

DENNIS DE OLIVEIRA

Cultura Totalitária

A SOCIABILIDADE HUMANA EM QUESTÃO

2a.edição revista e ampliada



ABYA YALA

CULTURA TOTALITÁRIA

A SOCIABILIDADE HUMANA EM QUESTÃO

Dennis de Oliveira

Instituto Abya Yala - 2025

CULTURA TOTALITÁRIA

A SOCIABILIDADE HUMANA EM QUESTÃO

Dennis de Oliveira

Instituto Abya Yala - 2025

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Oliveira, Dennis de

Cultura totalitária : a sociabilidade humana em questão / Dennis de Oliveira. -- São Paulo : Instituto Abya Yala, 2025.

Bibliografia.

ISBN 978-65-991819-6-2

1. Ciências políticas 2. Cultura política
3. Sociabilidade 4. Totalitarismo I. Título.

25-297541.0

CDD-320.53

Índices para catálogo sistemático:

1. Totalitarismo : Ciências políticas 320.53

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



Capa: Jurandyr Barbosa Neto

Diagramação: Daniel Azevedo Muñoz

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Aluísio Augusto Cotrim Segurado.

Vice-reitora: Profa. Dra. Liedi Légi Bariani Bernucci

Escola de Comunicações e Artes

Diretora: Profa. Dra. Maria Clotilde Perez Rodrigues

Vice-Diretor: Prof. Dr. Mario Rodrigues Videira Junior

Departamento de Jornalismo e Editoração

Chefe do Departamento: Prof. Dr. Wagner Souza e Silva

Vice-chefe do Departamento: Prof. Dr. Dennis de Oliveira

SUMÁRIO

Em busca de novas margens e percursos	6
<i>Célio Turino</i>	
APRESENTAÇÃO	9
Capítulo 1 – Liberdade e indiferença	12
<i>Primeira experiência</i>	12
<i>Segunda experiência</i>	13
Capítulo 2 – Busca-se a verdade?	21
Capítulo 3 – A desresponsabilização	26
Capítulo 4 – Uma crise civilizatória	32
Capítulo 5 – Militância ou limitância?	36
Capítulo 6 – Perspectivas existem?	45
REFERÊNCIAS	47
Artigo extra: A violência estrutural na América Latina na lógica da necropolítica e da colonialidade do poder	50

Em busca de novas margens e percursos

Célio Turino

*“O que define a Condição Humana
não é a potência das águas que brotam,
mas as margens que lhe dão direção”*

Dennis de Oliveira

Começo este prefácio com epígrafe do autor. Não é o grito que mata, é o silêncio que engole; como os rios que, obedientes às suas margens, desaguam sorrindo no precipício. Mesmo quando o abismo parece inevitável, há sempre um tronco, uma beira de areia, uma nascente invisível que brota no coração de quem ousa mudar o curso das águas. Assim é o livro de Dennis de Oliveira, autor requintado, homem generoso, camarada comprometido.

Há livros que se abrem como janelas, outros, como feridas. Este livro é ambos. Dennis não escreve apenas para romper o silêncio, mas para analisar, refletir e aprender com a experiência vivida. Ele cutuca a carne viva do nosso tempo e alerta ao fato de que a *Cultura Totalitária* não é apenas sombra distante, mas o reflexo cotidiano daqueles que se conformam. No vazio de perspectivas vai desvanecendo a identidade coletiva da camaradagem até o momento em que a prática política se reduz à performance e gera um deserto de ideias a sitiar o indivíduo.

O conceito de *Cultura Totalitária* não é algo abstrato, mas rio em que navegamos sem notar que a corrente já nos leva. É a colonização das margens, a domesticação da imaginação, a rendição do afeto. Dennis não se limita a denunciar, seu texto é também convite para reinventar o curso do rio, criar curvas novas e sair da rota do precipício. Atento, indignado e consciente de que cada passo pode revelar a engrenagem invisível que naturaliza a barbárie.

A *Cultura Totalitária* não mora apenas nos palácios e quartéis, ela se infiltra na feira que não socorre, no militante que abandona, no governante que se desincumbe sob a frieza das planilhas da “eficiência”. O totalitarismo mora a colonização da alma pelo Capital que se traveste de normalidade, não veste apenas fardas ou ergue muros, ele se esconde na feira que ignora o grito, no militante que se esquia das responsabilidades.

Como um chamado, esse livro rompe a indiferença e vai fundo. Cava raízes filosóficas e ontológicas com a coragem de quem não se refugia no conforto da teoria, mas se alimenta de episódios reais, dolorosos. Se abre para o diálogo com Kant, Arendt, Horkheimer, Bauman, não em citações para adornar, mas como referências tão vivas quanto os personagens da feira, das assembleias, das ruas.

Não se trata de um tratado acadêmico frio, nem de uma crônica nostálgica. É um ensaio que respira experiência vivida, que se alimenta das feridas abertas na carne do autor e na carne do mundo, como espelho. Espelho nos quais podemos ver refletida a nossa própria indiferença. Com a precisão de quem conhece a teoria crítica e com a franqueza de quem já viveu no olho do furacão, ele vai demonstrando as formas de sociabilidade tomadas pelo Capital, até mesmo nos espaços que, em tese, nasceram para resistir. Com isso reencontra a banalidade do mal de Arendt no balcão da pastelaria, nas redes sociais, nos gabinetes de ONGs, nos discursos de liberdade que apenas reforçam as margens do mesmo rio. A filosofia serve para iluminar o chão que pisamos e mostrar como as grandes categorias se infiltram nos gestos miúdos, nas conversas triviais, nas omissões cotidianas.

Dennis é um companheiro de estrada, tivemos um passado político comum, mas que só se cruzou quando eu já havia deixado a função de Secretário da Cidadania Cultural no Ministério da Cultura e ele dirigia o Celacc (Centro de estudos latino-americanos sobre cultura e comunicação, da USP). Naquele momento foi possível perceber o tanto de identidade que tínhamos e o que seria um convite para estudos e encontro de ideias, tornou-se amizade e comunhão de propósitos.

Este livro é mais que um ensaio, é um profundo compromisso de amor com processos políticos emancipatórios. Para isso ele parte de duas experiências pessoais e faz um chamado para nos responsabilizarmos uns pelos outros. É singelo e grandioso ao mesmo tempo. A indiferença não pode continuar sendo o idioma da vida social, menos ainda daqueles que se envolvem nas lutas emancipatórias. Liberdade e igualdade sem solidariedade é apenas outra forma de prisão. Para transformar de verdade é preciso harmonizar o que se sente com o que se pensa e se faz. Sentir-pensar-agir colocados em uma só direção.

Para além do falatório generalizado, ler este livro é como sentar-se com Dennis numa praça ao fim de tarde, seja na ECA-USP ou nas periferias após um encontro da

Rede Quilombação. E daí deixá-lo contar o que viu e sentiu, sem pressa. Embora o desencanto seja grande, ele não se rende e reinventa as margens do rio antes que a corrente nos leve ao precipício. Ele age, pensa e sente em harmonia. São histórias que poderiam ser esquecidas não fosse a obstinação de quem insiste em resgatar o sentido do humano. Nas entrelinhas há um convite sutil para criarmos curvas novas, ainda que pequenas, pois são essas curvas e margens, muito além da terceira margem, que mantêm viva a possibilidade de outro destino.

O resultado é um livro que incomoda e provoca, que desmonta ilusões, mas também abre frestas para o mundo bom, belo e justo. Ao final, nos convida a sentir, pensar e agir como quem navega por um rio grande como o Amazonas e assim aprender possamos inventar novas curvas, desviando o curso das águas antes que se percam no vazio. Dennis de Oliveira, meu amigo, oferece este livro como quem caminha pelas margens de um rio turvo, observando os resíduos de uma civilização que se diz moderna, mas que parece ter esquecido os pactos mais elementares da condição humana: solidariedade, verdade, responsabilidade coletiva.

Célio Turino

Historiador e escritor, doutor em Humanidades pela Universidade de São Paulo, autor de diversos livros publicados no Brasil e no exterior. Esteve como Secretário da Cidadania Cultural no Ministério da Cultura (2004/10) quando idealizou e implantou o programa Cultura Viva e os Pontos de Cultura, ideia hoje presente em 18 países.

E é amigo do Dennis.

APRESENTAÇÃO

Este pequeno ensaio é um conjunto de reflexões a partir de experiências pessoais passadas na minha trajetória de militância e acadêmica. A partir de algumas situações vivenciadas, a maioria não muito positiva, bem como observações sobre episódios contemporâneos, vou tecendo considerações sobre o que chamo aqui de *cultura totalitária*, produto de uma sociabilidade instituída por uma configuração do capitalismo contemporâneo que denominei em textos anteriores de “ação direta do capital”.

O capitalismo se consolida como modo de produção com a instituição de um arranjo social baseado em uma perspectiva de ser humano e de sociabilidade na qual valores como liberdade, desvelar a verdade, responsabilidade coletiva aparecem como aspectos virtuosos. Marx afirma que o grande avanço no capitalismo foi trazer as relações de classe para uma perspectiva racional, o que possibilita a sua crítica e a construção da alternativa socialista.

Entretanto, o afastamento destes valores à medida que o capital incorpora as instituições responsáveis pelo gerenciamento dos arranjos de sociabilidade gerou críticas de diversos pensadores ao longo da história. Em boa parte dessas críticas, a referência são justamente valores como liberdade, responsabilidade coletiva, busca pela verdade.

Porém, o que observo é que nos últimos tempos a preocupação em construir tais valores saiu do horizonte. Não obstante a intensificação da barbárie social expressa pelo aumento da miséria, da fome, das guerras, da destruição do meio ambiente e outras tragédias, as práticas sociais cotidianas que reverberam tal modelo social não só continuam sendo realizadas, mas cada vez mais isentas de uma criticidade estrutural, tendo como parâmetro avaliativo apenas a sua eficácia funcional.

Optei em trazer logo no início duas experiências que vivenciei nos últimos tempos. Uma que trata da indiferença coletiva com uma pessoa queimada com óleo fervente em uma feira e, outra, a atitude de uma pessoa que se apresenta como “de esquerda” e “militante antirracista” que causou um dano irreversível a organização que atuava e construiu uma retórica para justificar a sua não responsabilidade.

Ao longo do texto vou trazendo outras experiências cotidianas que reforçam a ideia de que os valores que permeiam as estruturas autoritárias de poder existentes no capitalismo se impuseram de tal forma que se transformaram em possibilidades únicas de

sociabilidades e que se legitimam pelas funcionalidades. Há quase que uma mimese do que Hannah Arendt observou quando acompanhou o julgamento do carrasco nazista Eichmann que a fez construir o conceito de “banalidade do mal”.

Naquela ocasião, Arendt apontou que Eichmann justificava as atrocidades pelo argumento burocrático de ser um funcionário do Estado e estar cumprindo ordens. No caso desta disseminação que estamos falando não é apenas comportamentos produtos de uma institucionalização burocrática apenas, mas a crença na única possibilidade de se expressar publicamente a partir da perspectiva dominante mesmo em ambiências supostamente construídas para transformar a realidade ou ainda em circuitos que se esperava uma solidariedade humana. Daí que optei em chamar de *cultura totalitária* uma vez que a experiência societária do capitalismo se impõe como totalizante colonizando as sociabilidades em todas as ambiências, instituindo uma perspectiva única de vida ainda que este rumo leve para o precipício.

Chamo de *cultura totalitária* pois a palavra cultura vem do latim *colere* que significa cultivar. A cultura totalitária cultiva e consolida práticas de sociabilidade baseadas em visão única e totalizante de sujeito. Recupero uma metáfora utilizada pelo filósofo Juliano Garcia Pessanha de que a existência humana é dada mais pelas margens que definem os percursos de um rio que a essência das águas que o formam. As margens que definem os percursos são as *performances* que os indivíduos incorporam. O mais grave é que tais performances são totalizantes, outras possibilidades de existência e, portanto, de sociabilidades e afetos são descartadas. Por isso, há uma institucionalização do indivíduo – não é mais um sujeito que se adapta a normas burocráticas como Eichmann – mas atitudes individuais que se funcionalizam *em si*, por isso o uso e abuso dos recursos retóricos como estratégias de sustentação de tais atitudes.

A *cultura totalitária* sobrevive e até se alimenta na sociedade da inflação das informações. Ainda que haja possibilidades de mais falas sendo expressas, há um descolamento entre as narrativas e os seus referenciais. As narrativas passam a se legitimar pela sua própria estrutura interna de codificação numa repetição farsesca do sofisma pré-socrático. Assim, os valores da liberdade, busca da verdade e responsabilidade coletiva deixam de existir e a cultura totalitária se impõe mesmo se mantendo os arranjos institucionais da democracia liberal.

Finalmente, destaco um capítulo específico fazendo uma crítica aos aspectos limitantes da militância política dentro de organizações partidárias e movimentos sociais que se rendem à *realpolitik*. Os riscos desta capitulação não apenas afastam tal militância da possibilidade de transformação social como também esgarçam internamente o pertencimento político dentro de valores éticos. A ideia de *camaradagem* definida por Jodi Dean como um tipo de pertencimento político expresso por uma relação antecipadora do que viria a ser um outro tipo de ambiência social se transforma também em uma narrativa vazia, já que o pertencimento político está vinculado única e exclusivamente a objetivos funcionais determinados pela *realpolitik*.

Apesar da acidez crítica, ao final enxergo algumas possibilidades, ainda incertas, mas que servem para desafiar nossas mentes criadoras. Experiências pontuais que buscam construir outros modelos de sociabilidade podem configurar um *repertório de resistências* ainda que nos dias atuais esse processo seja fragmentário, assistemático e que não se estruture como alternativa viável.

Este ensaio é produto de um certo desencanto com experiências vividas, mas longe está de ser um mero exercício de frustração ou descrédito. Expressa parcialmente uma opção que tive de uma existência nômade na qual sempre tive dificuldade de estabelecer marcas mais rígidas de pertencimento a ambiências estabelecidas justamente por desconfiar (no bom sentido) de todas elas. Essa desconfiança vem de uma lição dada por meu pai em uma das poucas conversas que tivemos durante minha juventude quando ele me disse o seguinte: “só se frustra quem se ilude”.

Ao mesmo tempo que isto me traz certas incertezas possibilita que transite em vários espaços e perceba limites e possibilidades em todos eles. Esta percepção foi sendo aguçada com a experiência pessoal e a reflexão construída a cada momento. Espero que a partilha de parte destas inquietações desperte nos leitores o que existe de mais belo na condição humana que é pensar sempre com se estivesse navegando no cosmos infinito onde o mais importante não é chegar em certo lugar, mas curtir o caminhar.

AVISO:

Nesta segunda edição foi inserido um artigo publicado na revista ExtraPrensa de 2018 sobre a violência estrutural na América Latina

Capítulo 1 – Liberdade e indiferença

Primeira experiência

Era um domingo de muito sol e estava junto com uma pessoa querida numa feira livre em uma cidade da região metropolitana de São Paulo. A feira ficava em uma rua íngreme. Havia várias barracas, uma delas que vendia um pastel gostoso. E por conta de a rua ser uma ladeira, o tacho que fritava os pastéis em um fogareiro ficava apoiado em um tijolo para se manter plano. E o que aconteceu? O calço caiu e a gordura toda do tacho caiu em cima da menina que estava fritando os pastéis. Ela foi queimada com óleo fervendo.

Naquela situação, qual foi o meu desespero? Procurar alguém lá na feira com algum celular (eu tinha deixado o meu em casa) para poder ligar pra emergência. Corri em todas as barracas em torno, inclusive a que vendia pastel e ninguém se dispôs a usar o celular alegando que estavam “sem crédito”.

No auge do meu desespero com a menina gritando de dor, também berrei a plenos pulmões: “ninguém nessa p... de feira tem um celular para poder ligar para a emergência?” Parecia que somente eu e a pessoa que estava comigo estavam desesperados com a agonia da jovem, as demais pessoas – vendedoras, clientes, continuavam as suas atividades como se nada tivesse acontecido. Não sei o que mais me assustava, a agonia da menina queimada com óleo quente ou a indiferença das pessoas em volta. Depois de um bom tempo avistei a emergência chegando e a menina foi atendida.

