconfiguração de alianças ou conveniências conjunturais, produz-se um efeito de indeterminação normativa. A ética surge como horizonte oscilante de avaliação, frequentemente mobilizada como recurso tático segundo as necessidades do momento. Essa variabilidade não se explica por disposições psicológicas, mas por uma dinâmica política que fortalece a posição do intérprete como instância soberana de decisão, capaz de reorganizar o campo sem prestar contas a critérios transparentes. O resultado é uma autoridade que não se ancora em princípios explicitados, mas na confiança depositada na figura que os administra.

Se Josemar fosse coerente com o marxismo libertário, ele teria um princípio simples: a crítica deve mirar práticas, linhas e efeitos, não construir fidelidade a lideranças digitais. A autogestão, enquanto horizonte, exige despersonalizar a política, reduzir culto a figuras, reduzir transferência afetiva para porta-vozes, fortalecer autonomia crítica dos que assistem. Defender Jones a partir da tese “você critica por frustração” opera no sentido oposto. É um mecanismo de blindagem carismática que transfere a legitimidade do campo das razões para o campo da posição social alcançada. “Chegar onde Jones chegou” passa a ser critério subterrâneo de verdade e isso tem cheiro de burocracia simbólica... não é o partido formal que confere posto, e sim o algoritmo que confere autoridade. O velho mando reaparece com roupa nova. O libertário que combate o burocrata institucional passa a defender o burocrata do engajamento, o gestor de atenção, o administrador de audiências. Daqui, dá para formular o dossiê como tipologia política. Josemar encarna o tipo crítico que se alimenta da crítica. Ele precisa do inimigo para manter a própria posição; precisa do “youtuber profissional” para se afirmar “não profissional”; do “engessado” para se afirmar “freestyle”; do “monetizado” para se

afirmar “puro”; do “frustrado” para explicar por que alguém critica um influenciador protegido. Essa máquina gira bem porque produz superioridade sem assumir responsabilidade organizativa oferecendo ao público um lugar confortável de expectador que assisti a alguém que “já entendeu tudo”, que desqualifica o resto como miséria, e assim substitui a tarefa dura da prática coletiva por consumo de julgamento. É o mesmo mecanismo que ele diz combater quando fala de burocracias, a separação entre dirigente e dirigido, entre quem sabe e quem recebe, entre quem avalia e quem é avaliado. Só que, agora, essa separação se dá por estética e por tom, não por estatuto partidário.

Do ponto de vista marxista, isso é um rebaixamento teórico grave, porque sai da análise das relações sociais de produção para a superfície estética do produto. Em Marx, o problema não está em “tratar o áudio” ou “tratar a imagem”, mas na forma social que comanda o trabalho e na relação entre produtores, meios de produção e produto. Trabalho, em Marx, é uma categoria ontológica e histórica: há trabalho como metabolismo com a natureza e há trabalho organizado sob o capital, isto é, alienado, subordinado à valorização. A diferença decisiva não é “ter acabamento” versus “ser punk”, mas sob que relação social o acabamento é produzido e para qual finalidade histórica ele é mobilizado. Josemar troca essa diferença por uma moralização imediata onde edição é visto como mercado e mercado, corrupção típico da “esquerda digital miserável”. Ele se livra do esforço de demonstrar como a forma-mercadoria opera, e passa a insinuar que qualquer aperfeiçoamento formal já sinaliza captura. Esse gesto confunde técnica com forma social, mas técnica é instrumento, mediação, capacidade produtiva e forma social é a relação que organiza o uso da técnica, define propriedade, comando, tempo, finalidade, circulação. A mesma operação de “tratar o áudio” pode ocorrer sob um regime de cooperação livre, com meios coletivos, e pode ocorrer como serviço mercantil precarizado, comprado por um “dono de canal” que acumula renda simbólica e monetária. A diferença não se lê na presença ou ausência de edição, mas sim na organização do processo, na propriedade do canal, na divisão do trabalho, na forma de decisão, no circuito de reprodução. Quando ele faz a equivalência “edição = apelo = mercado”, ele corta o nervo da análise materialista. A tradição dos comunistas de conselho foi implacável contra o fetiche dos meios e contra a confusão entre propaganda e autoemancipação. Pannekoek insiste que a libertação dos trabalhadores só pode ser obra dos próprios trabalhadores, por meio de formas de organização e deliberação autônomas. Isso não significa hostilidade à

técnica, mas hostilidade à separação entre quem decide e quem executa, entre dirigentes e dirigidos.

Repare como ele estrutura a cena. Ele pergunta “o que isso tem a ver com o debate crítico nas esquerdas?”, e imediatamente responde com uma teoria do trabalho audiovisual que serve para desqualificar o outro: quem “quer ter um canal na lógica de profissionalização” agenciaria “mão-de-obra no mercado”. A frase “isso é um trabalho” funciona como gatilho moral. O detalhe é que ele usa “trabalho” num sentido enviesado como sinal de mercantilização, como se o trabalho só existisse plenamente quando é comprado, terceirizado, agenciado. Só que, para Marx, trabalho não é sinônimo de compra e venda; compra e venda é uma forma histórica específica que transforma força de trabalho em mercadoria. O que Josemar chama de “agenciar mão-de-obra” descreve uma possibilidade particular do mundo digital (terceirização, freelas, microserviços). A crítica marxista correta não é demonizar a existência de trabalho técnico, e sim analisar se essa terceirização reproduz relações capitalistas e se o conteúdo final se orienta pela valorização (monetização, patrocínio, captura algorítmica) ou por finalidades políticas autônomas. Sem essa mediação, ele está apenas fazendo uma caricatura dizendo que o seu modo “punk” é virtude.

O “punk” e o “faça você mesmo” entram como dispositivo de inocentação. “Meu audiovisual é punk... é faça você mesmo”. Isso é uma estetização da precariedade. Ele transforma limitação de domínio técnico e ausência de pós-produção numa identidade política. Só que o DIY, historicamente, não foi licença para descuido, mas alternativa organizativa e produtiva, com disciplina coletiva e circuito próprio. Zines, selos independentes, shows autogeridos exigiam trabalho intenso, só que organizado fora do mercado dominante, muitas vezes em cooperação direta. O que Josemar está fazendo é diferente: ele usa a marca “punk” para justificar intermitência, improviso e, principalmente, para preservar sua posição moral acima dos “profissionais”. O DIY, em sua interpretação, significa um emblema de pureza. Ele reforça isso quando diz que tenta melhorar “dentro das minhas limitações e do meu tempo” e admite que não se dedica “exaustivamente” a entender a clareza do processo técnico, ou seja, ele não está defendendo uma autogestão da produção, com aprendizado sistemático e socialização de técnicas, mas tão somente defendendo uma recusa seletiva da forma como se fosse coerência revolucionária. A tradição conselhista valorizava a elevação da capacidade

média dos trabalhadores, o aumento da potência coletiva, o aprendizado como arma. A recusa de aprender "exaustivamente" é o oposto desse impulso.

O ponto mais sintomático do trecho é a noção de "audiovisual mais apelativo". O termo "apelativo" é o que permite ao moralismo operar sem prova. A partir dele, qualquer trabalho de linguagem, qualquer cuidado formal ou tentativa de construir um objeto comunicável pode ser rebaixado à categoria de sedução barata. Só que "apelo" é uma categoria vazia se não for preenchida por análise concreta. Apelo a quê? Ao consumo? À identificação? Ao ressentimento? Ao inimigo? À moral? A crítica marxista da indústria cultural (Adorno, por exemplo) não equivale a odiar a forma. Pelo contrário, ela exige examinar como a forma produz efeitos de adaptação, como captura a percepção e fabrica pseudoatividade. Se Josemar quer falar de "apelativo", ele deveria mostrar como determinados recursos formais reproduzem passividade, culto a personalidades, polarização comercial, captura eleitoral.