Na semana seguinte, soube que ela não tinha resistido aos ferimentos e morreu. E a barraca de pastel continuava lá, com o tacho e gordura apoiados num calço e outra moça executando o serviço e correndo os mesmos riscos. E a vida continuava naquela feira com as pessoas trabalhando, vendendo e comprando alimentos.

Essa primeira cena queria registrar a indiferença, a banalização com a vida. A manutenção das coisas violentas, da mesma forma que andam, e todo mundo tocando sua vida, como se nada tivesse acontecido.

Esta situação é um pouco mais complexa. Eu presidia uma organização não governamental ligada à luta antirracista no início dos anos 2000. Em determinado momento, essa organização foi convidada a fazer um projeto de pesquisa sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Um levantamento extenso, envolvendo vários estados, parcerias com organizações de outros estados, tudo com um grande financiamento de um órgão do governo federal.

O convite partiu de um membro deste órgão governamental que tinha uma amizade com um dirigente da organização que eu presidia. O papel da organização que eu presidia seria gerenciar um grande convênio.

Desde o começo, eu tinha desconfiança sobre problemas na gestão, particularmente pela montagem da equipe que veio praticamente pronta. Mas a coisa andou principalmente pelo entusiasmo da pessoa do governo e de seu amigo que fazia parte da direção desta organização que eu presidia. Ambos, inclusive, tinham outros vínculos, inclusive religiosos.

O projeto não andou a contento, a esmagadora maioria das organizações contratadas nos estados não entregou os relatórios apesar de receberem os recursos e no fim, por não prestar as contas corretamente, a cobrança veio parar nas minhas costas. E, todos os que estavam “entusiasmados” com o projeto sumiram (a pessoa que estava no governo inclusive veio a falecer tempos depois).

Apesar das minhas várias insistências de tentar resolver coletivamente o problema – eu já estava fora da direção da organização – as conversas eram infrutíferas e a pessoa da direção da organização que era a mais “entusiasta” da proposta simplesmente deu as costas, utilizando uma retórica narrativa para se desresponsabilizar pelo que ocorreu e mais ainda, jogar toda a culpa no seu antigo amigo do governo que, por ter morrido, não tinha como se defender ou mesmo ser responsabilizado. Em outras palavras, ninguém tinha nada a ver com isso.

Há um ditado popular atribuído comumente ao grego Ésquilo que afirma que “na guerra, a primeira vítima é a verdade”. Embora estes dois episódios narrados anteriormente não sejam de guerra no sentido *stricto*, quero aqui trazer a ideia de que a sociabilidade que vivenciamos atualmente se equipara a um cenário de guerra justamente

por conta de um afrouxamento dos regramentos sociais em prol de uma perspectiva de luta individual pelo sucesso – ou pela sobrevivência. A necessidade de se buscar socorro para uma pessoa queimada com óleo fervente e a resolução coletiva de um problema que se originou de forma coletiva deixa de ser algo verdadeiro para ser obliterado pelas construções narrativas instrumentalizadas para interesses particulares.

O mais grave é que este panorama relacional ocorre mesmo entre pessoas que estão fora dos circuitos de poder – vejam que os dois episódios narrados apontam a indiferença com o outro entre trabalhadores em uma feira e entre “militantes” de uma organização social. Não se trata meramente de experiências pessoais ruins de caráter episódico, mas de uma forma de subjetividade que vai sendo edificada pela cultura totalitária.

Fazendo um corte destes episódios mais pontuais que vivenciei para o cenário político atual:

1. O governo do Estado de Israel pratica um genocídio na Faixa de Gaza sob a argumentação de combater o terrorismo e classifica de “antissemita” toda pessoa que critica esta ação.
2. Grupos neonazistas em todo o mundo reivindicam o direito liberal de “liberdade de expressão” para manifestar suas ações violentas contra certos grupos historicamente oprimidos. E a ação reativa destes grupos é classificada como “autoritária” por tolher a liberdade dos neonazistas de poderem agredir(!)
3. Homens jovens agridem mulheres por se classificarem como “*incels*” (celibatários involuntários, isto é, não tem nenhum relacionamento com mulheres porque elas os rejeitam, portanto as culpam pela condição).

Temos muitos outros exemplos que apontam uma situação muito complexa marcada por uma radicalização da razão instrumental que vai se transformando em uma razão cínica.

O conceito de razão instrumental foi proposto pelo teórico alemão Max Horkheimer. A ideia de razão instrumental refere-se a uma operacionalização da racionalidade para atingir determinados objetivos. A crítica de Horkheimer e de outros

pensadores da chamada Escola de Frankfurt centra-se em que esta operacionalidade da razão para atingir determinados fins ocorre em detrimento de valores éticos.¹

Tal crítica da razão ocorre justamente para sinalizar os limites do projeto moderno na qual o chamado *esclarecimento* aparecia como o percurso para a plena emancipação humana à medida que rompia com os vínculos míticos. Mas Horkheimer alerta que uma razão instrumental pode ela se transformar em uma nova mitologia:

Toda ideia filosófica, ética ou política – cortados os laços que a relacionavam com suas origens históricas – têm uma tendência a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia, e essa é uma das razões pelas quais o avanço do esclarecimento tende, em certos pontos, a inverter-se em superstição e paranoia.²

Com isso, a pretensa autonomia do ser humano desejada pelo “esclarecimento” não ocorre pois há uma mera troca de submissão ao mito religioso pela submissão ao mito da razão instrumental.

Kant aponta que o esclarecimento é a condição *sine qua non* para a conquista da autonomia. Entendendo que a conquista do esclarecimento não é automática, ele afirma que enquanto esta condição não é obtida, o sujeito é tutelado, faz parte da *menoridade*. Em determinado momento, Kant afirma que a menoridade pode ser mais sedutora que a liberdade, à medida que a autonomia também gera um grau de responsabilidade.

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela.³

Descartando o machismo na sua fala (quando fala do “belo sexo”)⁴, Kant situa no comodismo, na preguiça e na covardia o fato de grande parte dos seres humanos não desejarem a autonomia garantida pelo esclarecimento.

¹ Ver ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. O iluminismo como mistificação das massas. In: Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

² HORKHEIMER, M. O eclipse da razão. S. Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 39.

³ KANT, I. O que é esclarecimento in: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100.

⁴ A crítica ao machismo dos pensadores contratualistas e iluministas foi feita pela pensadora estadunidense Carole Pateman em *The sexual contract* (Stanford University Press, 1988). Charles Wade Mills acrescenta o racismo também presente nos pensadores contratualistas afirmando que o arquétipo do cidadão/contratante social é o homem branco. (Ver MILLS, Charles Wade. O contrato racial. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023).

Pode-se dizer que a condição de plena liberdade, apesar de parecer uma bela expressão, no seu sentido estrutural gera medo. E exige coragem e investimento pessoal. Quando Freud afirma que os seres humanos trocaram um quinhão de liberdade por um quinhão de segurança⁵, parte de diagnóstico semelhante de Kant, mas não necessariamente considera que isto ocorre por covardia ou preguiça. E sim por temor.

Aparentemente nas duas cenas iniciais deste texto, os sujeitos usufruíram da liberdade de decidir não ajudar a mulher que se queimava com o óleo fervente, optando em continuar o seu trabalho (experiência 1) ou assumir a responsabilidade de um ato que fez ainda que tal atitude prejudique uma outra pessoa (experiência 2). Mas analisando mais detidamente não foram atitudes libertárias e sim premidas pelas amarras de uma racionalidade instrumental ou pelo temor da responsabilidade que a autonomia traz.

Quando Freud fala deste pêndulo entre segurança e liberdade, parte do pressuposto que a condição humana é de um mal-estar *estrutural*.⁶ Tal mal-estar é originário de três fontes: a noção da fragilidade ante as forças da natureza, a noção da finitude da sua existência e a relação com outros seres humanos. Sobre esta terceira fonte, Freud é explícito: o ser humano tem um pendor agressivo, é atavicamente violento e, por esta razão, a plena liberdade da ação humana é perigosa e precisa ser contida por um conjunto de regramentos e normas que ao mesmo tempo controle tais impulsos e, com isso, gere uma regularidade de comportamentos tornando as ambiências mais seguras.

Assim, a discussão sobre a emergência da racionalidade esclarecedora no projeto Moderno ocorre como uma proposta de estabelecer bases racionais para a constituição destes regramentos para tornar as ambiências mais seguras. Em outras palavras, uma racionalidade que opera na constituição de normas para controlar a plena liberdade.

A grande questão – que Horkheimer aponta – é que os projetos contratualistas transformaram a ideia de “vontade da maioria” como expressão de uma racionalidade normativa. Isso porque:

Os ideais e conceitos básicos da metafísica racionalista estavam enraizados no conceito do universalmente humano, do gênero humano, e sua formalização implica que eles foram seccionados dos conteúdos humanos. A forma como essa desumanização do pensar afeta os próprios fundamentos da nossa civilização pode ser ilustrada pela análise do princípio da maioria que é inseparável do princípio da democracia. Aos olhos do homem comum, o princípio da maioria é, frequentemente, não apenas um substituto da razão objetiva, mas seu aprimoramento: uma vez que os homens são, no fim das contas, os melhores juizes de seus interesses, as resoluções de uma

⁵ FREUD, S. O mal-estar da civilização. S. Paulo: Cia das Letras, 2010.

⁶ Idem.

maioria, assim se pensa, são decerto tão valiosas para uma comunidade quanto às instituições de uma assim chamada razão superior. No entanto, a contradição entre intuição e princípio democrático, concebida nestes termos toscos, é apenas imaginária. Pois o que significa dizer que um homem sabe dos seus interesses melhor que ninguém? Como ele adquire esse conhecimento? O que garante que esse conhecimento é correto? Na proposição “um homem sabe melhor que ninguém” há uma referência implícita a uma agência que não é totalmente arbitrária e que é inerente a certo tipo de razão subjacente não apenas aos meios, mas também aos fins. Se essa agência acabasse por revelar-se outra vez apenas a maioria, o argumento como um todo constituiria uma tautologia.⁷

Por isso que mais adiante nesta sua obra Horkheimer afirma que a democracia liberal, por mais que complexifique seus sistemas de funcionamento não é anteparo a perspectivas “irracionais”, autoritárias ou totalitárias porque estas podem se instituir como “vontade da maioria”. Não é à toa que durante boa parte do século XX, vários intelectuais se debruçaram para entender como esta vontade da maioria descambou para projetos autoritários, bárbaros e que contrariavam fortemente os ideais de progresso da humanidade.

Destaco aqui a reflexão de Tzvetan Todorov que a democracia – o regime baseado na “vontade da maioria” – cria seus próprios “inimigos” em função de quatro fatores: o individualismo exacerbado, chegando ao egoísmo puro no qual a responsabilidade social é colocada em segundo plano; a crença excessiva no chamado livre-mercado que cristaliza as desigualdades sociais; a busca por soluções perfeitas que gera líderes messiânicos e o uso da violência e tortura em nome de uma pretensa “segurança nacional”.⁸

Os questionamentos ante a tal “vontade da maioria” já estavam presentes em Platão. Isso porque a ideia de uma assembleia deliberativa por meio da liberdade de fala dos participantes não necessariamente levaria a um esclarecimento. A alegoria do mito da caverna de Platão que aponta uma diferença entre a percepção sensível e a compreensão intelectual sinaliza que uma fala que não é produto de uma reflexão que seja produto de uma transcendência de uma apropriação meramente sensorial não se aproxima da verdade.⁹ E para Platão, a busca da verdade não é meramente a construção de argumentos, isto é, se contrapõe ao exercício da retórica como defendiam os filósofos pré-socráticos.

⁷ HORKHEIMER, M. O eclipse da razão, p. 35.

⁸ TODOROV, T. Os inimigos íntimos da democracia. S. Paulo: Cia das Letras, 2012.

⁹ PLATÃO, A alegoria da caverna. S. Paulo: LGE, 2006.

Assim, se a pactuação iluminista de regramento social se baseia em uma razão esclarecedora, até que ponto uma democracia deliberativa não seria meramente um jogo de retórica?

Esta reflexão não se aplica apenas aos sistemas políticos. O modelo de deliberação pelo jogo de falas é algo que se insere nas sociabilidades da modernidade. A ponto de identificarmos mecanismos autoritários com interdições de fala. Expressar-se pela fala é a condição básica para ser livre. Nos dois exemplos citados no início, as minhas falas desesperadas em busca de socorro, os gritos de dor da menina queimada com óleo fervendo, a retórica do dirigente da ONG para justificar a sua não responsabilidade com algo em que foi um dos principais autores são expressões de fala que sinalizam para uma existência em ambiências singulares. Mas não necessariamente contribuem para uma razão esclarecedora ou foram determinantes para a sinalização de um humanismo. O silêncio da indiferença na feira e a retórica da não responsabilidade da ONG foram as expressões dominantes que em muito se distanciam de qualquer esclarecimento.

Porém, até que ponto um humanismo pretensamente universal e abstrato correspondia exatamente ao que existe? Pode-se pensar no pendor agressivo do ser humano dito por Freud ou ainda que o ser humano é produto de determinadas relações sociais objetivas (para produção material como diria Marx). Na primeira cena, a esperada solidariedade dos trabalhadores da feira com a colega queimada com óleo quente não aconteceu. Na segunda cena, o sentido de camaradagem dado por Jodi Dean¹⁰ como dimensão relacional nas organizações socialistas, inexistiu.

Isso porque a ideia de camaradagem – ou solidariedade de classe – proposta por Jodi Dean se sustenta na ideia de que o compromisso por uma sociedade diferente implica também em um outro modelo relacional, cujos valores são antecipados já nas organizações constituídas para defender este ideal. Em outras palavras, o sentido de camarada é uma atitude e uma postura ética que se pretende construir em um novo modelo de sociedade.

A medida que a instrumentalização da racionalidade chega às dimensões mais micrológicas, posições ideológicas tendem a se transformar em meras performances retóricas. E em uma sociedade marcada pelo paradigma da customização do consumo essa transformação é sedutora, pois há um deslocamento da ideologia como sustentadora

¹⁰ DEAN, J. Camaradas: um ensaio sobre pertencimento político. S. Paulo: Boitempo, 2021.

de metanarrativas que sinalizam para uma outra perspectiva societária (o que dá base a relação de camaradagem de Jodi Dean) para atitudes que ocorrem em ambiências que pouco comprometem ou impactam em termos de mudança.

Neste sentido, a liberdade vai muito além do direito de fala. Não que a sua restrição seja o caminho para a construção de uma liberdade coletiva, mas antes disso é importante refletir a base de sustentação de tais falas e as referências existentes nas ambiências em que elas circulam. Os silêncios podem significar relações de autoritarismo incorporadas, mas também indiferenças estruturantes de uma não responsabilização coletiva.

As pactuações liberais dos princípios da Modernidade tinham na liberdade de expressão a sua máxima. Como contraponto a uma estrutura social na qual somente alguns eleitos pelo clero e nobreza tinham direito à fala, a liberdade de expressão naquele momento era necessária. As lutas sociais que foram se desenrolando ao longo da história foram também batalhas pelo direito a ter a fala reconhecida e ouvida. Paulo Freire associa a cultura de silêncio a herança da colonização – “a metrópole fala, a colônia escuta” – e propõe uma pedagogia libertadora baseada na dialogia.¹¹ A reivindicação de fala dos subalternos feita pela pensadora indiana Gayatri Spivak vai nesta linha.¹² E assim acompanha-se uma trajetória histórica de luta pelas falas.

Porém, há uma incorporação das conquistas de falas dos sujeitos pelas estruturas sociais dominantes que quando não podem impedir que tais falas sejam expressas buscam criar mecanismos de enquadramento não apenas no sentido do que pode ser dito, mas principalmente apartando-as de um sentido de transformação efetivo. As tecnologias de informação e comunicação que aparentemente garantiram que qualquer pessoa conectada possa emitir as suas falas publicamente é o ordenamento tecnossocial mais sofisticado existente hoje para operar esta apartação.