Josemar está construindo uma acusação pesada contra uma prática coletiva (a "profissionalização" e, por tabela, a esquerda digital, ainda que focado unicamente em minha pessoa). Acusação pesada exige prova, método e retorno ao concreto. "Freestyle" nesse contexto é licença para afirmar e recuar, atacar e se proteger. O alvo real não parece ser a forma-mercadoria enquanto relação social concreta, com suas determinações históricas e estruturais, mas aquele que opera a forma e, ao fazê-lo, ocupa um lugar de mediação que tensiona a hierarquia simbólica estabelecida. Ao reduzir o trabalho de comunicação a mero "apelo", o problema é simplificado e moralizado, convertendo a mediação técnica em suspeita política. O efeito dessa operação é preservar a centralidade do intérprete, pois a autoridade passa a repousar exclusivamente na palavra e na crítica, não na produção sistemática de obras, pesquisas ou realizações organizativas concretas. A crítica torna-se, assim, um lugar seguro de enunciação: ela examina, julga e classifica, mas não se expõe ao mesmo crivo que aplica aos outros. Nesse arranjo, o déficit de produção material não aparece como questão, porque a legitimidade é construída na capacidade de avaliar o trabalho alheio, não de sustentar uma prática própria continuada. Essa autoridade se apresenta como marxismo libertário, mas opera como polícia moral do campo, decidindo quem é autêntico e quem é contaminado.

> Veja bem, pessoal, no youtube os canais disputam audiência. Então, sendo um canal com referencial de esquerda, os canais de esquerda disputam entre si a audiência. Ou seja, as pessoas que vão prestar atenção naquilo que veiculado pelos 'youtubers' (afirmando de forma jocosa mudando a voz e o rosto). Normalmente os 'youtubers' fazem o que? 'Ó, se inscrevam no canal, assina... toca o sininho para não perder nada do que vai ser publicado aqui e lance uma graninha pra mim, né?' (com voz caricata, ironizando o fato de youtubers fazerem campanhas de autofinanciamento) Não tem porra nenhuma disso aqui! Eu vivo do meu salário. Eu não tô preocupado com isso. Eu tô preocupado em tentar refletir determinadas temáticas que são interessantes para a gente pensar a luta anticapitalista. (FONSECA, Josemar. A Crítica dos Youtubers: a Miséria das Esquerdas Digitais, 23/02/2026)

Nesse trecho, Josemar não está fazendo crítica política, apenas um gesto de deslegitimação moral, grave a meu ver. A caricatura do "se inscrevam, toca o sininho e lance uma graninha" funciona como uma operação de classe dentro do próprio campo da esquerda onde quem tem salário fixo (e, portanto, um regime relativamente estável de reprodução material) se arroga o direito de ridicularizar as formas instáveis de reprodução material de quem produz cultura e teoria fora das instituições. Isso é um golpe baixo travestido de sobriedade. Puro chorume discursivo. E, do ponto de vista marxista, é uma regressão teórica, pois ele abandona a análise das determinações materiais para produzir humilhação pública e isso do ponto de vista ético é condenável. Responsabilizar Josemar, nesse contexto, não é um gesto de indignação pessoal, mas uma exigência política e teórica. O que está em jogo não é apenas uma divergência entre dois produtores de conteúdo, mas a construção de uma imagem social que opera como mecanismo de deslegitimação dentro do próprio campo da esquerda e isso não iremos aceitar. Ao caricaturar o pedido de contribuição como prática vulgar, apelativa e suspeita, ele está produzindo um estereótipo funcional se referindo ao "youtuber pedinte", movido por interesse, contaminado pela lógica do mercado, moralmente inferior ao trabalhador assalariado estável que fala do alto de sua autonomia salarial. Essa construção organiza percepções, distribui prestígio e retira legitimidade. Em termos marxistas, trata-se de uma operação ideológica, ou seja, uma forma de representação que oculta as determinações materiais da produção cultural e converte uma necessidade estrutural em falha de caráter, o que me parece desonesto e, mais uma vez, grave do ponto de vista social.

O materialismo histórico parte do princípio de que as condições de reprodução da vida moldam as possibilidades de ação. A produção intelectual e audiovisual exige tempo, equipamento, energia, pesquisa, deslocamento, edição. Tudo isso supõe meios materiais. Num contexto de precarização generalizada do trabalho cultural (especialmente em

formações sociais periféricas) muitos produtores independentes não dispõem de salário fixo, concurso público ou estabilidade institucional. Dependem de freela, trabalhos intermitentes, bolsas temporárias, doações e redes de apoio para continuar produzindo. Ignorar essa determinação e transformar o financiamento coletivo em motivo de escárnio significa deslocar a análise do terreno material para o terreno moral como forma de produzir chacota. É substituir a crítica das relações sociais por julgamento de postura, exatamente o contrário do que o marxismo exige. Por isso afirmo que Josemar é um sujeito inconsequente e sempre foi um engodo para os movimentos sociais agindo como um micro-estado do alto de sua soberba vazia. Reich diria que se trata do Zé Ninguém...

Quando Josemar afirma "eu vivo do meu salário" como contraponto à prática de solicitar apoio, ele converte sua posição como trabalhador assalariado com estabilidade relativa em capital moral. O salário aparece como selo de pureza, como prova de independência. No entanto, do ponto de vista marxista, o salário é forma de remuneração da força de trabalho no interior do próprio modo de produção capitalista. Não é virtude nem pecado; é determinação objetiva. A questão política relevante não é possuir salário, mas como se posicionar frente às formas de reprodução material que atravessam o campo cultural. Ao usar sua estabilidade como critério de superioridade e ridicularizar a precariedade alheia, ele naturaliza sua condição e patologiza a do outro. Isso é, em si, um gesto de classe dentro da esquerda: o estabilizado constrange o precarizado e chama isso de coerência.

Há ainda um elemento ético decisivo. A crítica entre camaradas, mesmo quando dura, deve incidir sobre linhas políticas, argumentos, estratégias, concepções teóricas. Transformar a vulnerabilidade material de alguém em arma retórica é uma forma de violência simbólica. Não porque pedir apoio seja intocável, mas porque o escárnio substitui a análise. Se o problema fosse a forma social da monetização (patrocínios empresariais, captura algorítmica, dependência de publicidade) isso poderia e deveria ser discutido. Mas ridicularizar a contribuição voluntária do público, sem examinar finalidade, transparência e autonomia, é produzir humilhação, não teoria. É deslocar o debate da estrutura para o caráter. Além disso, quando Josemar complementa essa operação com psicologização (atribuindo críticas a frustração, inveja ou ressentimento) ele aprofunda o abandono do materialismo. Em vez de confrontar argumentos, ele explica o crítico pela suposta falha subjetiva. Essa técnica neutraliza o dissenso, porque torna qualquer divergência um sintoma psíquico. O marxismo, ao contrário, interpreta conflitos

políticos como expressão de posições sociais, estratégias divergentes e avaliações distintas da conjuntura, não como distúrbios individuais. Ao recorrer à psicologização, ele substitui análise por diagnóstico moral. Responsabilizá-lo, portanto, significa apontar que sua intervenção produz um efeito político concreto, qual seja, consolida uma hierarquia simbólica que favorece a estabilidade institucional e desqualifica a autonomia produtiva precarizada transferindo o debate teórico para o terreno da vergonha enquanto enfraquece a possibilidade de uma discussão séria sobre como sustentar a produção cultural anticapitalista fora das estruturas partidárias, estatais ou empresariais. A ética comunista não exige ascetismo performático nem silêncio material, mas coerência entre meios e fins, transparência nas formas de sustentação e compromisso com a elevação coletiva da consciência.

A primeira coisa a fixar, com precisão conceitual, é que a necessidade de recursos para produzir não é "desvio", não é "miséria moral", não é "contaminação algorítmica" por si só, mas sim a própria condição material da produção intelectual e cultural sob o capitalismo. A reprodução da vida material é fundamento de toda vida social, e as formas históricas dessa reprodução moldam as possibilidades de atividade humana. O que distingue uma prática anticapitalista não é o fato de precisar de meios, mas a forma social pela qual ela busca esses meios e a finalidade histórica para a qual os mobiliza. Portanto, ridicularizar a contribuição voluntária como se fosse uma marca de degeneração é abandonar o materialismo e cair no moralismo. Josemar abandona a questão da exploração e da precarização e vai para o plano da intenção subjetiva e do "apelo". Ele sugere que pedir apoio é agir como "youtuber profissional" e que isso estaria necessariamente ligado a uma lógica de captura de audiência. Mas, no capitalismo, a forma geral é a concorrência e, no ecossistema digital, essa concorrência aparece como disputa de atenção. O que um marxista deveria fazer é analisar a estrutura dessa concorrência, as mediações algorítmicas, os incentivos à polarização, à personalização, ao conteúdo rápido, ao sensacionalismo. Josemar não faz isso. Ele escolhe uma via mais simples e mais eficaz para destruir alguém: a via da vergonha. Em vez de enfrentar o conteúdo e a linha política de quem ele ataca, ele procura tornar socialmente "vergonhoso" o ato de pedir apoio e isso, numa tradição marxista, deveria ser visto como reprodução da moral burguesa, não como sua negação. Reafirmo, Josemar é um engodo para qualquer movimento social.

Sem emprego fixo, bolsa encerrada, rompimento familiar, trabalhos intermitentes, subempregos, ausência de edital, ausência de apoio institucional, esse é o panorama em que vivo. Isso não é "vitimismo"; falo da anatomia da precarização do trabalho intelectual e cultural no Brasil. O capitalismo periférico empurra produtores independentes para regimes de sobrevivência que exigem constante improviso material. O que deveria interessar a um marxista libertário é justamente como se constrói autonomia e continuidade sob essas condições. Josemar usa a estabilidade dele para impor um constrangimento e retirar a minha legitimidade. O estabilizado ridiculariza o precarizado e chama isso de "racionalidade".

Se se coloca a questão no terreno do comunismo de conselhos, a crítica dele fica ainda mais inconsistente. Tradicionalmente, a autonomia operária depende de formas próprias de organização e de meios materiais próprios. A imprensa operária, os boletins, os espaços de formação, as redes de solidariedade, as caixas de resistência, as subscrições, as cotizações para greves e iniciativas culturais não eram "mercantilização", mas infraestrutura de luta. A classe não se constitui como sujeito político sem construir meios de reprodução parcial de suas atividades, porque a vida sob o capital não concede gratuitamente tempo livre e meios técnicos aos que o combatem. Autogestão não é ascetismo; é capacidade coletiva de administrar meios e fins e é precisamente isso que busco fazer criando condições materiais mínimas para sustentar produção e pesquisa sem depender de partido, de edital, de patrocínio empresarial ou de instituição que domestique a produção das minhas obras autorais. Josemar transforma a crítica à mercantilização em puritanismo de plataforma; troca análise de relações sociais por escárnio; usa sua estabilidade material como capital moral e tenta deslegitimar a autonomia produtiva de quem vive sob precarização. O resultado é uma burocracia sem partido: não a burocracia institucional que ele denuncia, mas a burocracia simbólica que ele pratica, estabelecendo hierarquias de legitimidade por tom, por postura e por condição material.

Quando Josemar invoca a não neutralidade da técnica, a lógica das métricas, a abstração dos números e a racionalidade instrumental da Escola de Frankfurt, ele cria a aparência de um argumento denso. O problema não está nas referências, mas no uso que faz delas. Ele sugere que a existência de métricas, views e inscritos já configuraria uma degeneração política potencial, como se a quantificação em si fosse sinal de capitulação. Isso é teoricamente impreciso. Em Marx, abstração não é sinônimo de corrupção moral. O valor é uma abstração real; o dinheiro é abstração materializada; o capital é sujeito

automático, forma social que se autonomiza. A questão nunca foi "há abstração?" mas "como a abstração se relaciona com a prática concreta?". Dizer que números são abstrações é trivial. A pergunta materialista é: as métricas determinam o conteúdo ou são apenas um dado estrutural dentro do qual diferentes estratégias podem operar? A crítica precisa demonstrar subordinação efetiva do conteúdo à lógica da valorização. Sem essa demonstração, a invocação da abstração é só uma atmosfera teórica.

O mesmo ocorre com a racionalidade instrumental. Na tradição frankfurtiana, racionalidade instrumental é sinônimo de redução da razão a cálculo eficiente subordinado a fins dados pelo sistema, sobretudo o fim da acumulação. Confundir edição de áudio, tratamento de imagem ou constância de publicação com racionalidade instrumental é empobrecer o conceito. A instrumentalização ocorre quando o conteúdo é moldado exclusivamente para maximizar engajamento, quando a forma se adapta ao algoritmo como fim em si mesmo, quando o pensamento se subordina à viralização. Não basta afirmar que existe disputa por audiência; é preciso demonstrar que essa disputa altera estruturalmente o programa político. A disputa por hegemonia, aliás, nunca foi pecado. Gramsci ensinou que hegemonia é direção intelectual, cultural e toda corrente política que pretende intervir na realidade disputa hegemonia. Antes do YouTube, disputava-se em jornais operários, panfletos, assembleias e sindicatos. Hoje, também se disputa em plataformas digitais. A questão não é se há disputa, mas como ela é conduzida e com quais meios e fins. Ao transformar a disputa em suspeita moral ("é vale tudo?") Josemar muda o problema do plano estrutural para o plano ético abstrato. Ele não define quais metodologias seriam ilegítimas; apenas insinua que certas práticas podem ser moralmente reprováveis. Essa insinuação prepara terreno para enquadrar casos concretos sem demonstrar nada.

Há ainda uma contradição: o meu canal sequer é monetizado. Não há publicidade automática, dependência de patrocínio empresarial, subordinação a algoritmo como fonte de renda. A sustentação ocorre por meio de contribuições voluntárias, forma historicamente utilizada por jornais operários, coletivos culturais e iniciativas autônomas. Se há aqui algum traço próximo da tradição conselhista, ele está mais na tentativa de autonomia material do que na recusa performática da técnica. Criticar a monetização poderia fazer sentido se houvesse monetização em meu canal; transformar a própria existência de público e de apoio voluntário em suspeita é outra coisa. O que emerge, então, é que as categorias pesadas (abstração, instrumentalidade, hegemonia) são

mobilizadas para produzir uma suspeita geral, mas não são aplicadas com rigor. Não se demonstra subordinação do conteúdo ao algoritmo, não se analisa a estrutura concreta da produção, não se examina a relação entre forma e finalidade. A teoria para ele é cenário e a crítica, clima. Marx retorna sempre ao concreto. Parte da abstração para reconstruir as mediações reais. Aqui ocorre o inverso: parte-se de categorias abstratas para pairar acima do concreto. O resultado é uma moralização da forma. Em vez de perguntar se o conteúdo é consistente, se a linha política é coerente, se a intervenção fortalece autonomia ou reproduz personalismo, a suspeita novamente recai sobre o fato de haver audiência, métricas e disputa de espaço. Se a ferramenta não é neutra, a resposta materialista não é ascetismo performático, mas sim consciência das determinações e uso estratégico delas sem subordinação aos seus fins sistêmicos. Ao não demonstrar a capitulação concreta e ao se limitar a insinuar a contaminação, a crítica deixa de ser materialista e se torna vigilância moral. Isso é precisamente a miséria da crítica moral, ou seja, substituir análise estrutural por suspeita genérica, transformar categorias densas em instrumentos de distinção e, no processo, evitar o enfrentamento concreto das posições políticas em disputa.