Tal apartação opera no afastamento das dimensões expressivas dos seus referentes e, principalmente, de um ordenamento ético direcionado para um sentido futuro. O que Jodi Dean fala do sentido de camaradagem - que inexistiu nas duas experiências citadas acima – é a antecipação de um significado relacional desejável entre pessoas em uma sociedade futura. Porém vive-se em um momento do que Mark Fisher chama de *realismo*

¹¹ FREIRE, P. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

¹² SPIVAK, G. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

capitalista,¹³ isto é, uma totalização do capitalismo como única possibilidade de relação humana e ordenamento social que fazem evanescer a possibilidade de uma outra dimensão relacional humana.

Desta forma, as falas expressas se legitimam pela sua eficácia dentro dos interesses pessoais colocados em uma lógica competitiva e isto se torna ainda mais perigoso quando se observa que uma liberdade nestas condições traz consigo a insegurança do chamado pendor agressivo humano dito por Freud. Este é um dos elementos que sustenta a fragilidade dos laços humanos retroalimentando a perspectiva competitiva individual, uma relação de disputa de narrativas e descompromisso coletivo.

A cultura totalitária contemporânea não se demonstra pela interdição ou negatividade, mas pela positividade. O falatório generalizado é uma expressão do totalitarismo contemporâneo. Quando as falas tomam o lugar das atitudes e se desconectam dos seus sentidos e perspectivas, pode-se dizer que elas foram enquadradas, independente do que expressam. Em uma sociabilidade marcada pelo seu caráter individualista ao extremo, como diz Todorov, as responsabilidades pelas atitudes tomadas em cada situação são apagadas prol da publicização de falas que se legitimam pela sua funcionalidade retórica.

¹³ FISHER, M. Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. S. Paulo: Autonomia Literária, 2018.

Capítulo 2 – Busca-se a verdade?

Na obra “Reinventando @ cultura”, Muniz Sodré comenta que a tradição filosófica grega clássica movimentou-se de um período na qual a construção da argumentação lógica era o centro para a busca pela verdade por meio de uma transcendência intelectual. O primeiro período é o que se convencionou chamar dos “pré-socráticos” ou sofistas e o segundo, os pós-socráticos no qual se destaca a dialética de Platão. Sodré afirma que o primeiro momento, das lógicas argumentativas, é aquele em que há uma reivindicação de propriedades expropriadas. A retórica, segundo Sodré, é a arte/técnica “de argumentar com eloquência no espaço público (...) com o objetivo de persuadir os cidadãos.”¹⁴

Por isso, ele afirma que “a retórica dos começos pretendia adequar a linguagem à reivindicação de propriedades fundiárias (anteriormente expropriadas por tiranos)”.¹⁵ Mas assim que houve uma mudança nas formas de sociabilidade na Grécia antiga, as exigências de uma nova técnica de pensamento se colocam, aí que se busca a *verdade*. Assim, criam-se as bases para a emergência da dialética como campo dos filósofos, com a maiêutica de Sócrates e a *psicagogia* de Platão.

Neste momento que se distingue o que é crença (que pode ser falsa ou verdadeira) do saber (cujo objetivo é chegar à verdade). A retórica é o poder de se impor a crença (independentemente de ser falsa ou verdadeira) e a clareza de ideias é o método de se buscar a verdade. Por esta razão, Platão defendia uma autocracia de filósofos, isto é, um sistema de poder cujo objetivo não é agradar os cidadãos, mas sim governar em busca da verdade como caminho para se chegar à justiça e à beleza.¹⁶

Essa busca da verdade no sentido platônico não necessariamente se conecta com a crença de que a razão esclarecedora da Modernidade buscaria a justiça e a beleza. No limite, seria uma forma de superar limites da própria condição humana. Rousseau afirma que o ser humano original é “um animal tranquilo movido por poucas necessidades, indiviso, sem coerção e, conseqüentemente, feliz e ligado apenas ao presente”. Mas, nesta situação, permanece “estúpido e limitado”. E impulsionado, pela sua própria condição, a se desenvolver e isto só é possível pela sua ambiência coletiva. Assim, a ambiência

¹⁴ SODRÉ, M, Reinventando @ cultura: a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 13.

¹⁵ Idem, p. 13.

¹⁶ Idem, p. 15.

coletiva é que permite este desenvolvimento humano por meio da linguagem, memória, ideias, consciência moral.¹⁷

Porém, esta busca pela ambiência coletiva pode ser por meio de um mero ajuntamento de indivíduos, no qual se sobressai aquele que tem mais força ou de uma forma organizada com uma pactuação social que, segundo Rousseau, retiraria o ser humano de uma condição meramente biológica, animalesca para ser um sujeito político e civilizado. A estupidez e limitação enquanto condição originária do ser humano não desaparece quando ele se agrega ao outro, pelo contrário, pode transcender enquanto forma de existência coletiva. Somente uma agregação mediada por uma pactuação social seria capaz de levar a condição ontológica do ser humano para a de um ser civilizado.

Assim, o esclarecimento é a forma em que a condição humana se afasta da estupidez. Mas, para além disso, Rousseau afirma que a medida que as necessidades humanas cada vez mais se tornam interdependentes, isto é, para satisfazê-las é preciso do outro, há um risco de que tal dependência leve a fraqueza e escravidão, o ser humano natural “se destrói sem se realizar, um eu fictício vai formando-se aos poucos e substitui nosso verdadeiro eu; todos ficam divididos e infelizes, e acabam se acomodando com seus grilhões.”¹⁸

Por isto, o esclarecimento tem o papel de garantir a “liberdade” do ser humano, à medida que estabelece os parâmetros desta pactuação social impedindo que a interdependência necessária para a satisfação das necessidades humanas se transforme em divisão, infelicidade, escravidão. E que o enfrentamento disso se realize de forma a um retorno à condição de limitação e estupidez.

O escritor tcheco Ivan Klima fala em um dos seus romances:

Li recentemente um artigo, num semanário norte-americano, a respeito de como 14 idiotas completos, incapazes de se expressar, aprenderam *jerkish*. Esse termo, um neologismo significando algo como “imbecilês”, era o nome de uma língua de 225 palavras, desenvolvida em Atlanta, para a comunicação mútua entre humanos e chimpanzés – e não havia dúvida, assim acreditava o autor do artigo, que um número cada vez maior de criaturas infortunadas seria capaz de se comunicar em imbecilês. Ocorreu-me imediatamente que haviam pelo menos encontrado uma língua na qual o espírito de nossa época podia se expressar e como essa língua se difundiria rapidamente de um polo ao outro, de leste a oeste, seria a língua do futuro.¹⁹

¹⁷ ROUSSEAU, J. J. Do contrato social. S. Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁸ Idem.

¹⁹ KLIMA, I. Amor e lixo. Rio de Janeiro: Best e Bolso, 2007.

Uma língua limitada a 225 palavras e que permite que humanos e chimpanzés se comuniquem resolve o problema de se manter a estupidez e limitação da condição isolada e feliz do ser humano com poucas necessidades e a ampliação destas necessidades e sua satisfação por meio da interdependência. Ivan Klima cria aqui uma forma original de pactuação e ambiência social pela imbecilidade e não pela razão esclarecedora.

O idioma imbecilês está presente nas expressões simbólicas cujas narrativas são padronizadas: a estética narrativa ficcional em que o herói totalmente virtuoso e representante totalizante do Bem vence sempre o vilão totalmente sem virtude e representante totalizante do Mal ou nas pretensamente não ficcionais em que há a pretensão de uma representação simbólica ser equivalente ao seu referente, como o escritor argentino Jorge Luiz Borges fala em *O rigor da ciência*:

Naquele Império, a Arte da Cartografia logrou tal perfeição que o mapa de uma única Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do Império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmedidos não satisfizeram mais e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos dedicadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas.”²⁰

As codificações que aspiram a uma exatidão se conectam com aquelas que limitam o pensamento, como o imbecilês de Klima, à medida que elas ocorrem dentro de uma perspectiva de pensamento limitada a usos particulares e institucionalizados. Para Kant, esta transcendência ontológica do ser humano de uma condição biológica para uma civilizada ocorre pelo esclarecimento, mas uma racionalidade esclarecedora que não esteja limitada a um uso individual ou institucional, mas pública. Por isso, o idioma imbecilês de Klima é uma metáfora deste retorno da retórica como forma de expressão que vai ocupando o lugar da busca pela verdade. Primeiro porque preza a expressão como um lugar absoluto que sintetiza a realidade. Segundo que se conecta com uma pretensa racionalidade que tem como objetivo não constituir uma pactuação equilibrada entre seres humanos ou sequer possibilitar a superação da estupidez individual ou do pendor agressivo freudiano, mas uma reivindicação individual que não é nada mais nada menos que a existência como um ser estúpido.

²⁰ BORGES, J. L. História universal da infâmia. Rio de Janeiro: Globo, 1993.

Por esta razão que quando mais as ambiências sociais são contaminadas por esta nova retórica mais se afasta da realidade, chegando a um mundo paralelo, um *terraplanismo*²¹ que se sustenta única e exclusivamente pela reivindicação de liberdade de se expressar e a violência, a agressividade e o esgarçamento de qualquer tecido social ocorre de forma rápida.

Tal situação chega a alimentar as cadeias econômicas das redes sociais. Em uma ambiência social marcada por uma “inflação de informações”²², a dispersão causada por este excesso informativo transforma a conquista da atenção em um ativo importante. Daí que a retórica se transforma em uma arma importante na busca deste ativo, a satisfação de uma necessidade básica (ser visto é como garantir a própria existência). A arte da argumentação que serviu para a reivindicação da posse da terra na Grécia antiga se transformou na luta pelo ativo da atenção. A democracia deliberativa se afasta totalmente da possibilidade do exercício da racionalidade para a pactuação social. Porque não há uma sociedade pactuada, mas uma agregação de indivíduos buscando os seus ativos, os seus interesses pessoais – é a transcendência da estupidez originária da condição humana que fala Rousseau para o imbecilês de Ivan Klima. Imbecilês que tanto se transforma na codificação em que se exerce esta nova disputa retórica como também o campo onde se exerce uma pretensa racionalidade que se limita a um uso particular.

Seria isso então o que chamaremos de uma razão cínica? O cinismo foi uma corrente filosófica da Grécia antiga e se caracterizava pela valorização da liberdade individual acima das convenções sociais, focando na autossuficiência do indivíduo. Se o cinismo originariamente veio de uma crítica às convenções sociais, a razão cínica atual emerge como uma atitude pragmática ante a uma crise das pactuações da Modernidade, do eclipse da razão esclarecedora que dá lugar à razão instrumental. Porém, esta atitude pragmática não leva a uma vida ascética e pelo desapego, mas sim por um encapsulamento das mentes por crenças construídas por desejos reprimidos por diversos motivos. É a estupidez ou os pendores agressivos do ser humano que se rebelam ante as pactuações societárias racionais e, diante disso e aproveitando a crise delas, que se constituem como razão cínica. É produto do individualismo egoísta que emerge como

²¹ Uso aqui o termo “terraplanismo” como metáfora daqueles que defendem nos dias de hoje que o planeta Terra é “plano”. Mais que defender esta estultice pregam o direito de expressá-la publicamente.

²² O conceito de “inflação de informações” foi proposto por mim em uma série de ensaios publicados na coletânea “Jornalismo e os dilemas da sociedade da inflação de informações” (S. Paulo: Abya Yala, 2019).

subproduto da democracia liberal conforme afirma Todorov. Desta forma, não só estamos longe da verdade, mas cada vez mais nos afastamos e até a recusamos. As codificações existentes longe de qualquer aspiração a uma exatidão se aproximam de serem instrumentos para justificarem crenças. Não se quer ouvir nada, a não ser a própria voz.

Instituições características da Modernidade, como a escola e o jornalismo deixam de ser espaços em que se busca o esclarecimento e sim locais onde o desejo é encontrar articulações narrativas que referendem as estratégias de disputa neste novo arranjo social. A escola e o jornalismo se transformam em espaços de fornecimento de códigos para a narrativa da razão cínica. O conhecimento da realidade, seja pela perspectiva universal da ciência ou da singularidade dos fatos do jornalismo deixa de existir. Para justificar estas posturas, recorre-se à crítica da pretensa exatidão e neutralidade das codificações como feito no conto de Borges ou no relativismo centrado na máxima de Nietzsche de que não existem fatos, somente versões.²³ Mas Nietzsche está falando dos condicionantes ideológicos da produção do conhecimento. A apropriação desta máxima nietzschiana é oportunista, pois coloca o negacionismo como ideologia como solução para uma crítica à pretensa exatidão positivista. Não se trata de uma crítica a uma universalidade hegemônica, mas a qualquer possibilidade de universalidade, apontando para um relativismo absoluto no qual vence quem tem mais força.

A pretensa exatidão da codificação acontece dentro de uma batalha pela imposição do projeto da Modernidade com todas as suas características autoritárias, eurocêtricas, colonizadoras. A universalidade da Modernidade não está isenta dos antagonismos. E é justamente por conta do esgotamento desta universalidade que ela tenta se impor se escondendo em uma batalha de particularidades. O relativismo é uma estratégia de imposição de um universalismo que se esconde para não ser transformado. Ao mesmo tempo que se esconde, os seus valores societários se fetichizam e por isto passam a pautar todas as formas de sociabilidade. A retórica pré-socrática retorna aqui como estratégia de reivindicação de sobrevivência no que Bauman chama de sociedade líquida - uma sociedade em que todos os problemas produzidos socialmente são jogados nas costas dos indivíduos e nesta lei da selva, todos os recursos, ou armas, são válidos²⁴. Nesta nova sociabilidade, o único pacto social é vencer a qualquer custo.

²³ NIETZSCHE, F. Humano, Demasiado Humano. Companhia das Letras, 2005.

²⁴ BAUMAN, Z. Tempos líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Capítulo 3 - A desresponsabilização

Em 2003, o então presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva nomeou como presidente do Banco Central o banqueiro Henrique Meirelles (que mais tarde seria ministro da Fazenda do governo de Michel Temer, que subiu ao poder após um golpe parlamentar praticado contra a presidenta petista Dilma Rousseff, em 2016). Meirelles, antes de assumir esta função pública, foi presidente do Banco de Boston. A argumentação dos petistas de nomear um “banqueiro” para chefiar a autoridade financeira nacional era fazer uma “transição controlada” para não “assustar os mercados”.

Em uma de suas primeiras entrevistas na televisão, o então presidente do Banco Central comentou sobre os possíveis impactos da anunciada invasão do Iraque pelos Estados Unidos. Disse ele que se a “guerra fosse rápida e bem-sucedida” os impactos seriam pequenos. O sentido de “bem-sucedido” nesta frase de Meirelles é que os Estados Unidos destruíssem o Iraque de forma rápida. Falou isso como se fosse um jogo. Por trás da rapidez e do sucesso de que fala Meirelles, um Estado nacional foi destruído, crianças, mulheres e jovens foram mortos às custas dos interesses do imperialismo.

Para além dos aspectos políticos que por si já seriam condenáveis, a frieza técnica de Meirelles como membro de um governo eleito por uma coalizão liderada por partidos de esquerda lembra o que Hannah Arendt fala na obra “A banalidade do mal” quando acompanhou o julgamento do carrasco nazista Eichmann. Arendt destacou as respostas frias e burocráticas do nazista dizendo que, como funcionário do governo alemão, estava apenas cumprindo ordens.²⁵

Talvez aqui tenha-se um exemplo radical do que é a razão instrumental de que fala Horkheimer. A organização racional-burocrática das instituições com estruturas de comando e cadeias de funcionamento explicam as posturas do carrasco nazista e as explicações de Meirelles ao avaliar os possíveis impactos da invasão do Iraque: se os Estados Unidos destruíssem rapidamente o Iraque, não haveria impactos consideráveis no mercado de petróleo, na macroeconomia mundial e, assim, seguimos em frente. O mais impactante é que diante desta resposta do então presidente do Banco Central, o jornalista ficou impassível e seguiu com suas perguntas sobre macroeconomia...

²⁵ ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Mas Arendt aqui está falando de uma crise ética: a justificativa técnica esconde uma desresponsabilização. Obedecer a ordens para Eichmann era operar a máquina genocida nazista; falar tecnicamente sobre a relação entre uma agressão imperialista em curso e a macroeconomia era considerar que bem-sucedida seria a vitória dos agressores. E também podemos falar que as posturas dos que estavam na feira de não ajudar a menina queimada com óleo fervente e do membro da direção da organização eram formas de se preservar como indivíduos. Mas nestes últimos casos, não havia ordens ou estruturas burocráticas aparentes que exigissem tais comportamentos - é meramente a inserção no jogo da disputa da lei da Selva.

Arendt e os pensadores da Teoria Crítica estão preocupados com uma institucionalidade que estabelece parâmetros de funcionamento que se legitimam pela sua eficácia - ou seja, a sua razão instrumental. Porém, estas dimensões normativas se capilarizam a tal ponto que os indivíduos se “institucionalizam” agindo de forma funcional nas relações pessoais. E aqui entramos no terreno da violência como prática relacional.

O psicólogo salvadorenho Ignacio Martín Baró considera que a violência, mais que um ato de agressão ao outro tem uma dimensão institucional (que expressa o seu caráter estrutural, vindo do próprio capitalismo como sistema de exploração de classes) cujo objetivo é “despersonalizar” o protagonismo da violência.²⁶ Isto se percebe nitidamente quando a Polícia Militar mata cidadãos - não é uma pessoa cometendo um ato de violência contra outra, mas a *instituição polícia*. E quando se institucionaliza, o critério avaliativo é a sua *eficiência*. Como a ideia de uma “guerra bem-sucedida” de que falou Henrique Meirelles em 2002. Se uma ação policial “matou bandidos”, esta atitude é classificada como bem-sucedida, justificando assim um ato de violência.

Os dois elementos decorrentes da sua institucionalização – a despersonalização e a legitimação pela eficácia – se deslocam para a perspectiva do indivíduo. Baró chama a disseminação destas práticas como “espiral da violência”, isto é, uma sociabilidade que só se constrói pelos atos violentos por conta de um trânsito constante entre uma violência institucionalizada e instrumentalizada e a violência como atos agressivos disseminados. O encadeamento destas práticas violentas entre as dimensões institucionais e pessoais faz

²⁶ MARTINS, Karina Oliveira; LACERDA JÚNIOR, Fernando. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. *Pepsic: revista de psicologia política*, São Paulo, v. 14, n. 31, p. 569-589, set./dez. 2014.

com que os praticantes de atos violentos não se sintam como agressores ou pessoas que cometeram infrações das normas do contrato social. Há, assim, conforme afirma Baró, uma socialização pela violência.

Porém, temos um outro elemento a ser considerado nos tempos atuais: a transfiguração desta perspectiva institucional da violência para o indivíduo que se esconde dentro de um papel “institucional”. Por exemplo, um homem que comete um ato de violência contra a esposa se esconde atrás do papel institucional de “marido” que tem um sentido de legitimidade dentro de uma sociedade patriarcal. Ou um pai ou mãe que bate nos filhos como forma de “educá-los”. O enquadramento dos comportamentos destas vítimas dos atos violentos funcionaria como critério de eficácia dos atos violentos.

Baró ainda fala de que a violência, além do aspecto estrutural (sociedade de classes capitalista) e institucional (despersonalização e eficácia) tem a dimensão do contexto possibilitador. Na época contemporânea, o esgarçamento do tecido social e a crise da Modernidade compõem este contexto possibilitador.

A crise das grandes narrativas da utopia socialista no final dos anos 1980 e início dos 1990 e a consolidação do que Mark Fisher chamou de “realismo capitalista” (é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo) fetichiza as instituições da sociedade capitalista como se legitimassem por si próprias. Daí que tanto se reforça os critérios de eficácia como régua da justificativa dos atos violentos por parte das instituições como se incorpora individualmente tais práticas com os sujeitos se travestindo de papéis institucionais.

Por esta razão, o imperativo moral categórico de Kant se evanesce – não faço com o outro aquilo que não desejo para mim.²⁷ Não por uma imoralidade consciente, mas pela incorporação subjetiva de papéis institucionais. É o ápice da instrumentalização racional. É a banalidade extrema do mal como fala Arendt. Extrema porque não se restringe a burocratas do aparato estatal como foi o caso de Eichmann. Mas em todo o tecido social.

E o contexto possibilitador é o neoliberalismo que gera uma sociabilidade não apenas competitiva ao extremo, mas que constrói uma relação entre sujeitos interpelados por ideais empresariais de si, conforme afirma Vladimir Safatle.²⁸ As identificações

²⁷ KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. S. Paulo: Martin Claret, 2019.

²⁸ SAFATLE, V. O circuito dos afetos: corpo, desamparo e o fim do indivíduo. S. Paulo: Autêntica, 2019.

subjetivas se transformam em ideias institucionais que buscam eficácias e, nisto, a violência aparece como recurso legítimo.

O imperativo moral categórico de Kant cede lugar a uma reivindicação de liberdade plena da ação das subjetividades institucionalizadas. Normas regulatórias são colocadas como autoritarismos. Bauman comenta que o dilema humano posto por Freud entre liberdade e segurança foi parcialmente resolvido com a privatização dos sujeitos – sou livre para poder gritar dentro do meu espaço privado.²⁹ Mas isto é apenas a ponta do iceberg. O dilema entre segurança e liberdade, pressuposto do mal-estar estrutural da condição humana segundo Freud, é transfigurado para o reposicionamento da liberdade plena das ações dos sujeitos em articulação com a segurança dada pela capa da institucionalização das subjetividades.

Neste processo de institucionalização das subjetividades, há uma constante construção de camadas de significados para moldar uma identidade que, ao mesmo tempo que dá um sentido para esta institucionalidade subjetiva, constrói uma narrativa que legitima *per si* as ações ao arrepio de qualquer pactuação coletiva. Como se determinadas identificações funcionassem como salvo condutos de qualquer atitude.

O governo do Estado de Israel intensifica suas práticas de genocídio contra a população palestina, levando crianças a morrerem com as bombas ou de fome. As cenas transmitidas nos meios de comunicação no mundo inteiro sensibilizam parte da opinião pública, mas a passagem desta sensibilização para uma crítica ou censura ao governo de Israel é interdita pelo argumento do antissemitismo.

Movimentos feministas são taxados como “destruidores da família” ao criticarem o patriarcado e, por isso, a legitimidade institucional masculina nas relações sociais. Da mesma forma que os trabalhadores da feira que argumentaram estar “sem crédito” para ligar para a emergência e não socorrerem a colega queimada com óleo fervente na barraca de pastel ou do dirigente da organização social que diz de forma oportunista que o responsável do problema era uma pessoa que já morreu. A construção das estratégias retóricas não são produto apenas da habilidade de manejar as lógicas dos sistemas de codificação. Há uma estrutura social ou contexto possibilitador de uma espiral de violência como diz Martin Baró.

²⁹ BAUMAN, Z. O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Mas como a própria Hannah Arendt aponta, a desresponsabilização ocorre por conta de uma falsa equivalência entre culpa e responsabilidade. Culpa, segundo Arendt, em geral está associada a algo passado. Por isso, no cotidiano, culpar é como apontar o dedo para alguém e atribuir a responsabilidade por algo que já aconteceu, como um ato criminoso ou uma falha. Por isso, a culpa – individual ou coletiva – pode levar a sentimentos de arrependimento, punição ou remorso.

Já a responsabilidade é um conceito que se refere ao futuro e à capacidade de responder pelas próprias ações e pelas consequências que elas podem ter. É um conceito que envolve a capacidade de reconhecer o próprio papel em uma situação e de agir de forma a evitar que erros do passado se repitam.

Ora, pensar em responsabilidade implica não só em avaliar problemas, mas sinalizar para a possibilidade de constituição de uma sociedade diferente. Mas isso desaparece do horizonte no “realismo capitalista”. Adaptar-se a esta sociedade do realismo capitalista significa a total desresponsabilização. O governo de Benjamin Netanyahu intensifica o genocídio na Faixa de Gaza e analistas explicam que tal atitude se justifica por conta dos problemas políticos internos que ele enfrenta em Israel – a guerra seria a “única saída” para a sua manutenção no poder.

A indiferença ante a esta calamidade entre boa parte dos outros povos é como se fosse uma grande voz – “não tenho culpa disso”. Da mesma forma que a indiferença na feira das pessoas com a agonia da trabalhadora da barraca de pastel e dos demais dirigentes da organização no segundo caso relatado no capítulo 1. De fato, não se trata de culpa do que aconteceu. Mas ao se desresponsabilizar disto é como se autorizassem que outros possam fazer isto *desde que não me atinjam*. Em outras palavras, o contexto social que possibilita tais práticas não só é legítimo como parece imutável. É o realismo capitalista expressando-se plenamente.

É por conta desta desresponsabilização generalizada que os discursos nazifascistas não chocam e até são bem-sucedidos em processos eleitorais. Como diz Horkheimer, a “vontade da maioria” não significa racionalidade.

Juliano Garcia Pessanha defende a ideia de que a existência humana é produto das margens que condicionam os percursos da nossa vida.³⁰ Como uma nascente que brota em determinado local e se transforma em um rio que corre dentro das margens. A potência

³⁰ PESSANHA, J. G. Certeza do agora. S. Paulo: Editora Nós, 2002.

da água que brota toma forma e rumo pelas margens. Poderia seguir outros rumos ou rumo nenhum. O que define a condição humana não é a potência das águas que brotam, mas as margens que lhe dão direção.

A liberdade é correr dentro dos rumos estabelecidos. Há existências possíveis fora das margens, mas isso fica fora das funcionalidades, por isto a possibilidade de serem expressas tais existências ocorre em espaços ou ambiências que correm fora das institucionalidades, como práticas culturais e pedagógicas alternativas, mas mesmo estas correm riscos de serem apropriadas pelas estruturas do Capital caso a sua realização não seja produto de uma vontade de suspender o cotidiano funcional e instrumentalizado.

Capítulo 4 - Uma crise civilizatória

O professor Kabengele Munanga me disse, certa vez em um dia que almoçamos juntos, que o imperador belga Leopoldo III matou mais de 11 milhões de pessoas durante a colonização do Congo. Estas informações, já tinha lido em certo lugar, mas naquele momento a fala do meu amigo congolês de nascimento estava marcada por emoção que lhe dava um outro sentido.

Lembro-me das terríveis cenas do genocídio em Ruanda ou mais recentemente na Faixa de Gaza. Mas o que me veio à mente mais que as cenas destas atrocidades, foi a indiferença. O filme *Hotel Ruanda* mostra quando tropas da ONU chegam ao país para resgatar somente os brancos europeus ante aos olhares estupefatos de negros ameaçados pelo genocídio que acreditavam em uma saída por parte de um organismo multilateral criado após a Segunda Guerra pra “garantir a paz mundial.”

Munanga falou taxativamente neste almoço: o Capital destrói esperanças. Quando escrevi o livro *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* fiz questão de defender que o racismo no Brasil está imbricado e é funcional para a manutenção do capitalismo dependente.³¹

Em tempos de realismo capitalista fisheriano, o capitalismo estrutura as formas de pensar nas dimensões do inconsciente. É a ideologia como forma de pensamento como defende Ciro Marcondes Filho.³² Não se trata de uma atitude consciente que poderia ser sustentada ou debatida dentro de uma razão esclarecedora ou ainda legitimada pela razão instrumental, o que possibilitaria um questionamento crítico. Mas uma atitude que se totaliza socialmente pelos manejos narrativos da arte da retórica e que constitui sentido funcional dentro de uma existência humana que não se permite transcender para outras possibilidades.

Certa vez, uma pessoa jovem conhecida minha foi presa. Apostou em uma cartada errada, estava em situação de desespero financeiro. Mas o que mais o motivou praticar aquele ato foi a revolta de estar naquela situação. Este jovem era integrante da mesma organização de combate ao racismo da qual fiz parte. Um jovem inteligente, com sensibilidade artística fora do comum, mas que as dinâmicas da estrutura social o levaram

³¹ OLIVEIRA, D. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. S. Paulo: Dandara, 2021.

³² MARCONDES FILHO, C. *Quem manipula quem: poder e massas na indústria da cultura e da comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.

para aquela situação. Como diz Bauman, em uma sociedade em que há o imperativo do consumo, os chamados “consumidores falhos” rebelam-se consumindo à força.³³

Amigos e a ex-companheira deste jovem, mãe do seu filho, mobilizaram as pessoas conhecidas para depor em favor dele na audiência de custódia. Prontifiquei-me a fazer isso, enquanto uma outra pessoa desta organização e que também foi chamada para depor a favor dele disse que não tinha nada a ver com isso, que ele “se virasse.”

Cito estes casos para demonstrar que a desresponsabilização (justificada na confusão entre culpa e responsabilidade conforme dito por Arendt) é produto desta forma capitalista de pensar, em que cada indivíduo é responsável única e exclusivamente pelo que acontece a ele, ainda que as situações vivenciadas por nós sejam produto de estruturas construídas social e historicamente. Mais que isto, retomando o conceito de responsabilidade coletiva de que fala Arendt, não se trata de julgar os atos praticados no passado, mas sinalizar para uma outra perspectiva no futuro. Agir dentro da perspectiva de responsabilidade coletiva significa romper com o individualismo, uma das pragas do ideário capitalista, recrudescido nesta fase neoliberal.

Esta forma capitalista de pensar à medida que vai se consolidando socialmente gera uma ambiência favorável para a constituição da *razão da governamentalidade* definida por Laval e Dardot como a confluência de um ideário de governança capitalista neoliberal com as expectativas e atitudes de uma sociedade marcada por este mesmo ideário.³⁴ É assim que o conceito de liberdade se descola de equidade e se transforma em desregulação total para que todos os recursos possam ser plenamente usados para a satisfação pessoal. Aquilo que Freud fala da necessidade de normas e regramentos para controlar o ímpeto agressivo ontológico do ser humano se transforma em mecanismos de posituação deste ímpeto. Nesta lei da selva, os que perdem são severamente punidos e isso é algo como se fosse produto do seu fracasso pessoal, portanto não gerando nenhum tipo de responsabilidade coletiva.

Como os recursos utilizados nesta lei da selva não passam por nenhum tipo de mediação racional, o percurso da busca pela autonomia desenhado por Kant – o esclarecimento como forma de constituição de uma condição de liberdade – deixa de existir. Dessa forma, não existem mais as hierarquias colocadas por Kant entre seres não

³³ BAUMAN, Z. Vidas para o consumo. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

³⁴ DARDOT, P.; LAVAL, C. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. S. Paulo: Boitempo, 2016.

esclarecidos e, portanto, tutelados; e seres esclarecidos, por isto autônomos. A liberdade total de agir, sem qualquer mediação a não ser a sustentação do modo capitalista de pensar, é a única coisa que vale. Quando se observa a estrutura do crime organizado contemporâneo que se assemelha a uma organização empresarial fica nítido o que se está dizendo aqui. O ideal empresarial de si contamina as mentes e corações e estabelece um padrão de sociabilidade que é justamente o contexto possibilitador da sociabilidade pela violência.

Não pretendo aqui fazer uma defesa de um retorno ou uma retrotopia aos princípios do esclarecimento da Modernidade. É fato que esta modernidade que surge na Europa foi construída com base na experiência de colonização e exploração dos povos das Américas e África. Embora se apresente como universal, o seu caráter eurocêntrico está tanto nas suas dimensões epistêmicas como nas práticas políticas.