O modo como ele reconstrói 2011 é uma operação política sobre a memória. Ao narrar o conflito urbano (a via imposta de cima para baixo, a articulação entre reitoria e prefeitura, a ameaça de remoção da comunidade, a especulação imobiliária como pano de fundo) ele ocupa o lugar do intérprete. Até aí, nada há a contestar, pois trata-se de um episódio típico da produção capitalista do espaço, onde interesses imobiliários e gestão estatal se articulam contra formas de reprodução social já existentes. Uma leitura materialista do urbano reconhece exatamente que o espaço não é neutro e sim campo de luta. O problema surge na distribuição de papéis que ele realiza dentro dessa narrativa. Ao afirmar que “eu estava articulando com outros militantes”, ele centraliza retrospectivamente sua posição como sujeito organizador do processo enquanto a ação coletiva aparece mediada por sua articulação produzindo uma reflexão em que a memória não é construída como auto-organização plural, mas como campo em que há um articulador e, em torno dele, outros agentes. Em seguida, surge “um personagem” que “tinha conhecimento do audiovisual”. Essa escolha lexical não é acidental. “Personagem” sugere papel secundário numa história cujo eixo já está definido e a contribuição política concreta (produzir, registrar, dar forma à luta) é reduzida a competência técnica.

Essa redução é problemática. Em Marx, forma e conteúdo são inseparáveis. A forma-mercadoria não é mero invólucro do conteúdo econômico, mas a própria expressão social do conteúdo. Analogamente, na luta política, a forma organizativa e comunicativa não é mero adereço. Produzir audiovisual num conflito urbano é intervir na disputa pela visibilidade, memória e construção de hegemonia, que envolve direção intelectual e cultural, e isso inclui a batalha pela narrativa. Rebaixar a mediação audiovisual a "conhecimento técnico" significa separar artificialmente teoria e forma, como se a palavra interpretativa fosse política e a construção simbólica fosse apenas instrumento. Essa separação revela uma hierarquia implícita indicando que a centralidade está na explicação, não na realização imputando a teoria como núcleo e a forma somente um apêndice. A questão não é apenas uma "ontologia da palavra", mas uma inversão da relação entre teoria e práxis. Em Marx, a palavra não possui primazia ontológica, pois não é a consciência que determina a vida social, mas o conjunto das relações materiais de produção que estrutura o ser social e, a partir dele, condiciona as formas de consciência; a teoria, portanto, não funda a realidade, mas a reflete criticamente como momento da prática histórica. Quando a palavra se autonomiza (quando o discurso passa a valer mais que a construção material) ocorre uma espécie de reificação invertida colocando o discurso na frente da prática.

Essa primazia do enunciado produz um tipo específico de autoridade, qual seja, aquele que explica ocupa o centro e o que realiza é realocado na periferia, sendo a palavra o critério de legitimidade e não a prática. A práxis concreta (produzir filme, organizar forma, intervir materialmente) é rebaixada a técnica ou execução indicando estrutura de poder. Gramsci diferenciava "intelectual orgânico" de "intelectual tradicional". O intelectual orgânico está ligado à construção concreta de uma prática social; ele não apenas interpreta, ele organiza, produz forma, cria mediação. Quando a palavra não se converte em forma social, ela tende a virar distinção e distinção, como mostrou Bourdieu, é capital simbólico. Quem domina o código detém poder.

A subestimação constante (chamar de "fulano", reduzir a minha contribuição a "conhecimento técnico", insinuar incapacidade teórica) é mecanismo de produção de hierarquia o que se distancia da crítica do conteúdo. Ou seja, é tentativa de fixar posição. O rebaixamento do outro funciona como elevação implícita de si criando um protagonismo artificial não baseado na construção coletiva, mas na desqualificação sistemática. Do ponto de vista marxiano, isso é contraditório com qualquer projeto emancipatório. A emancipação exige dissolução das separações entre quem pensa e quem

faz. Quando a palavra se torna soberana e a prática é subordinada, reinstala-se a divisão entre direção e execução, exatamente o que o marxismo libertário afirma combater. Estamos falando de uma estrutura discursiva em que a teoria é usada como dispositivo de centralização simbólica e elemento privilegiado de dominação. A autoridade, por sua vez, não se funda na construção material duradoura, mas na capacidade de monopolizar interpretação e o rebaixamento alheio é técnica de manutenção dessa centralidade. Isso explica por que a forma concreta (cinema, produção, organização material) incomoda. A práxis quebra a hierarquia implícita. Quando a teoria encontra realização autônoma fora do controle do intérprete central, a resposta tende a ser desqualificação. A palavra autonomizada funciona como forma reificada de consciência. Em vez de reconhecer que a luta se materializa também na produção de imagens e narrativas, ele reafirma a primazia do intérprete. Essa estrutura é coerente com o tipo político que organiza centralidade por meio do discurso e da capacidade de nomear o real. O fato de ele se referir a minha pessoa como "fulano" e de, em experiências anteriores, ter afirmado que eu "nunca entenderia" um livro de José Chasin é parte de um padrão de autoridade simbólica. Dizer que determinado texto "está além do que você poderia compreender" é exercício de poder. Não se trata de debate teórico, mas de delimitação de fronteira intelectual. Em Marx, o conhecimento crítico visa dissolver a alienação, não produzir castas interpretativas. Quando a teoria passa a ser instrumento de humilhação, ela já não opera como práxis, mas como capital simbólico (são coisas totalmente distintas). Essa atitude dialoga com a tradição que Marx criticou como ideologia alemã, abordando a mudança da prática para o plano da consciência pura. Aquele que se investe como intérprete superior tende a tratar os demais como portadores de consciência insuficiente. A subestimação é expressão de uma estrutura em que a autoridade se funda na monopolização da teoria.

Do ponto de vista historiográfico, a questão está em torno da disputa pela memória e legitimidade. Ao recontar o episódio de 2011 dessa forma, ele reorganiza o passado para sustentar posição no presente. Quem articulava? Quem tinha visão? Quem era apenas executor? Essa distribuição define quem pode reivindicar coerência histórica e quem deve ser enquadrado como desvio posterior colocando-se como controle da narrativa interna da esquerda. Há, portanto, uma incongruência entre a identidade libertária reivindicada e a prática narrativa efetiva. O marxismo libertário, ao menos em sua formulação conselhista, rejeita a separação entre dirigentes e dirigidos. A teoria deve circular, elevar, socializar capacidade crítica. Quando ela é usada para demarcar inferioridade alheia, produz-se exatamente o que se afirma combater: hierarquia informal, autoridade

simbólica, centralização do sentido. A subestimação reiterada não é apenas traço de caráter, mas forma política, modo de organizar poder no interior de um coletivo que se pretende horizontal.

A primeira reação recorrente diante de uma crítica contundente costuma ser a acusação de ressentimento. Antes mesmo que se examine o conteúdo do argumento, se transfere o debate para a motivação pessoal do crítico. Essa é uma tática que tem como objetivo anular a intervenção política como forma de atribuir tal prática a sintoma psíquico, o que, obviamente, não é casual. Tal prática possui longa história na teoria política e na economia das disputas simbólicas. O conceito de ressentimento, tal como elaborado por Nietzsche, designa uma forma específica de reação daqueles que não podem exercer diretamente sua potência e, por isso, constroem uma moral reativa. O ressentido não cria valores, ao invés disso ele inverte os valores do outro. No entanto, quando essa categoria é mobilizada no debate contemporâneo, ela raramente é usada com precisão filosófica, servindo muito mais como arma retórica. Ao atribuir ressentimento ao crítico, sugere-se que sua intervenção não nasce de divergência objetiva, mas de frustração pessoal, inveja ou incapacidade de alcançar determinada posição. A crítica é, assim, desqualificada antes de ser analisada. Esse expediente tem função política clara, já que transforma conflito programático em drama psicológico de ordem pessoal, impossível, portanto, de ocupar o debate público como tema relevante. A discussão sobre linha, estratégia, forma de organização ou mediação tecnológica se converte em especulação sobre afetos individuais fazendo com que o campo das razões seja eclipsado pelo campo das intenções e isso, claro, é um ótimo mecanismo de blindagem, pois protege-se a posição estabelecida ao converter o adversário em caso clínico.

Na tradição marxista, há distinção fundamental entre crítica ideológica e moralização. A crítica ideológica procura revelar determinações sociais, contradições estruturais e efeitos objetivos de práticas e discursos. Ela se dirige ao conteúdo e às relações sociais que o sustentam. A acusação de ressentimento, ao contrário, transfere o foco para a interioridade do sujeito como forma de o colocar no seu devido lugar, geralmente subalternizado. O problema deixa de ser o que foi dito e passa a ser por que foi dito, sendo isso uma forma de psicologização da política. Esse movimento também pode ser compreendido à luz da teoria dos campos de Bourdieu. Em disputas por capital simbólico, a desqualificação do concorrente frequentemente assume forma moral ou psicológica. Ao sugerir que a crítica deriva de frustração, insinua-se que ela é motivada

por déficit de reconhecimento, e não por divergência legítima e o adversário é reposicionado como alguém que deseja o lugar do outro e, não podendo ocupá-lo, ataca. Com isso, preserva-se a hierarquia existente e se reforça a legitimidade do polo dominante.

Em contextos marcados por forte personalização da política, a crítica é facilmente lida como ataque à pessoa, e não à posição. Quando figuras públicas acumulam visibilidade e capital simbólico, a contestação tende a ser percebida como ameaça direta à identidade construída restando a acusação de ressentimento que funciona como defesa narcísica. Ela preserva a imagem ao converter o conflito estrutural em falha subjetiva do outro. Isso não significa negar que afetos participem da política. Eles sempre participam. A ambição, o desejo de reconhecimento, a rivalidade e o orgulho atravessam qualquer campo de disputa. O problema surge quando esses elementos são utilizados para interditar o debate. Se toda crítica pode ser reduzida a ressentimento, desaparece a possibilidade de dissenso racional tornando o conflito ilegítimo por definição. Um ambiente político saudável pressupõe a distinção entre análise e intenção. É possível que alguém critique movido por ambição ou frustração, mas isso não invalida automaticamente o conteúdo da crítica. O argumento deve ser examinado em sua consistência, em suas premissas e em seus efeitos. Reduzi-lo a sintoma psíquico é abdicar da política e regressar à moralização. A acusação de ressentimento revela, em última instância, insegurança, fragilidade e pouca habilidade para as disputas reais. Quem ocupa posição consolidada e segura não precisa patologizar o crítico. Quando a crítica incomoda a ponto de ser imediatamente psicologizada, isso indica que ela toca algo sensível na arquitetura do poder simbólico. A resposta madura a uma crítica não é indagar a saúde emocional de quem a formula, mas enfrentar o que ela aponta. Assim, o recurso ao ressentimento como explicação universal não esclarece o debate. Pelo contrário, o empobrece e substitui confronto de ideias por julgamento moral. E, ao fazê-lo, reforça precisamente aquilo que muitas correntes políticas afirmam combater: a personalização do poder e a blindagem carismática das posições estabelecidas.

Se quisermos avançar conceitualmente nessa distinção, é preciso radicalizar o sentido de crítica. Em Marx, a crítica não é um gesto moral nem uma simples denúncia. Ela é, como sublinha José Paulo Netto em suas aulas sobre o método, um movimento duplo de tornar conscientes os fundamentos de uma forma social e, ao mesmo tempo, negá-la no interior de sua própria lógica, superando-a em direção a outro patamar. A

crítica marxiana é imanente. Ela não acusa a sociedade capitalista por ser "má", mas revela como suas categorias (mercadoria, valor, trabalho abstrato, Estado) operam objetivamente, produzindo determinadas formas de vida e de consciência trazendo à luz as determinações reais que estruturam as práticas. Nesse sentido, a crítica não nasce de frustração pessoal, mas da análise rigorosa da totalidade social. José Paulo Netto insiste que a crítica em Marx não é adjetivação moral, mas elucidação das mediações. Criticar é explicitar as conexões invisíveis entre fenômenos aparentes e suas determinações estruturais. Quando se denuncia uma prática hierárquica, por exemplo, o que se faz não é acusar alguém de "mau caráter", mas evidenciar como certas formas organizativas reproduzem separações entre direção e execução, entre capital simbólico e trabalho invisibilizado. Ou seja, a crítica opera no plano das relações. Ela não se satisfaz com o julgamento da pessoa; ela interroga a forma social que permite e legitima determinadas condutas.

O ressentimento, tal como trabalhado por Maria Rita Kehl, vai em outra direção. Em seus estudos sobre o ressentido, ela descreve uma posição subjetiva marcada pela recusa de assumir a própria participação na cena social. O ressentido sente-se injustiçado, mas não transforma a experiência em ação transformadora; ele fixa-se na queixa e na comparação. Sua energia é reativa. Há uma economia psíquica de passividade, ainda que revestida de indignação. O ressentimento, nesse sentido, cristaliza o sujeito numa posição de vítima que não consegue elaborar o conflito como projeto. Essa é a diferença. A crítica marxista exige elaboração, trabalho conceitual, confronto com a realidade e disposição para sustentar consequências. Ela não se contenta com a acusação, mas parte de uma investigação. O ressentimento, ao contrário, tende a simplificar o conflito e personalizá-lo. Onde a crítica pergunta pelas mediações e pelas estruturas, o ressentimento aponta culpados e onde a crítica visa transformar relações, o ressentimento deseja compensação simbólica. O problema contemporâneo é que a categoria de ressentimento, fora de seu contexto filosófico e psicanalítico, converte-se em instrumento de desqualificação do outro. Ao rotular o crítico como ressentido, inverte-se o movimento. O que poderia ser examinado no plano das determinações passa a ser lido como afeto descontrolado. É uma forma de neutralização. A crítica, que deveria abrir a análise das relações, é reduzida a drama psíquico. A política se psicologiza e, ao fazê-lo, desarma-se.