Enrique Dussel demonstrou que a ideia de que a Europa ocidental é a herdeira das tradições filosóficas gregas e estas tradições gregas são o grau zero da história da filosofia é uma narrativa ideológica.³⁵ Primeiro porque a tradição grega já é herdeira de tradições anteriores, como a fenícia e a egípcia. Segundo que esta tradição não foi transplantada apenas para a civilização romana, mas foi diaspórica, estando presente também em ressignificações nas civilizações do Oriente Médio. Assim, neste percurso possível entre as várias possibilidades de tradições civilizatórias uma delas – a europeia – se transformou em hegemônica não por um acaso, mas como produto da colonização das Américas no século XV.

Os percursos do rio de que fala Pessanha dentro destas margens da modernidade eurocêntrica nos leva para um precipício, uma grande cascata em que a água se espalha e não vira nada. E esta água dentro destes cursos como não se rebela procurando subverter as margens, mas, pelo contrário, atua de forma obediente para ser um rio pomposo e garboso segue de forma funcional para cair no precipício. O que importa não é para onde está indo, mas obedecer às lógicas das margens – esta é a ideologia da forma capitalista de pensar, a mesma que sustenta a indiferença ante os 11 milhões de pessoas mortas no Congo, o genocídio em Ruanda e na Faixa de Gaza e as atitudes na feira com a menina queimada pela gordura da barraca de pastel e outras citadas aqui.

³⁵ DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo in: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Trata-se do esgotamento das possibilidades civilizatórias da ordem capitalista, mas para além daquilo que a tradição marxista considerou como o ápice das contradições entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção. A capacidade intensa de renovação da ordem capitalista que criou mecanismos de absorção das críticas como apontaram Eve Chiapello e Luc Boltansky deslocou esta crise para as formas de sociabilidade.³⁶ Os parâmetros da modernidade ocidental se putrefaram. As instituições que possibilitam uma razão esclarecedora dentro dos parâmetros iluministas ou são atacadas ou se transformam em meros aparatos para reprodução de consciências capitalistas.

As existências fora das margens do rio transfiguraram de uma proposta utópica para ser uma performance mimética que se justifica por si própria. Bauman fala da metáfora da sociedade de jardineiros – em que a perspectiva é cuidar da terra e da plantação com vistas a um futuro bom (de boas colheitas) – e da sociedade de caçadores em que importa o que se obtém para o presente. O jardim se transforma em plantas plásticas, artificiais em que não se precisa investimento pessoal para fazê-las crescer. Basta tê-las (ou consumi-las) para dar a impressão de um belo produto de um investimento. Desta forma, o sonho de um mundo melhor é aproveitado como um momento pontual, performático, uma mimese de construção do novo. Um simulacro de utopia. Este, inclusive, é o significado do que é militância política particularmente quando ela se institucionaliza em espaços burocráticos voltados para si próprios. Manifestações públicas em que as mesmas pessoas vão e até se transformam em eventos inseridos no calendário oficial, como grandes *happenings* com impactos quase nulos nas mudanças dos rumos.

A hecatombe desta civilização não significa um apocalipse, uma tragédia em que todos se apercebem do fim dos tempos. Mas é um precipício que se cai sorrindo, olhando a paisagem e ainda curtindo a queda. Não há saída possível olhando para o próprio umbigo. Como disse Paulo Freire, ninguém se liberta sozinho, os seres humanos se libertam em comunhão. Mas uma liberdade coletiva passa, necessariamente, não pela conexão ou interdependência (termos comumente utilizados) mas por um paradigma relacional em que a responsabilidade coletiva, o compromisso e a crença na possibilidade de construir um mundo diferente e melhor sejam os elementos centrais.

³⁶ BOLTANSKY, L.; CHIAPELLO, E. O novo espírito do capitalismo. S. Paulo: Martins Fontes, 2020.

Capítulo 5 - Militância ou limitância?

A origem etimológica da palavra militante vem do latim *militantia*, participio passado do verbo *militare* que significa “servir como soldado” e seu uso original era eclesiástico, referia-se a um “militante da Igreja.” Paulatinamente a palavra foi sendo ressignificada para referir-se a pessoas que servem a uma causa, à transformação da sociedade pela ação (militância é a junção da palavra latina *militare* que significa ser soldado com o sufixo *ância* que indica ação).

Quando se pensa em todos os campos de significação de militância, está o engajamento dentro de um grupo coletivo – desde uma tropa militar, a Igreja ou organizações políticas. Assim, militância está vinculada a uma ação coletiva visando um objetivo de transformação.

Em termos funcionais, militância se refere aos membros de uma organização política (partidária ou de grupos políticos organizados). Portanto, falar em militância automaticamente se refere a um tipo de estrutura política em que as contradições sociopolíticas são manejadas e potencializadas pela ação coletiva humana.

A militância implica em uma capacidade de leitura ampla do contexto que possibilita a definição de ações táticas e estratégicas com vistas a alcançar os objetivos de curto, médio e longo prazo. Por isto, o engajamento militante não se resume apenas a uma consciência individual, mas sim na relação coletiva com outros que partilham dos mesmos objetivos. A dimensão coletiva é o horizonte de construção do pensamento militante. Neste sentido, as organizações políticas são o lugar por excelência da realização da militância à medida que é nelas que se exerce plenamente esta construção de uma consciência coletiva da realidade e define-se coletivamente as ações visando os objetivos.

Observa-se aqui que militância implica em compromisso e disciplina. O compromisso com uma causa é produto do engajamento construído pela partilha desta consciência sociopolítica. A disciplina da ação coletiva é construída, assim, por esta partilha. Embora as organizações políticas tenham estruturas internas de comando, não é pela coação destas que simplesmente se constrói tal disciplina, mas pela persuasão. Há aqui um processo de constituição de uma “identidade coletiva” entre os militantes de uma organização, um reconhecimento mútuo por meio da partilha de visões que convergem. Daí que o compromisso, a disciplina, a “identidade coletiva” são construções

permanentes, não são dadas por si embora possam ter como ponto de partida uma situação objetiva dada – por exemplo, negras e negros que se reconhecem como vítimas do racismo e daí constituem organizações para combatê-lo. Mas este primeiro reconhecimento a partir de uma situação objetiva dada não é suficiente para se constituir uma identidade coletiva no sentido político, pois a percepção de uma situação dada, ainda que seja convergente, não necessariamente implica em uma concordância seja na necessidade de superação (a percepção de uma desigualdade pode levar a resignação com a situação) nem tampouco nos caminhos para a sua superação.

A identidade coletiva pode propiciar a construção de uma ambiência em que o projeto desejado seja parcialmente antecipado. No seu livro *Camarada: um ensaio sobre pertencimento político*, a pensadora estadunidense Jodi Dean afirma que o conceito de “camarada” transcende diferenças individuais, como gênero, raça ou classe, unindo pessoas em uma luta política comum por justiça e igualdade. Ela argumenta que, ao contrário de termos como “aliado”, que podem enfatizar identidades individuais, “camarada” promove um senso de pertencimento coletivo e compromisso mútuo na busca por transformação social. A relação entre camaradas é caracterizada por disciplina, coragem, entusiasmo e uma dedicação compartilhada à causa comum.³⁷

A ênfase no pertencimento coletivo e o compromisso mútuo e a relação entre camaradas caracterizada pela disciplina e dedicação a uma causa comum é uma antecipação de uma proposta de sociedade (socialista e comunista, defendida pelos partidos comunistas nos quais seus membros se tratam como “camaradas”) em que a igualdade é o ponto principal. Desta forma, a suspensão das diferenças individuais em prol de uma causa coletiva é, na prática, uma antecipação de uma ordem social a ser construída dentro da ambiência da organização.

É fato que o militante não se forma de pronto, não é uma condição ontológica dada que possibilita este tipo de sociabilidade. É um processo de construção que pauta – ou deveria pautar – a própria estrutura da organização. Em outras palavras, é a forma de organização política que possibilita a construção do militante e este, uma vez constituído, reforça as estruturas da organização na sua concepção. Por isto, quando se fala em “antecipação”, em “ação para transformação”, entre outras, é fato que o militante é

³⁷ DEAN, J. op cit.

produto de uma consciência crítica da sociedade em que vive. Ninguém se engaja em uma ação transformadora se está plenamente satisfeito com a ordem vigente.

Jodi Dean defende a retomada do espírito de camaradagem como forma de constituir um pertencimento político que, para ela, é fundamental para se enfrentar as dinâmicas de opressão cada vez mais sofisticadas na contemporaneidade. Ressalta-se aqui o que ela chama de pertencimento político que é justamente esta identidade coletiva com uma proposta política. O aspecto disruptivo do pertencimento político é evidente em uma sociedade que tanto prega o individualismo como se percebe um esvaziamento de sentidos na esfera pública política em função das dinâmicas da ação direta do capital,³⁸ do que Bauman chama de “separação e iminente divórcio” entre poder (nas mãos das corporações do grande capital) e política.³⁹

Porém, o grande problema da construção desta identidade coletiva política está justamente no fato do que Bauman chama de um “sitiamento do indivíduo.” Para Bauman, a insegurança existencial causada pelas rápidas e constantes mudanças no mundo do capitalismo da acumulação flexível e as suas consequências como desastres ambientais, crescimento exponencial da miserabilidade, violências de todo o tipo se conecta com a fragilidade dos laços humanos que gera isolamento e solidão. Soma-se a isso a responsabilização individual por problemas de ordem coletiva (o desmonte dos aparatos de proteção social nos Estados de bem estar social e a desregulação do trabalho) gerando uma sobrecarga de responsabilidade que cria o que o Byung-Chul Han chama de “sociedade do cansaço”;⁴⁰ a sofisticação dos mecanismos de vigilância e controle com o paradigma da economia de atenção controlada pelas corporações das plataformas de rede social e a falta de referências sólidas que cresceu particularmente com a vitória dos Estados Unidos na Guerra Fria em que a ideia de “socialismo” como alternativa ao capitalismo perdeu espaço.

Embora alguns entusiastas do capitalismo tenham celebrado a queda dos regimes do Leste Europeu com o “fim da história” e o início de um momento em que o capitalismo tenha se totalizado, se colocado como um sistema absoluto reduzindo o debate político as

³⁸ Ver OLIVEIRA, D. Ação direta do capital: o poder do capitalismo contemporâneo. Rev. psicol. polít. [online]. 2015, vol.15, n.33, pp.405-421.

³⁹ BAUMAN, Z. Tempos líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2021.

⁴⁰ HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Petrópolis: Vozes, 2015.

formas de gerenciamento, é fato que a barbárie capitalista não só continuou como se intensificou.

A destruição do planeta Terra cada vez mais se mostra evidente com a manutenção do atual paradigma de produção e consumo. O consumo intensivo – impulsionar o consumo de mais e mais produtos em um nicho restrito de consumidores como forma de possibilitar a reprodução do capital – não só consome de forma geométrica os recursos existentes na natureza de forma predatória como gera um lixo cada vez maior que a própria natureza não tem condições de absorver. Por isto, o modelo do consumo intensivo só se sustenta pelo seu aspecto restritivo - apenas um nicho pequeno consome – sinalizando que uma igualdade plena neste modelo de consumo intensivo destruiria o planeta em pouco tempo.

Assim, a “sustentabilidade” dentro deste paradigma capitalista está na desigualdade e na concentração de riquezas. E tal reflexão só é possível a partir de uma visão de totalidade no sentido marxiano, de analisar os fenômenos a partir do conjunto de variáveis que a sintetizam, ou como o próprio Marx afirma no “método da economia política”, o “concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações”.⁴¹

A compreensão plena e densa dos fenômenos tem o objetivo não de uma erudição estéril, mas de trazer elementos para uma ação com objetivos de transformação. Esse é o sentido de uma consciência crítica que molda a identidade coletiva política de que falei anteriormente. Assim, uma organização política forma o militante no seu sentido pleno com a prática do debate e da reflexão coletiva dentro do paradigma da totalidade – e é nessa ambiência que se dissolvem as particularidades em prol de uma identidade coletiva, conforme diz Jodi Dean. Tal prática é condição necessária para que as distinções e hierarquizações sociais (de classe, gênero, raça, entre outras) existentes na sociedade sejam suspensas dentro da ambiência da militância na perspectiva de uma antecipação provisória da sociabilidade que se pretende construir novo projeto.

Tal fenômeno não ocorre somente nas organizações revolucionárias. Quando se observa organizações militares observa-se ali uma lógica de comando e obediência instaurados que sinaliza para uma concepção de sociedade rigidamente hierarquizada. Por isto, o autoritarismo como prática não se esgota apenas na ação do comando, mas se expressa na resignação do comandado. O estudo de Theodor Adorno sobre a

⁴¹ MARX, K. Contribuição à crítica da economia política. S. Paulo: Expressão Popular, 2008.

personalidade autoritária demonstrou isso.⁴² O subalterno, ao resignar-se com a sua condição, sonha um dia estar no lugar daquele que exerce o comando. O autoritarismo assim é uma prática consolidada nas relações sociais e não se limita a um determinado tipo de comportamento.

Por outros caminhos, o pensador brasileiro Paulo Freire também aponta que uma educação libertadora não é aquela que desperta o desejo do oprimido um dia ser opressor, mas sim que sinalize o fim da lógica de opressão nas relações humanas. Paulo Freire, inclusive, chama de “consciência semi-intransitiva” aquela em que há um diagnóstico da situação de opressão ou de exploração, mas que a transcendência se limita a ascensão do oprimido ao lugar de opressor.⁴³

Uma organização política que se coloca contra isto deve se pautar pela prática de uma educação libertadora, o que implica em um compromisso intelectual e prático com o fim das práticas de opressão. É aqui que entram vários desafios em organizações que se pautam pela transformação radical da sociedade.

Uma delas é a necessidade de transcendência dos pertencimentos objetivos (em termos de classe, gênero, raça, orientação sexual, entre outros) que na sociedade atual geram privilégios. É fato que o capitalismo se assenta sobre uma sociedade em que a normatividade burguesa, branca, heterossexual, masculina e cisgênero é a regra. Assim, sujeitos que têm estes pertencimentos da normatividade gozam de privilégios sociais em maior ou menor grau. Dissolver os pertencimentos no sentido de se comprometer com um projeto de plena igualdade significa primeiramente reconhecer tais privilégios e conscientemente abrir mão deles na construção desta ambiência marcada pela suspensão das normatividades do capitalismo. E isso não se dá por meras bravatas ou por uma identidade coletiva construída apenas retoricamente e sim na prática.

Mas voltando aos dilemas. Como fazer isso dentro de uma sociedade em que o capitalismo se realiza a partir da fragmentação do trabalho, da instituição da ação direta do capital que esvazia o debate político nas esferas institucionais e que dissemina a ideologia do individualismo exacerbado? Pela prática da reflexão centrada em uma racionalidade não instrumental.

⁴² ADORNO, T. Estudos sobre a personalidade autoritária. S. Paulo: Unesp, 2009.

⁴³ Por isso Paulo Freire fala que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”. Ver FREIRE, P. op cit e também FREIRE, P. Conscientização. S. Paulo: Cortez, 2018.

Horkheimer, em *Eclipse da razão*, afirma que a racionalidade tem uma dimensão objetiva (refere-se a valores universais com os fins tendo um valor intrínseco, como justiça e igualdade) e uma dimensão subjetiva (focada nos meios necessários ou estratégias para se atingirem determinados fins sem preocupações com valores éticos). A crise da razão que o autor alemão fala nesta obra é produto de uma hipertrofia da dimensão subjetiva da razão em detrimento da objetiva. Em outras palavras, os valores ideais universais perdem espaço para a eficiência das estratégias. É isto que gera o que Horkheimer chama de *razão instrumental*, isto é, o uso da razão como ferramenta para alcançar objetivos práticos, muitas vezes com foco na eficiência e no controle técnico, ignorando ou subordinando valores éticos e/ou morais em prol da funcionalidade.

Por isto que nesta obra e também na clássica *Dialética do esclarecimento*, escrita junto com Adorno, que a racionalidade que emerge do Iluminismo como perspectiva de emancipação humana se converte em um processo de intensificação dos mecanismos autoritários, bárbaros e de opressão humana.