Há ainda um ponto relevante na leitura de Kehl. O ressentimento floresce em contextos onde a promessa de reconhecimento é reiteradamente frustrada. Ele é um produto de sociedades competitivas, nas quais a comparação permanente organiza a vida social. Nesse cenário, acusar alguém de ressentido também é uma forma de reafirmar a lógica competitiva. Supõe-se que o crítico deseja o lugar do outro e, por não consegui-lo, ataca. Essa suposição reafirma o horizonte da disputa por posição, em vez de reconhecer a possibilidade de divergência programática. A crítica, nesse caso, é assimilada à inveja porque o campo é interpretado exclusivamente como arena de ascensão individual. Retomar Marx e José Paulo Netto significa recolocar a crítica em seu eixo ontológico. Criticar é analisar as formas sociais que produzem desigualdade, dominação e alienação, é trazer à consciência os fundamentos de uma prática e interrogá-los à luz de um horizonte emancipatório. Essa operação pode ser desconfortável, gerar conflitos e atingir posições consolidadas, mas sua legitimidade não depende do estado emocional de quem a formula. Depende da consistência teórica e da correspondência com a realidade.

Se toda crítica for reduzida a ressentimento, perde-se a possibilidade de transformação. A política converte-se em gestão de imagens e blindagem de reputações. A crítica, ao contrário, rompe com a lógica da blindagem. Ela assume o risco do dissenso e é precisamente por isso que a acusação de ressentimento se torna tão útil aos que ocupam posições estabilizadas: ela desloca o foco do conteúdo para o suposto defeito do sujeito e ao fazê-lo, preserva-se a estrutura enquanto se patologiza o questionamento. A diferença, portanto, não é apenas conceitual. É estratégica. Entre ressentimento e crítica há um abismo. Um fixa o sujeito na queixa; o outro expõe as determinações da realidade e abre a possibilidade de superação. Confundi-los interessa à manutenção do poder simbólico. Distinguí-los é condição para que o debate político não se dissolva em psicologia moral e para que a crítica permaneça aquilo que Marx a concebeu, ou seja, arma teórica voltada à transformação das relações sociais. Esse mecanismo aparece de forma bastante nítida quando observamos um trecho específico do vídeo. Quando Josemar fala de “essa pessoa” que dominava técnicas que a maior parte dos militantes não dominava, ele delimita posições. Ou seja, o sujeito coletivo que protagoniza é ele e seu campo político; o outro aparece como operador técnico, alguém capaz de produzir um audiovisual “extremamente persuasivo”. A palavra persuasivo carrega suspeição. Não é “eficaz”, “bem realizado” ou “potente”. É persuasivo, como se a técnica fosse, em si, um problema político. Por outro lado, também indica inferioridade, mera reprodução sem valor social.

Eu entrei para a universidade aos 24 anos. Não fui formado no interior do movimento estudantil. Quando ingressei na UFF, em 2009, eu já vinha de um percurso concreto na música e no audiovisual. Comecei na produção musical no final dos anos 1990. No Hip Hop, atuei de forma sistemática a partir de 2005, produzindo artistas, beats, videoclipes, filmes. Realizei dois longas-metragens que se tornaram referências no campo (*De Repente: Poetas de Rua* e *O Som do Tempo*) e participei ativamente do debate sobre a mercantilização do rap no Rio de Janeiro, tensionando processos que até então eram naturalizados. Não entrei para a universidade como alguém à procura de um lugar simbólico. Eu já produzia. Não fui eu que procurei o movimento estudantil. Eu fui abordado na Cantareira, em meio a uma conversa informal, para participar de uma reunião sobre a greve que se avizinhava. Quem me convidou para integrar o movimento foi Peter Pan, discípulo de Josemar naquela ocasião. O setor identificado como autonomista já havia percebido que eu era cineasta. Fui "ganho" para o movimento por aquilo que eu já fazia, para ocupar um lugar onde havia necessidade concreta de registrar, comunicar, disputar narrativa e a minha qualificação acelerou esse processo.

É evidente que naquele momento eu não tinha a elaboração que desenvolvo hoje no meu doutorado sobre cinema político independente, forma-mercadoria e mediações da produção cultural, mas nunca me recusei à produção coletiva, apesar também de reproduzir contradições[1] no interior do movimento estudantil. Pelo contrário. Minha primeira preocupação foi qualificar o coletivo. Insistir para que mais pessoas aprendessem a operar câmera, montar e compreender a linguagem audiovisual. Tentei agrupar gente em torno da produção de *Prévia do Amanhã* e *Utopia e Cidade*. Por uma série de razões (indisciplina, repressão, urgência da conjuntura, falta de compromisso sistemático) ninguém além de mim sustentou o processo com regularidade. Isso me levou, inevitavelmente, a assumir a organização material dos documentários, não por desejo de mando, mas porque alguém precisava garantir que o registro existisse e é claro que a obra carrega as minhas marcas. O modo como Josemar reconstrói esse episódio apaga essa dimensão material. Ele narra o conflito como se fosse resultado da "forma como eu queria

[1] Registro aqui um episódio que ilustra as contradições que também atravessaram minha própria atuação no movimento estudantil. Durante um piquete de greve na UFF, numa situação de confronto político com um grupo de estudantes que se posicionava contra a paralisação, dirigi-me a algumas mulheres daquele grupo em termos marcados por agressividade e conteúdo machista. O episódio gerou tensão imediata, desestabilizou a dinâmica do nosso próprio coletivo e comprometeu momentaneamente a credibilidade da intervenção que realizávamos. A experiência foi objeto de reflexão posterior e de crítica por parte de companheiros e companheiras, o que me levou a revisar aquele comportamento. Menciono o ocorrido não como exercício de autopunição moral, mas como reconhecimento de que a prática política concreta é atravessada por conflitos, limites e aprendizados que exigem elaboração crítica ao longo do tempo.

conduzir a dinâmica do registro". A condução aparece como vontade individual, quase como vício de protagonismo e o que desaparece é o fato elementar de que a técnica, naquele contexto, era condição de existência pública da luta. Sem forma, não há memória e sem memória, não há acumulação política. O que realizei naquele período foi um esforço de registro e preservação da memória do movimento estudantil da UFF entre 2011 e 2013, produzindo materiais audiovisuais que documentam práticas, conflitos e experiências organizativas daquele ciclo de mobilização. Trata-se de um trabalho que assegura certa perenidade histórica a acontecimentos que, de outro modo, tenderiam a se dissolver na memória fragmentada das disputas políticas. Em contraste, não se encontra na trajetória de Josemar um conjunto equivalente de obras, registros ou produções sistemáticas que permitam observar uma contribuição material semelhante para a preservação ou elaboração crítica daquele processo.

A incongruência libertária se revela com nitidez. A identidade reivindicada é a de crítica à burocracia, à centralização, ao comando. Mas, na narrativa efetiva, existe um centro claro. Ele estava "à frente de muitos movimentos", defendendo uma formulação política dissonante. A partir dessa posição, o audiovisual deveria ser subordinado à sua linha. O problema não era a técnica, mas quem a controlava e como ela reconfigurava o equilíbrio do grupo. O que estava em jogo não era apenas estética, mas posição. Desde cedo eu fui tratado como um entrave, um corpo estranho no movimento estudantil, um "playboy desorientado" que tinha habilidade técnica, mas que não deveria ocupar aquele lugar. Esse tipo de classificação expressa disputa por legitimidade. Num espaço em que a autoridade se funda na primazia da interpretação, a presença de alguém que produz forma, que circula fora da universidade, que já tem reconhecimento externo, muda o eixo, deixando de ser a palavra o único capital decisivo.