Ainda em *Eclipse da Razão*, Horkheimer comenta que a própria classe operária se integra aos mecanismos de opressão capitalista à medida que organizações sindicais de trabalhadores se integram ao circuito de produção e reprodução do capital. A reflexão de Horkheimer se baseia na análise que ele faz dos sindicatos de trabalhadores nos Estados Unidos. Assim, ele conclui que ao invés de combater o capitalismo, as organizações sindicais estadunidenses dependem do sistema e por isto o integram. O mesmo pode-se dizer das organizações partidárias integradas as dinâmicas da *realpolitik* que lhes dão o próprio sentido de existência.

Horkheimer desconfia de todos os espaços coletivos existentes pois o indivíduo, para integrar-se, necessita de se adaptar e sacrificar sua autonomia como ser racional. Por isto, a transcendência proposta por Horkheimer é de caráter individual: recuperar a síntese dialética entre as duas dimensões da racionalidade, rompendo com a hipertrofia da razão subjetiva. É recuperar a capacidade de reflexão teórica para se libertar da dominação ideológica, uma proposta de transcendência eivada por um certo hegelianismo, um tipo de sinalização para um “espírito absoluto.”

Embora tenha sentido as considerações de que a razão instrumental pauta organizações que se dizem defensoras da classe trabalhadora retirando o seu potencial de crítica ao capitalismo, isto não significa, a meu ver, a impossibilidade de se constituir

espaços coletivos em que uma razão não instrumental paute a reflexão crítica sobre a realidade e estabeleça uma práxis de transformação.

A hipótese que defendo é que a *razão instrumental*, produto de uma adequação das organizações políticas à *realpolitik* de uma esfera pública política cada vez mais esvaziada pela ação direta do Capital, gera um vazio de perspectivas que é preenchido de forma incompleta por um *relativismo pós-moderno* no qual os limites da razão instrumental são enfrentados por uma dose de irracionalismo e pela emergência das sensibilidades e das experiências. Ambos – razão instrumental e relativismo pós-moderno – embora aparentemente estejam em polos opostos são duas faces da mesma moeda.

Há uma relação direta com a presença cada vez maior da razão instrumental dentro das organizações políticas que defendem a transformação social com o que Lênin chama de “cretinismo parlamentar”.⁴⁴ O revolucionário russo cunha este termo para criticar de forma severa a confiança cega por parte de socialistas nas instituições parlamentares e de governança do capitalismo como meios suficientes para se alcançar a emancipação plena da classe proletária. Trata-se de uma alienação política por parte de socialistas ao acreditar que reformas institucionais, negociações no âmbito parlamentar, sucesso eleitoral, podem trazer conquistas significativas para as classes trabalhadoras.

Entretanto, pode-se ir mais além tendo em vista a complexificação do aparato institucional do Estado capitalista. As organizações políticas ao se adequarem a esta ordem se institucionalizam e acabam se beneficiando direta ou indiretamente do próprio sistema. É uma situação análoga ao que Horkheimer fala das organizações sindicais estadunidenses. Observando-se o conjunto da maioria dos partidos políticos, incluindo os que se colocam no campo progressista ou de “esquerda”, nota-se que a sua institucionalização possibilita a construção de máquinas administrativas próprias, burocracias internas e um setor social que vive da administração desta máquina. À medida que tal burocratização cresce, o objetivo das organizações políticas é a sua sobrevivência *per se* e não como instrumento de transformação. Por isto, acabam por defender a manutenção do próprio sistema que teoricamente dizem combater, mas que o mantém.

O problema se agrava com o esvaziamento da esfera pública política com a ação direta do capital. Uma das consequências do esvaziamento da esfera pública política e o divórcio entre poder e política está na transformação da prática política em mera

⁴⁴ LENIN, V. I. O esquerdismo: doença infantil do comunismo. S. Paulo: Boitempo, 2008.

performance. O debate político é medido pela sua eficiência instrumental em termos de objetivos de curto prazo (em geral, eleitorais) e não mediado por um conjunto de valores universais típicos de uma razão objetiva.

A razão instrumental do cretinismo parlamentar das organizações políticas é uma das principais responsáveis pelo “deserto de ideias” no debate político. O mais grave é que no caso do Brasil, a democratização mais recente do país no final dos anos 1980 ocorreu no mesmo momento em que a avalanche neoliberal conservadora ocorreu por conta da queda dos regimes do Leste Europeu também no final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Rapidamente a ordem democrática que nos seus primórdios foi tensionada com o avanço dos movimentos sociais foi sendo colonizada e sinalizada para uma sociedade administrada em que os efetivos instrumentos de poder foram privatizados (o ápice foi a privatização – chamada de autonomia – do Banco Central aprovada em 2021). Foram estabelecendo limites cada vez mais rígidos nos arranjos institucionais de modo a afastar quaisquer riscos que a presença de organizações progressistas nas instituições de governança pudesse causar ao capital.

Em contrapartida, a incorporação destas correntes políticas que se apresentam como “representantes” da classe trabalhadora nestes espaços institucionais ao mesmo tempo que os legitimam como “acima das classes”, os cooptam pela sua institucionalização.

A forma de garantir um ativismo dentro destes parâmetros que limite uma crítica radical é enquadrar as narrativas dentro dos limites da razão instrumental ou do relativismo pós-moderno. Evanesce uma dimensão relacional e humana fora das margens do realismo capitalista. Por isto há um certo esgarçamento interno nos compromissos e até nos sentidos de pertencimento político. O distanciamento entre uma narrativa apregoada de plena equidade e igualdade de condições transforma-se em uma retórica vazia quando confrontada com as práticas. Um exemplo disso foi quando houve em 2024 uma flexibilização nas regras relativas às cotas para candidaturas negras e femininas nos partidos políticos, tendo em vista que a esmagadora maioria deles não as cumpriu. Não somente direções de algumas organizações partidárias de esquerda formadas por pessoas brancas defenderam a flexibilização, mas até alguns parlamentares negros eleitos por estas organizações foram interpelados pela mídia e concordaram com a mudança ou silenciaram.

Estas situações são percebidas pela maioria da população. O descrédito com a política não é fruto de alienação, mas sim uma percepção de que o jogo neste cenário pouco tem impactado as vidas cotidianas da maioria das pessoas que a esfera pública política diz representar. Abre-se espaço, assim, para o surgimento de práticas messiânicas e autoritárias que prometem “resolver” esses dilemas.

Capítulo 6 – Perspectivas existem?

Retomando a ideia de Pessanha, a nossa existência é dada pelos percursos que tomamos dentro das margens dos rios. Estes percursos se expressam por papéis institucionais que assumimos nas dimensões relacionais que se legitimam por estruturas narrativas estabelecidas. Mas este, no meu ponto de vista ainda não é o maior problema, mas sim a absorção desta existência que é histórica como natural e imutável - esta é a raiz de uma cultura totalitária, a impossibilidade de se pensar para além do que se vivencia na particularidade.

Apesar da sustentação desta cultura totalitária parecer ser algo monstruoso pois penetra em todas as dimensões institucionais da sociabilidade presente, inclusive aquelas que originariamente possibilitaram uma crítica, como organizações de esquerda, o jornalismo, a escola, entre outros; há uma fragilidade evidente, pois, por mais que a arte da retórica crie um sistema de representações dissociada do seu referente, a realidade se impõe e mais ainda quando ela vai ficando mais bárbara.

Não há sistema de codificação e nem arte retórica suficiente para esconder, por exemplo, que pessoas passam fome, que são mortas em guerras sem contar os massacres de processos genocidas. Enrique Dussel fala que pessoas que passam fome quando gritam a sua condição interpelam o mundo para tal condição. Os aspectos destruidores da natureza decorrentes de modelos insustentáveis de produção e consumo do capitalismo nesta fase já não são apenas refletidos em ficções distópicas no cinema ou literaturas – já se fazem sentir no presente.

Assim, emergem aqui e acolá ambiências e espaços de contraponto a esta ordem que se ainda não se configuram como uma alternativa de poder ou uma organização formal que sinalize para outro modelo de sociedade formam um *campo de repertórios de resistência* embrionário, contraditório, assistemático onde se respira uma esperança. A capacidade destas experiências em se constituírem como alternativa societária ou um campo contra-hegemônico ainda não está dada. Mas, como diria Paulo Freire, vamos esperar! Não aguardar passivamente, mas construir juntos esta esperança de um mundo diferente.

Nos territórios periféricos, jovens se organizam coletivamente para produção cultural e midiática como forma de humanização de existências desumanizadas pela

crueldade da exploração do capital. Assim como mulheres se organizam em redes de apoio mútuo e de exigências de funcionamento de equipamentos sociais. Ainda se constroem experiências de construção de conhecimento, formação educacional, entre outros. Mesmo nos espaços acadêmicos em boa parte contaminados pela razão instrumental e pelo realismo capitalista, experimentos e tentativas de vivências distintas em espaços não institucionalizados também são um respiro. São gritos de rebeldia, ora abafados, ora cooptados, ora oprimidos e silenciados, mas que resistem.

Penso que há uma percepção de que a existência dentro das margens impostas pelo rio embora pareçam pungentes deixam um vazio. Alguns buscam preencher este vazio pela Arte, outros pela construção de outras ambiências, ou ainda pela recuperação de outras tradições de sociabilidade que foram destruídas no processo histórico, mas que sobrevivem aqui e acolá.

Mais que meras resistências pontuais, tais ambiências constroem objetivamente possibilidades de outras sociabilidades permeadas por contradições, descontinuidades, em alguns momentos até erráticas, mas que pelas suas próprias situações procuram sair obliquamente das funcionalidades impostas pelas margens do sistema.

O importante é não perder a capacidade ácida da crítica e a esperança da possibilidade de transformação. Como e quando ela virá não há previsão, mas longe disso ser uma fonte de angústia, deve ser visto como um desafio para as nossas mentes criadoras que, segundo a letra da música *Líder dos Templários* de Jorge Vercílio, é o dom maior daqueles que são revolucionários.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, T. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. S. Paulo: Unesp, 2009.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2021.
- BAUMAN, Z. *Vidas para o consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOLTANSKY, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. S. Paulo: Martins Fontes, 2020.
- BORGES, J. L. *História universal da infâmia*. Rio de Janeiro: Globo, 1993.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. S. Paulo: Boitempo, 2016.
- DEAN, J. *Camaradas: um ensaio sobre pertencimento político*. S. Paulo: Boitempo, 2021.
- DUSSEL, E. *Europa, modernidade e eurocentrismo in: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- FISHER, M. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo*. S. Paulo: Autonomia Literária, 2018.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- FREIRE, P. *Conscientização*. S. Paulo: Cortez, 2018.
- FREUD, S. *O mal-estar da civilização*. S. Paulo: Cia das Letras, 2010.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HORKHEIMER, M. *O eclipse da razão*. S. Paulo: Editora Unesp, 2015.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. S. Paulo: Martin Claret, 2019.
- KANT, I. *O que é esclarecimento* in: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KLIMA, I. *Amor e lixo*. Rio de Janeiro: Best e Bolso, 2007.
- LENIN, V. I. *O esquerdismo: doença infantil do comunismo*. S. Paulo: Boitempo, 2008.

- MARCONDES FILHO, C. *Quem manipula quem: poder e massas na indústria da cultura e da comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- MARTINS, Karina Oliveira; LACERDA JÚNIOR, Fernando. *A contribuição de Martín--Baró para o estudo da violência: uma apresentação*. *Pepsic: revista de psicologia política*, São Paulo, v. 14, n. 31, p. 569-589, set./dez. 2014.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. S. Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MILLS, Charles Wade. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023.
- NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano*. Companhia das Letras, 2005.
- OLIVEIRA, D. *Jornalismo e os dilemas da sociedade da inflação de informações*. S. Paulo: Abya Yala, 2019.
- OLIVEIRA, D. *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. S. Paulo: Dandara, 2021.
- OLIVEIRA, D. Ação direta do capital: o poder do capitalismo contemporâneo. *Rev. psicol. polít.* [online]. 2015, vol.15, n.33, pp.405-421.
- PATEMAN, C. *The sexual contract*. Stanford University Press, 1988.
- PESSANHA, J. G. *Certeza do agora*. S. Paulo: Editora Nós, 2002.
- PLATÃO, A alegoria da caverna. S. Paulo: LGE, 2006.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. S. Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpo, desamparo e o fim do indivíduo*. S. Paulo: Autêntica, 2019.
- SODRÉ, M. *Reinventando @ cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 13.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- TODOROV, T. *Os inimigos íntimos da democracia*. S. Paulo: Cia das Letras, 2012.

Artigo extra

**A violência estrutural na
América Latina na lógica do
sistema da necropolítica e da
colonialidade do poder**

A VIOLÊNCIA ESTRUTURAL NA AMÉRICA LATINA NA LÓGICA DO SISTEMA DA NECROPOLÍTICA E DA COLONIALIDADE DO PODER ¹

Introdução

Um pouco antes de o governo federal ter decretado a intervenção militar no Rio de Janeiro, em fevereiro, e uma vereadora negra oriunda dos bairros periféricos e opositora das políticas repressivas das forças de segurança ter sido brutalmente assassinada em 14 de março, foi feita uma pesquisa sobre a adoção da pena de morte no Brasil.

Essa pesquisa foi feita nos dias 29 e 30 de novembro de 2017 pelo Instituto Datafolha. Segundo o instituto, o apoio à pena capital bateu recorde: 57% dos entrevistados eram favoráveis, enquanto que, em 2008, o apoio era de 47%. A pesquisa ainda mostrou que o apoio à pena de morte era maior entre homens (60% contra 54% entre mulheres); entre pessoas com renda de até 5 salários mínimos (58% contra 42% entre os que ganham mais de 10 salários mínimos); entre católicos (63% contra 50% entre os evangélicos e apenas 42% entre os ateus) e entre pessoas de 25 a 34 anos (61% contra 52% entre os que tem mais de 60 anos).²

O que salta aos olhos nesta pesquisa é o apoio a uma violência institucionalizada pelo Estado em um momento de crise de credibilidade nas instituições. Em outras palavras, um aparente paradoxo: ao mesmo tempo em que se desconfia das instituições, defende-se um poder de “vida e morte”, a ser atribuído a estas mesmas instituições. Uma inferência possível de ser feita é que a desconfiança se dá pela não resolução imediata de problemas sentidos no cotidiano, de modo que a resolução passaria pelo aumento do poder desta instituição para que passasse a funcionar plenamente – a ponto de poder decidir sobre a vida de um ser humano.

Outro elemento a ser discutido nos resultados dessa pesquisa é o apoio à adoção da pena capital ser maior entre os religiosos. Entre os católicos, 63%; entre os evangélicos, 50%; entre os kardecistas, 51%; entre os que professam religiões afro-brasileiras, 54%; entre os que têm outras

¹ Artigo publicado na revista ExtraPrensa v.11, numero 2, janeiro/junho 2018

² APOIO à pena de morte no Brasil é a mais alta desde 1991. Datafolha, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/01/08/b29e-802ac9aa4689aa7d66fbcdc24a52e045d6de.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2018.

religiões, 55%. Já entre os ateus, a maioria é contra a pena de morte (54% a 46%). Ironicamente, o mandamento “Não matarás” está sendo mais defendido entre os ateus.

E, finalmente, outro elemento para se refletir é o apoio maior da pena de morte entre as pessoas mais pobres, justamente aquelas que sofrem as maiores dificuldades nos aparatos judiciários e que têm sido as principais vítimas da violência institucional do Estado. Parece mais um outro paradoxo que justamente os setores sociais mais vitimados pelo Estado desejem dar mais poder ainda a uma instituição que os oprime. Esse conjunto de situações estimula uma reflexão sobre a violência como elemento estruturante das relações sociais para além de considerá-la meramente como comportamentos desviantes.