A rivalidade que se instaurou entre nós precisa ser compreendida como efeito de uma estrutura de poder informal. Quando a liderança se organiza pela centralidade discursiva, qualquer outro polo de competência tende a ser lido como ameaça. A resposta não é necessariamente expulsão formal. Ela se dá por rebaixamento, suspeição moral, por narrativa que transforma diferença de função em desvio político. Há também um elemento que não pode ser ignorado. Ao longo dos anos, Josemar tentou ocupar posições na produção cultural. Tentou fazer filmes, organizar projetos musicais e culturais, estruturar iniciativas próprias. O seu canal é repositório dessas tentativas. Nada disso, em si, é problema. O problema é quando a dificuldade em consolidar obra consistente se converte em moralização da forma produzida por outros. A crítica ao "persuasivo" e ao

“profissional” pode funcionar como racionalização de uma impotência prática. A ausência de obra segundo a sua ótica é prova de pureza e a precariedade uma virtude. Essa dinâmica ajuda a compreender a intensidade da rivalidade. Não era apenas disputa de opinião, mas disputa por lugar no interior de um campo que misturava política e produção cultural. O que me interessa não é acertar contas. Eu quero mostrar que, no momento em que a identidade libertária é confrontada com uma prática concreta de produção material, ela revela seus limites. A crítica à burocracia convive com a defesa do comando e a recusa da centralização com a necessidade de manter o monopólio do sentido. A técnica é acusada não porque esteja subordinada ao capital, mas porque redistribui poder no interior do grupo. Essa é a chave do episódio e ele ilumina, com precisão, a incongruência entre discurso libertário e prática narrativa efetiva que atravessa todo o vídeo.

Quando ele afirma que, a partir de 2011, o material era de “altíssima qualidade, tipo vídeo-clipe”, o contraste é evidente. Antes, no acampamento Maria Júlia Braga, o registro era tosco, arquivado como documentação bruta. Depois, com outra linguagem, montagem e densidade formal, surgem documentários nos quais ele aparece com grande protagonismo e aí a narrativa muda de eixo. Primeiro, ele diz que começou a perceber que não podia se confundir com o personagem do vídeo e cita a categoria do narcisismo, fala da sedução da câmera, do reconhecimento público, do impacto psíquico de ser visto e elogiado por desconhecidos. E conclui com a frase: “aquilo tinha um retoque de quem fez a edição”. Ele reconhece que o audiovisual ampliou sua escala de reconhecimento e admite que passou a ser conhecido por pessoas que nunca tinha visto. Ou seja, a forma teve eficácia política real, já que a circulação do vídeo produziu visibilidade, ampliou alcance, reorganizou sua posição no campo funcionando como mediação concreta da luta. Segundo, ele torce o foco para o risco subjetivo onde o problema passa a ser o narcisismo, a sedução da imagem, a tentação de se identificar com o personagem editado. Em tese, isso poderia ser uma reflexão honesta sobre os efeitos psíquicos da visibilidade, mas o modo como ele articula o argumento revela outra coisa. O “retoque de quem fez a edição” aparece como fator externo que potencializa essa sedução. A edição, segundo a sua ótica, é quase uma instância que produz personagem, intensifica protagonismo e altera a relação entre sujeito e imagem produzindo uma imagem que excederia o sujeito real.

Se ele associa essa mediação a mim, ainda que indiretamente, o efeito é que constrói-se a figura do editor como manipulador, alguém que teria capacidade de moldar a percepção coletiva e, portanto, de fabricar autoridade artificialmente. A questão deixa de ser o conteúdo das falas ou a dinâmica concreta do movimento e passa a ser a suposta

intervenção técnica que teria "embelezado" ou "potencializado" uma figura. Isso cria uma oposição implícita entre autenticidade bruta e imagem construída, como se toda construção formal implicasse distorção ética. Há também uma externalização do protagonismo. Em vez de reconhecer que o destaque decorria de acúmulo político, capacidade de formulação ou inserção concreta nas lutas, sugere-se que parte desse reconhecimento teria sido produzido artificialmente pela mediação técnica. A imagem do "manipulador" nasce do protagonismo que não seria resultado de trajetória, mas de operação estética. No entanto, toda imagem pública é mediada. Não existe fala audiovisual sem enquadramento, corte, ritmo, montagem. A questão politicamente relevante não é se há edição, mas como ela é organizada, com que critérios e sob qual relação social. Ao transformar a edição em fator quase patológico de sedução narcísica, ele anula o debate das relações políticas concretas.

Ao atribuir o risco do narcisismo ao "retoque" da edição, ele se exime novamente de responsabilidade. Em vez de problematizar a própria estrutura de liderança informal que já existia ("eu já tinha um acúmulo que me dava destaque") ele projeta sobre a forma audiovisual o perigo da hipertrofia do ego, preservando a centralidade discursiva. O conteúdo é legítimo, é dele, é acúmulo político. Por outro lado, rebaixa-se a forma como fator quase contaminante. O audiovisual aparece como amplificador perigoso, como dispositivo que pode fabricar personagem. O que fica oculto é que o personagem já existia antes da edição. Ele mesmo diz que já tinha destaque naquela geração. A edição, portanto, não inventa protagonismo, somente a expõe. Essa passagem também revela algo mais profundo. Ele reconhece que a visibilidade mexe com a psique, mas a solução que apresenta não é dissolver a centralidade, distribuir a fala ou reorganizar a forma coletiva da comunicação. A solução é vigilância moral sobre si mesmo e suspeição sobre a técnica. Em vez de transformar a estrutura, ele moraliza o efeito.

Esse argumento foi repetido reiteradamente em assembleias e falas públicas desde 2011 o que comprova ser uma linha construída ao longo do tempo. A edição é elemento explicativo recorrente para justificar protagonismo ampliado e, ao mesmo tempo, para manter controle narrativo sobre como esse protagonismo deve ser interpretado, sendo simultaneamente utilizado e acusado. Ele projeta, amplia, consolida posição. Mas também é apresentado como risco, como fator externo que pode desvirtuar a autenticidade da intervenção política. A forma é necessária para produzir alcance. Mas, ao mesmo tempo, precisa ser mantida sob suspeita para que a autoridade central não pareça derivar dela. No fundo, o que aparece não é apenas tensão entre técnica e política, mas disputa

pelo controle da própria imagem. Quem decide o que a imagem significa? Quem define se há narcisismo ou reconhecimento legítimo? Quem estabelece o limite entre protagonismo político e personagem fabricado? Ao atribuir parte do efeito ao "retoque de quem fez a edição", ele reinscreve o audiovisual numa posição subordinada. A imagem não é práxis política autônoma, mas instrumento que deve ser vigiado. A palavra permanece soberana e é justamente essa soberania da palavra que atravessa todo o vídeo.