Por isso, este artigo tem a proposta de refletir sobre a violência como componente intrínseco às dinâmicas da estrutura social capitalista contemporânea com o objetivo de apresentar perspectivas de compreensão dos posicionamentos como os demonstrados pela pesquisa do Datafolha. Para tanto, o artigo apresenta no seu eixo central reflexões conceituais de três autores: um é o psicólogo social Ignacio Martín-Baró (2012), o outro é o filósofo camaronês Achille Mbembe (2016) e, finalmente, o conceito de colonialidade do poder proposto por Annibal Quijano (2005). A opção por estes autores têm também uma perspectiva política de se contrapor a um certo imperialismo epistemológico que reserva aos países do centro do capitalismo (EUA e Europa) o papel de produtores dos eixos teóricos e epistêmicos do pensamento social, cabendo aos latino-americanos e africanos meramente os estudos empíricos ou aplicados de tais teorias.

Rompendo com esta tradição, o objetivo deste artigo é demonstrar que é necessário – e possível – constituir marcos conceituais construídos a partir da periferia do capitalismo para entender os problemas a partir das singularidades do continente latino-americano.

1. A violência como fenômeno psicossocial do capitalismo

Os estudos sobre violência do psicólogo social Ignacio Martín-Baró foram sistematizados de forma brilhante em um artigo de autoria de Karina Oliveira Martins e Fernando Lacerda Júnior (2014). Neste artigo, os autores apresentam uma evolução do conceito de violência de Martín-Baró desde os primeiros escritos (não publicados), quando da sua estada na Colômbia, até o seu envolvimento intelectual com a insurgência armada contra a ditadura em El Salvador, o que o levou a ser assassinado por uma tropa comandada pelo coronel Inocente Montaña quando era

docente da Universidade Centroamericana Jose Simón Cañas, na capital salvadorenha, em 16 de novembro de 1989. Destaca-se nesse artigo de Martins e Lacerda Júnior (2014) a demonstração de que esse envolvimento de Martín-Baró com a realidade salvadorenha teve papel importante na sua formação intelectual demonstrada na evolução do conceito sobre violência (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014). Destaca-se também nesse artigo uma importante revisão bibliográfica dos principais artigos do autor, inclusive alguns não publicados.

Ignácio Martín-Baró destaca nos seus últimos escritos que a violência é uma componente estrutural do capitalismo, por se tratar de um sistema de divisão de classes sociais. Entretanto, a violência não se reduz à desigualdade social. Segundo ele,

A violência estrutural não se reduz à distribuição inadequada dos recursos disponíveis que impede a satisfação das necessidades básicas da maioria; além disso, a violência estrutural exige o ordenamento da desigualdade opressiva por meio de uma legislação que ampara os mecanismos de distribuição social da riqueza e que produz uma força coercitiva que obriga a maioria a respeitar tais mecanismos (MARTÍN-BARÓ, 2012, p. 402).

A partir desta constatação, o psicólogo social salvadorenho elabora uma teoria da violência que é sistematizada por Martins e Lacerda Júnior a partir de quatro instâncias: a estrutural propriamente dita, a institucional, a dimensão do aspecto pessoal e a dimensão ideológica. Além disso, Martín-Baró (2012) alerta que a violência não se resume apenas aos atos com intencionalidade de causar um dano no outro – que ele chama de agressão –, mas se espalha para uma situação de opressão estabelecida em que os atores podem ser diluídos em dispositivos impessoais e cristalizados em comportamentos naturalizados.

Por esta razão, a violência, na sua dinâmica estrutural, é inerente ao sistema capitalista, uma vez que tal sistema se baseia na desigualdade entre as classes. Para além disso, é importante considerar que, nas sociedades da periferia do capitalismo, que se caracterizam por mecanismos de superexploração do trabalho (MARINI, 1990) e pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) essa violência estrutural se intensifica.

Por isso que a segunda instância da violência definida por Martín-Baró (2012) tem grande importância: a violência institucional. A manutenção dessa estrutura violenta inerente ao capitalismo produz um tipo de violência contra a população majoritária que está incorporada na ordem social, que é mantida pelas instituições sociais e que é justificada e legalizada na ordem

normativa (MARTÍN-BARÓ, 2012), o que leva a uma “naturalização” da violência como prática sociopolítica. Assim, essa dinâmica institucional gera o que Martín-Baró chama de “espiral” da violência, isto é, o desencadeamento de um processo que vai se autonomizando das suas estruturas e, dessa forma, cria-se um ciclo de retroalimentação (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014).

Na dinâmica racial em países marcados pelo colonialismo e pela escravização como os do continente latino-americano, a violência institucional se manifesta principalmente pelo racismo, que serviu como ideologia legitimadora da exploração do trabalho escravo e da colonização e, depois, da superexploração do trabalho (MARINI, 1990) e da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Consequentemente, a violência se articula com outras duas dinâmicas da formação dos Estados nesses países: a lógica da concentração de renda e patrimônio e a concepção restrita de cidadania (OLIVEIRA, 2017).

A partir dessa concepção da institucionalidade da violência, Martín-Baró (2012) apresenta os fatores constitutivos dela: a sua estrutura formal, o aspecto pessoal, o contexto possibilitador e o fundo ideológico. Por estrutura formal, Martín-Baró (2012) entende se a violência é utilizada como ação instrumental (portanto medida pela sua eficácia) ou como um fim em si mesma (isto é, um ato agressivo com a intencionalidade de causar dano a outro). Neste sentido, os apoiadores da pena de morte acreditam que esta violência institucional pode ter uma eficácia instrumental (combater a “violência” disseminada como atos agressivos), o que explicaria o aparente paradoxo de pessoas religiosas majoritariamente a apoiarem e também outro aparente paradoxo do apoio à pena de morte vir de pessoas que justamente sofrem a maior carga da violência de Estado, que são os mais pobres.

A espiral de violência disseminada a partir da violência institucional nestes segmentos sociais os faz buscar uma saída instrumental aparentemente eficaz para conter essa espiral: aumentar o poder de ação violenta por parte do Estado. Outro aspecto importante é o trânsito entre a violência como ato instrumental e a violência como ato agressivo (um fim em si mesmo). As atitudes violentas contra mulheres e crianças, por exemplo, transitam de uma perspectiva da agressão (causar danos a outro) para a instrumental (vista como eficaz para manter determinada ordem) de acordo com o aspecto pessoal do agressor.

Para Martín-Baró, [...] é possível eliminar elementos pessoais por meio de mecanismos que possibilitam a despersonalização do ato violento. Por exemplo, pode-se, tal como procedem as instituições militares, criar redes hierárquicas que convertem a violência em uma questão mais administrativa que individual, facilitando atos profundamente destrutivos, como a tortura. Quando há um desmembramento da execução do ato violento, cada sujeito efetiva uma porção da totalidade do ato, fazendo com que a responsabilidade pessoal se limite à precisão técnica. A violência só é enxergada pelo encadeamento de diferentes atos específicos cuja relação não é imediatamente visível, fazendo com que o executor do ato violento não se sinta agente do ato (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014, p. 578).

Entretanto, para além dessa estrutura que permite que o ato violento se realize a partir de um encadeamento institucional que o despersonaliza (na mesma perspectiva da alienação da produção da mercadoria, o que aponta para a constituição de uma “indústria da violência”), a colocação do sujeito da violência dentro de uma perspectiva social, desindividualizando-o e interpelando-o como um sujeito social com determinado papel institucionalizado (por exemplo, o homem que agride a mulher e os filhos se coloca como “marido” ou “pai” e, portanto, “chefe da família” em uma perspectiva patriarcal), favorece o trânsito da agressão para a violência instrumental.

Daí, a agressão familiar se transforma em instrumento eficaz para a manutenção de determinada ordem.³ Para Martín-Baró (2012), a violência também depende de um contexto possibilitador, isto é, “tanto o ambiente imediato quanto as mediações históricas de uma dada situação social que pode propiciar ou não, facilitar ou não o desencadeamento e a execução da violência” (MARTINS; LACERDA JÚNIOR. 2014). Além da sociedade capitalista, que pode ser considerada, pela sua lógica, um contexto possibilitador da violência, acrescentam-se as singularidades das sociedades do capitalismo periférico da América Latina: seu passado colonial e escravocrata, bem como seu lugar subalterno no sistema-mundo do capital, dão contornos específicos à violência, incluídos aí o racismo e o machismo.⁴

³ Note-se aqui que a violência doméstica não se limita apenas às agressões físicas, mas também às de cunho psicológico e econômico. A hierarquização patriarcal das famílias se estrutura pelo comando masculino sobre a mulher e os filhos e filhas, e a violência – inclusive a agressão física – se transforma em uma ação institucional medida pela sua eficácia em manter essa ordem. Por isso, os segmentos mais conservadores consideram que lutas contra o machismo e contra a violência doméstica em todos os níveis são destrutivas da ordem familiar

⁴ Isso porque a ordem escravocrata é atravessada profundamente pelo ordenamento patriarcal. A unidade produtiva no escravismo colonial eram as grandes famílias dos latifundiários, tendo o patriarca (o homem, latifundiário) como o centro do poder, as mulheres e filhos como subordinados e os trabalhadores escravizados como os subalternos. Esse ordenamento social não se modificou radicalmente com o fim do sistema de trabalho escravo e a independência dos países da América Latina porque se manteve a colonialidade do poder de que fala Quijano e também porque não houve mecanismos de integração dos escravizados na sociedade (em função da transfiguração para o capitalismo dependente marcado pela superexploração da mão de obra). Nesse sentido, é compreensível que os movimentos

E, com todos estes processos combinados, chega-se ao fundo ideológico, definido como “valores, processos de racionalização e interesses sociais constitutivos do ato violento em uma realidade social configurada por conflito de classes” (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014, p. 579). Com isso, as ações violentas podem ser legitimadas e aceitáveis, inserindo-se nas dinâmicas de sociabilidades. Martín-Baró (2012), ao analisar esses processos em contextos de guerras prolongadas (como o que vivenciou em El Salvador) aponta para os efeitos psicossociais da violência tendo em vista as classes sociais (e os seus lugares nestes conflitos), o envolvimento (sendo autor, vítima ou meramente expectador) e a temporalidade maior ou menor do conflito. Para ele, tais situações podem implicar a cristalização de uma relação social disforme e desumanizadora, marcada por uma sociabilidade pela violência, e também uma polarização social marcada por critérios morais (bons e maus).

Com isso, as mediações sociais entre as diferenças se esvaem totalmente e o lugar da política é, metaforicamente, ocupado pela polícia. Nesse sentido, entende-se que o capitalismo na sua fase neoliberal e que se organiza institucionalmente pela Ação Direta do Capital, conceito derivado da ação direta dos anarquistas (ações voltadas para criar pressões e constrangimentos às instituições do capital).

O conceito que propomos aqui de “Ação Direta do Capital” inverte os sinais: o capital, monopolizado e transnacionalizado, utiliza de todos os mecanismos de pressão e constrangimento, inclusive violentos, para impedir qualquer ação regulatória ou controladora. A Ação Direta do Capital inclui até mesmo a “desobediência” explícita de normas existentes, utilizando o seu poderio para criar uma situação de facto que transforma a situação de jure em algo sem sentido (OLIVEIRA, 2014, p. 98).

Martín-Baró, ao tratar do fundo ideológico que legitima a violência, fala da agressividade exigida das pessoas no mercado de trabalho (MARTÍN-BARÓ, 2012). Em um momento de flexibilização e desregulação das relações de trabalho e a colocação da responsabilidade do sucesso/fracasso nas costas dos indivíduos, o contexto possibilitador da violência e seus efeitos psicossociais não se resumem apenas a situações declaradas de guerra, mas à própria forma contemporânea do capitalismo. Para tanto, considera-se importante discutir o conceito de

feministas dissociados das dinâmicas de classe e raça tendem a primeiramente enfrentar a primeira instância dessa relação de poder que é a de gêneros dentro da Casa Grande e manter as hierarquias em relação à Senzala. Os dados mais recentes sobre violência doméstica no Brasil apontam que caiu o homicídio de mulheres brancas, mas cresceu o de mulheres negras

necropolítica de Achille Mbembe (2016) e articulá-lo com as formas contemporâneas de acumulação de riquezas do capitalismo.

2. A necropolítica como variante institucional do capitalismo flexível

Em artigo publicado na revista *Supere Aude*, Leomir Cardoso Hilario defende a ideia de que o conceito de necropolítica de Achille Mbembe é uma variação do conceito foucaultiano de biopolítica adequada à periferia do capitalismo e também ao momento do capitalismo contemporâneo, marcado pela chamada acumulação flexível (HILARIO, 2016). Mbembe (2016) discorre sobre o seu conceito de necropolítica no artigo intitulado *Necropolitics*. E, de fato, começa por um ajuste de contas com o conceito foucaultiano de biopoder, fazendo as seguintes indagações:

Alguém poderia resumir nos termos acima o que Michel Foucault entende por biopoder: aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle. Mas sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito desta lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é, portanto, condenada à morte e sobre a relação antagônica que coloca essa pessoa contra seu ou sua assassino/a? Essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder? (MBEMBE, 2016).

Estas indagações de Mbembe sinalizam para um distanciamento conceitual que ele faz da tradição da modernidade. Contrariamente a pensadores críticos ocidentais que consideram episódios violentos, como os campos de concentração nazistas, como rupturas de um ordenamento racional (visto como estrutura central da esfera pública) e garantidor da autonomia do sujeito, o pensador camaronês afirma que a construção da soberania do poder é uma instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição de corpos humanos e conjunto de populações (MBEMBE, 2016).

Neste artigo, Mbembe faz primeiramente uma associação do conceito de política com o de morte. Política é o trabalho da morte e o tornar-se sujeito, afirma o pensador camaronês. Em Hegel, (2007 apud MBEMBE, 2016), a morte apresenta-se como negatividade da condição natural humana transposta pela constituição do ser social. Assim, à medida que vai se

constituindo como ser histórico e social, por meio da sua racionalidade, o ser humano vai se defrontando com a sua condição “natural” e natureza propriamente dita, que se colocam como sua “negatividade”. A morte é, então, a negatividade dessa condição sócio-histórica do ser humano.

A política, como realização dessa perspectiva sócio histórica marcada pela racionalidade, tem na morte a sua negatividade. O ser humano torna-se sujeito, portanto, na sua luta histórica contra a morte (negatividade da sua condição histórica). Dessa forma, quando a morte é exercida como ato do próprio ser humano é a apropriação de um atributo da natureza para a dimensão sócio-histórica. Por isso, a normatização dessas atitudes por meio dos contratos sociais é o ápice dessa apropriação e controle dessa negatividade; o que sinaliza para uma distinção entre uma morte provocada a partir de um ato racionalizado (por exemplo, uma execução de um condenado à morte ou a morte de um conjunto de pessoas por conta de um processo revolucionário ou uma guerra) e uma morte causada por um acidente, doença ou por um ato criminoso que, por essa condição de ser delituoso, foge à normatividade do contrato social.

Assim, nesta perspectiva hegeliana, o monopólio da violência por parte do Estado é uma resultante desta instituição – o Estado – ser a síntese da racionalidade da coletividade social (MBEMBE, 2016). Contrapondo-se a essa visão hegeliana, Mbembe apresenta a do antropólogo George Bataille (1988), para quem a morte estrutura a ideia de política, soberania e sujeito. Isso devido a três fatores: primeiro, a morte, para Bataille, significa a “putrefação da vida, o fedor, que é a sua fonte e, ao mesmo tempo, a sua condição repulsiva”; é o gerenciamento dos excessos. Em segundo lugar, Bataille firmemente ancora a morte no reino da despesa “absoluta” (a outra característica da soberania), enquanto Hegel tenta manter a morte dentro da economia do conhecimento absoluto e da significação. A vida além da utilidade, diz Bataille, é o domínio da soberania. Sendo esse o caso, a morte é o ponto no qual destruição, supressão e sacrifício constituem uma despesa tão irreversível e radical – e sem reservas –, que já não podem ser determinados como negatividade.