Outro ponto que Josemar mobiliza em sua narrativa é a acusação de que eu teria tentado "destruir" seu canal por meio da ferramenta de strike do YouTube, atingindo um canal que, segundo ele próprio enfatiza, possuía apenas 46 inscritos. A forma como o episódio é apresentado visa produzir a imagem de uma ação desproporcional, na qual alguém com maior alcance digital utilizaria mecanismos técnicos para silenciar um canal pequeno. O problema é que o episódio é narrado sem qualquer contextualização, como se tivesse ocorrido no vazio, apagando completamente a sequência de acontecimentos que levou a esse desfecho. Quando ficou claro que não havia mais qualquer possibilidade de manter uma relação política ou pessoal minimamente civilizada com Josemar, tomei uma decisão simples: preservar apenas dois trabalhos documentais, *Utopia e Cidade* e *Prévia do Amanhã*, disponíveis no canal da 202 Filmes. Havia, entretanto, outros conteúdos produzidos por mim nos quais Josemar aparecia como protagonista ou participante central. Diante do rompimento definitivo e do desprezo explícito que ele passou a manifestar em relação ao meu trabalho, considerei absolutamente legítimo retirar esses materiais. A decisão foi, antes de tudo, editorial e autoral. Um canal de cinema não é um depósito neutro de arquivos; ele expressa escolhas, trajetórias e vínculos. Se não havia mais relação política, intelectual ou humana que justificasse aquela associação, não fazia sentido manter conteúdos vinculados ao seu nome.

Há, porém, um episódio ainda mais grave, que revela um padrão de conduta que ultrapassa a disputa política e entra no terreno da ética básica. Em meio ao conflito, Josemar decidiu publicar em seu canal áudios de uma conversa privada que havíamos tido no WhatsApp. Esses áudios não eram material público, não faziam parte de debate político gravado e tampouco tinham sido produzidos para circulação. Tratava-se de uma conversa informal, registrada no contexto de uma relação pessoal que, naquele momento, ainda existia. Ao salvar esses áudios e transformá-los em conteúdo de seu canal, Josemar realizou um gesto de apropriação e exposição deliberada de uma comunicação privada com o objetivo evidente de produzir constrangimento público e me ridicularizar diante de sua audiência. Do ponto de vista ético, esse procedimento indica uma disposição para

instrumentalizar relações pessoais como matéria-prima de espetáculo político. Conversas privadas são convertidas em material de exposição pública, não como parte de um debate de ideias, mas como mecanismo de desqualificação e chacota. Essa prática se insere perfeitamente na lógica que venho apontando ao longo deste texto: a transformação da crítica política em disputa moralizada e personalizada. Em vez de enfrentar argumentos, recorre-se à exposição do outro como personagem. O debate sai completamente do plano das ideias para o da encenação.

Esse tipo de conduta também se articula com a dinâmica contemporânea das plataformas digitais, nas quais a visibilidade é frequentemente produzida pela dramatização de conflitos. A publicação de áudios privados não contribui em nada para o esclarecimento político. Seu objetivo é gerar engajamento, provocar reação emocional do público e consolidar uma narrativa em que o adversário aparece como figura caricatural, sendo uma forma de exploração do conflito que transforma relações humanas em matéria de entretenimento político. Há, portanto, uma inversão curiosa na narrativa construída por Josemar. O gesto de reivindicar direitos autorais sobre conteúdos produzidos por mim é apresentado como abuso de poder, enquanto a apropriação de material alheio e a exposição de conversas privadas são naturalizadas como práticas legítimas de intervenção política. O que aparece aqui não é apenas um desacordo pontual, mas uma diferença profunda de compreensão sobre autoria, responsabilidade e ética no espaço público.

Ao longo do texto venho argumentando que determinadas práticas discursivas buscam reorganizar hierarquias simbólicas enquanto apresentam a si mesmas como defesa da autenticidade ou da pureza política. Nesse contexto, a acusação de que eu teria tentado “derrubar” um canal pequeno transfere a atenção da apropriação indevida de material e da exposição de conversas privadas para uma narrativa em que Josemar aparece como vítima de um suposto abuso, enquadrando de modo a reforçar sua posição moral diante do público. O problema é que, quando examinamos a sequência concreta dos acontecimentos, o quadro se inverte. O que houve foi, de um lado, a retirada legítima de conteúdos autorais de um canal próprio e, de outro, a apropriação e exposição pública de materiais cuja circulação nunca foi autorizada. Em outras palavras, o episódio não demonstra abuso de poder digital, mas um padrão de atuação em que a disputa política é frequentemente conduzida por meio de dramatização, inversão narrativa e exploração de conflitos pessoais. É precisamente esse tipo de operação que procurei analisar ao longo deste texto: a substituição do debate programático pela administração simbólica das posições no campo político digital.

Diante de tudo o que foi exposto ao longo deste texto, torna-se possível compreender com maior clareza o que está efetivamente em jogo. O problema central não é uma divergência episódica entre duas pessoas nem um desacordo circunstancial sobre episódios passados. O que se revela é um modo recorrente de operar no interior do campo político: a substituição da crítica pela administração moral das posições e a transformação do debate em mecanismo de ordenamento simbólico. Quando a crítica se converte em instrumento de afirmação de autoridade, ela deixa de cumprir sua função esclarecedora. Em vez de examinar relações sociais, práticas concretas e produções efetivas, passa a organizar reputações. O adversário não é confrontado no plano de suas obras, de suas práticas ou de suas ideias, mas reposicionado como personagem suspeito dentro de uma narrativa moral. Esse procedimento desvia o foco das determinações reais e reconduz o conflito para o terreno da personalidade, da intenção e da psicologização. Ao longo deste texto procurei mostrar que esse tipo de operação parte de uma lógica mais ampla que atravessa certos setores das esquerdas contemporâneas. Em vez de analisar práticas concretas (produção cultural, organização coletiva, elaboração teórica, trabalho político acumulado ao longo do tempo) constrói-se uma economia simbólica baseada na distinção discursiva. A autoridade passa a ser sustentada pela primazia da interpretação e pela capacidade de produzir enquadramentos morais sobre o comportamento alheio. Isso empobrece o debate político, porque transforma divergências programáticas em disputas de reputação. Ele também obscurece o critério fundamental que deveria orientar qualquer avaliação séria no campo da produção cultural e política: o das práticas efetivas e de seus resultados históricos. Obras, processos organizativos, experiências coletivas e elaboração teórica constituem o terreno real onde se mede a contribuição de alguém. Fora disso, resta apenas a administração de imagens.

A história social é implacável nesse ponto. Narrativas, acusações e interpretações circulam intensamente no curto prazo, mas o que permanece são as obras e as práticas que conseguiram se materializar no tempo. Filmes realizados, experiências organizadas, reflexões sistematizadas e processos coletivos que deixaram marcas concretas no meio social. É nesse plano que qualquer contribuição precisa ser situada. Por essa razão, a discussão apresentada não tem como objetivo prolongar um conflito pessoal ou alimentar uma polêmica infinita. O propósito deste texto foi examinar criticamente uma forma de intervenção que se tornou relativamente comum e que, quando não é analisada com rigor, tende a se naturalizar no interior do campo político. Tornar visível essa dinâmica é uma

tarefa necessária, sobretudo quando se pretende preservar a possibilidade de um debate realmente orientado pela busca de esclarecimento e transformação social.

Encerrando estas páginas, convém recordar um princípio elementar da tradição crítica que orienta este trabalho. A política emancipatória não se sustenta na autoridade moral de indivíduos, mas na capacidade coletiva de compreender a realidade e transformá-la. Quando o debate se afasta desse horizonte e se converte em disputa simbólica pela definição de quem é legítimo ou ilegítimo, perde-se de vista aquilo que deveria ser o centro da questão, que são as relações sociais que produzem dominação e as práticas capazes de superá-las. É no terreno da prática, da produção e reflexão crítica ancorada na realidade que qualquer contribuição precisa ser avaliada. Tudo o mais pertence ao ruído passageiro das disputas simbólicas. O tempo, que é sempre o grande organizador das experiências históricas, se encarrega de separar aquilo que foi apenas retórica daquilo que efetivamente deixou obra, pensamento e processo coletivo.