A morte é o próprio princípio do excesso – uma “antieconomia”. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte” (BATAILLE, 1988 apud MBEMBE, 2017, p. 145). E, finalmente, em terceiro lugar, Bataille apresenta uma articulação entre morte, soberania e sexualidade – esta última vista como violência e dissolução dos limites de si e do corpo e também como a

realização dos impulsos humanos polarizados (excreção e apropriação) e o regime de tabus entre eles.

Com isso, Bataille (1988), diferente de Hegel, associa a política com uma transgressão em espiral, como uma diferença que desorienta a própria ideia do limite. A partir dessas considerações, Mbembe (2016) define a soberania como o “direito de matar”. Esse direito de matar é construído a partir do conceito foucaultiano de “biopoder” com as condições de estado de exceção e estado de sítio. Para fundamentar esta posição, Mbembe (2016) aproxima-se do conceito de política proposto por George Bataille – política como superação dos limites para conquistar a soberania (do poder). Por isso, terror, barbaridades e morte estão presentes nos processos de construção da sociedade secular e racional da Modernidade.

Mbembe (2016) destaca, nesses processos, a Revolução Francesa, a industrialização da morte e o racismo como tecnologia para as políticas de extermínio e do exercício do biopoder de que fala Foucault (2015). Por isso, Mbembe (2016) afirma que o deslocamento do conceito de biopoder (gerenciamento dos corpos e da vida dentro dos parâmetros da sociedade capitalista industrial) de que fala Foucault (2015) se transfigura para a necropolítica e o necropoder por que se realiza dentro de uma situação política do estado de exceção e do estado de sítio.

A soberania, então, para Mbembe, citando Carl Schimdt (2000 apud MBEMBE, 2016), é o poder de decidir o estado de exceção. Por isso, esta soberania se realiza, primeiramente, no espaço da “colônia”, onde se exercita o “poder fora da lei” e a paz é substituída pela “guerra sem fim”. O quadro abaixo sintetiza esta ideia:

[Quadro 1]
Construção da Soberania



Fonte: Oliveira (2018)

Pra Mbembe (2016), esse exercício da soberania – que significa uma forma da ação política na perspectiva de Bataille (1988) de agir para além dos limites em busca da soberania – primeiramente se realiza na definição dos territórios (no contexto da formação e afirmação dos Estados nacionais) e também na cristalização do poder dos Estados colonizadores sobre as colônias. Por isso, para ele, a ocupação colonial não é apenas a conquista territorial, mas a imposição de um ordenamento de classificação racial e social com objetivos muito nítidos: o exercício pleno da soberania do poder que, para isso, destrói estruturas eventualmente existentes.

Nesse sentido, o pensamento de Mbembe (2016) se aproxima de Frantz Fanon (1991), que defende que a ocupação colonial reorganiza os espaços dividindo-os em compartimentos, estabelecendo fronteiras externas e internas – personificadas pela presença de quartéis e postos policiais, regulados pela linguagem de pura força e presença imediata e pela ação frequente de tropas repressivas. E a expressão da soberania do poder é dada pela capacidade de definição de vidas que importam e que não importam, de quem é dispensável e quem não é.

E aqui se percebe que o exercício da necropolítica está diretamente vinculado a um locus – a colônia, o lugar do exercício do “poder sem limites”. E também que a categoria “raça” é fundamental nesse processo, pois, como afirma Foucault (2015), antes que ideológica, raça é uma categoria científica que sustenta os projetos de supremacia racial e é uma das bases da constituição do biopoder. Com isso, a necropolítica não se resume apenas a disseminação da morte como prática política, mas fundamentalmente como um processo de constituição da

soberania do poder por meio da estruturação de espaços como subalternizados (colônias) em que se exerce o poder sem lei (ou, por fora de qualquer normatividade contratual, o exercício da superação em espiral dos limites, como afirma Bataille) e que se fundamenta racionalmente pela mobilização da categoria raça como um dispositivo científico-racional.

Para Leomir Cardoso Hilário, a necropolítica “é a forma política adequada ao capitalismo em crise estrutural, no sentido que atende aos seus objetivos” (2016, p. 205). Isto porque a desregulação dos contratos de trabalho leva à precarização social ao extremo e a militarização e barbarização aparecem como modelos de gestão possível.

3. Securitização, meritocracia e salvacionismo como processos articulados

Observa-se nos últimos anos uma reconfiguração do pensamento conservador no continente latino-americano a partir da articulação de três componentes ideológicos. O primeiro é o reforço da ideologia da meritocracia, em que se vincula o acesso aos direitos de cidadania e bemestar social, inclusive ao trabalho qualificado, ao mérito. Com isso, se legitimam os mecanismos excludentes da atual fase flexível do capitalismo, realizando aquilo que Bauman chama de desresponsabilização coletiva e responsabilização individual pelos problemas (BAUMAN, 2003).

A ideologia da securitização é o segundo componente ideológico. Exemplificando o caso do Brasil: o fato do processo político brasileiro de transição da ditadura militar para a democracia institucional ter sido feito por um acordo por cima impediu uma ruptura institucional com o modelo repressivo presente nos órgãos de segurança (OLIVEIRA, 2017, p. 33). Por essa razão, a forte presença das estruturas repressivas e militares mesmo em democracias institucionais é uma característica dos países latino-americanos. Mais que um problema institucional, se revela como algo institucionalizado e cristalizado ideologicamente.

No ano de 1989, a Escola Superior de Guerra, instituição das Forças Armadas brasileiras que funcionou como um “think tank” das doutrinas que sustentaram a ditadura militar (1964-1985), elaborou um documento intitulado “Estrutura do Poder Nacional para o Século XXI”, que no capítulo da “ordem social” aponta que o crescimento da miserabilidade é um fator de risco para a desestabilização do sistema, razão pela qual pregam a manutenção do papel de “polícia” das

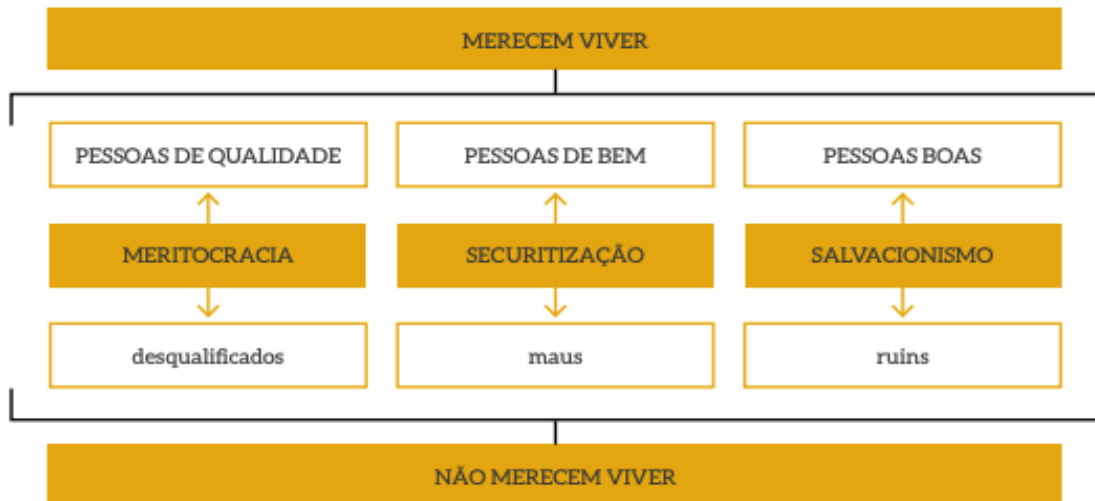
Forças Armadas para o controle dos cinturões de miséria e o contingente de “menores” abandonados que tenderiam a se transformar em “criminosos”.

Importante mencionar dois aspectos referentes a esse documento: ele foi elaborado para intervenção nas primeiras eleições presidenciais diretas realizadas após o fim da ditadura militar e também no bojo da discussão que pautou a Assembleia Nacional Constituinte do papel das Forças Armadas no ordenamento democrático. Assim, as práticas repressivas da ditadura permaneceram não mais no controle da esfera pública institucional (que impedia a livre organização partidária, das entidades do movimento social, da liberdade de imprensa) mas na contenção das periferias – o sujeito periférico passa a ser o novo “inimigo interno”, a quem a soberania do poder de que fala Mbembe (2016) coloca na condição de submisso à necropolítica.

No mesmo sentido, para o autor, os territórios periféricos tornam-se arquétipos da colônia, onde se exerce o poder sem limites e a guerra sem fim. Por estarem na condição de “vidas nuas” (AGANBEM, 2010)⁵ a única possibilidade de transcendência desses sujeitos periféricos está na dimensão religiosa – aqui é que entra o terceiro componente ideológico, a ideologia salvacionista. A pregação moral e religiosa se demonstra como a possibilidade de salvação da situação de miserabilidade, daí a grande repercussão nesses territórios periféricos do discurso religioso que, inclusive, reforça a ideologia da meritocracia ao acrescentar a dimensão divina nos critérios avaliativos de mérito. Tem-se, assim, o seguinte esquema:

⁵ O conceito de vida nua de Aganbem refere-se àquelas vidas que não são qualificadas por não estarem inseridas na esfera pública – na Ágora. Deriva este conceito da distinção aristotélica entre bios (vida qualificada por agir na Pólis, ter a dimensão política) e zoe (vida marcada meramente pela sua existência sem qualquer participação na Pólis).

[Quadro 2]
Intersecção das narrativas seletivas



Fonte: Oliveira (2018)

A articulação desses três componentes ideológicos forma uma estrutura de poder que reparte simbolicamente o território periférico em espaços dos que merecem viver e dos que não merecem viver, dentro dos critérios operados pela meritocracia, pela securitização e pelo salvacionismo. Os corpos das vidas nuas dos territórios periféricos são gerenciados, portanto, pela articulação desses componentes ideológicos, e a necropolítica atua no sentido de definir quais vidas importam ser preservadas – e mesmo em relação às não preservadas que se encaixem nos critérios dos que “merecem viver” também têm o seu sacrifício justificado pelo fato de estarem em um território dirigido por um poder sem limites e uma guerra sem fim e também por ainda estarem na condição de uma “vida nua”.⁶

⁶ Um caso que revela esta situação foi o assassinato da jovem Maria Eduarda, de 13 anos, no dia 31 de março de 2017 em uma escola pública no Rio de Janeiro. Policiais atiraram contra supostos traficantes perto de uma escola e balas “perdidas” vindas dos guardas atingiram a adolescente que fazia aula de educação física na escola. Na operação, quatro supostos traficantes também morreram, mas toda a consternação foi para a morte da menina que se encaixa entre as vidas nuas que merecem viver – embora a justificativa do caso tenha sido a operação de reprimir os supostos traficantes que se encaixam nas vidas nuas que não merecem viver. Diante disso, o que se depreende das narrativas hegemônicas é que a morte da adolescente foi um “dano colateral”.

Há aqui uma ressignificação do conceito de colônia de Frantz Fanon (1991) citado por Mbembe (2016). As periferias são os novos espaços coloniais, nos quais as intervenções do Poder Soberano dá-se pelas compartimentações do espaço periférico a partir da articulação das três narrativas anteriormente mencionadas e expressas por suas instituições legitimadoras – a igreja, a escola, o trabalho e a polícia. Todas elas interpelam os sujeitos periféricos no sentido de saírem da zona das vidas nuas.

Evidente que, internamente a essas instituições, existem contradições internas que não as permitem serem monolíticas. Existem lutas internas a partir de pressões dos próprios sujeitos periféricos e mesmo operadores dessas instituições que não coadunam com os valores hegemônicos, tornando-as mais complexas e contraditórias. Entretanto, este é um assunto que deve ser aprofundado em outro momento. O que importa aqui é reter a existência de um processo de colonialidade do poder intrínseco aos mecanismos de violência nas periferias. A necropolítica tem, assim, o principal objetivo de conter os espaços periféricos dentro da sua subalternidade colonial.

4. A colonialidade do poder, a necropolítica e a violência sistêmica

O intelectual peruano Annibal Quijano, em um artigo do início dos anos 2000, propõe o conceito de “colonialidade do poder” para definir as estruturas políticas na América Latina. Segundo ele,

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

A colonialidade do poder se insere, segundo Quijano (2005), na estrutura do sistema-mundo do capitalismo global. Para Quijano, as hierarquias desse sistema-mundo se expressam, principalmente, pelo acesso ao trabalho qualificado (e as suas normas reguladoras) e a categoria raça é a definidora dessas clivagens. Para Quijano,

A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (QUIJANO, 2005, p. 117).

Com base nisso, o intelectual peruano afirma que se formaram, no continente americano, identidades sociais novas – índios, negros, mestiços – e redefiniram-se outras, como os colonizadores espanhóis e portugueses, que foram unificados como “europeus”. À medida que tais identidades eram a base para as estratificações e relações sociais, elas passaram a ser parâmetros de classificação social da população a partir dos quais criou-se um instrumento eficaz de legitimação dos sistemas de dominação e exploração desde os períodos coloniais.

Esse sistema de dominação e exploração é transfigurado na constituição das hierarquias do sistema-mundo pós-colonização. Para Quijano (2005), a raça passa a significar uma classificação que legitima o acesso ao trabalho qualificado. Por isso, os sistemas de regulação e pactuação do trabalho, que para o pensamento marxiano indicam uma racionalização das relações do trabalho à medida que as mesmas são desmistificadas e colocadas dentro de normatizações sociais, ficam distantes da classe trabalhadora latino-americana. A inclusão nesta dimensão do “desencantamento” do mundo colocada pelas revoluções burguesas é interdita para os povos latino-americanos, em função da classificação racial imposta.

Para Quijano (2000), o capitalismo mundial significou que, pela primeira vez na história da humanidade, se constituiu um sistema global de controle do trabalho articulando distintos mecanismos (desde o trabalho assalariado ao não pago). Explicando a articulação dos diversos mecanismos de controle do trabalho e a classificação racial, ele afirma:

O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem

sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades. Mas mesmo mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta. E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra (QUIJANO, 2000, p. 120).

Mais adiante, ele afirma que:

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2000, p. 120).

Isso significa que as desigualdades raciais não são obra do acaso ou anomalia da sociedade, mas produto de uma lógica de poder construída desde os tempos da colonização. É esta a essência da colonialidade do poder, conceito proposto por Quijano (2000; 2015). A legitimação desse poder ocorre pelo afastamento das raças tidas como inferiores dos espaços onde se hegemoniza a racionalidade. Isso porque é a razão o elemento norteador dos contratos normativos, justamente estes que possibilitam o que Quijano (2000; 2015) chama de “trabalho pago”.

Para tanto, um dos elementos da classificação racial é a construção de uma narrativa que aparta as subjetividades étnicas subalternas dos espaços da racionalidade. Nesse sentido, a obra de Gilberto Freyre (1992), em *Casa Grande e Senzala*, é sintomática especialmente pelo conceito de “equilíbrio de antagonismos”. Para Freyre,

a formação social brasileira é [...] um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoreio. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominante sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 1992, p. 53).

A ideia de equilíbrio de antagonismos não é uma criação de Freyre. Já era mencionada em várias discussões na Inglaterra, particularmente em relação aos conflitos de classe oriundos do nascente

capitalismo industrial naquele país. Entretanto, ao contrário do que se pensava entre os britânicos, de que os antagonismos de classe seriam equilibrados e negociados dentro das estruturas parlamentares, para Freyre (1992) o lócus desse equilíbrio de antagonismos era a família patriarcal. Isso porque Freyre considera que a “cultura em contato” imediatamente se molda, abre-se para o diálogo, torna-se permeável. E a miscigenação é o processo da realização desse equilíbrio que transforma os antagonismos em harmonia.

Entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, (temos) condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação (FREYRE, 1992, p. 54).

O que importa reter aqui deste pensamento de Freyre é justamente o deslocamento do processo de negociação e conflito do campo da política para o pessoal e cultural e a realização dessa negociação em uma perspectiva idílica. Em outras palavras, não se trata de uma negociação baseada em uma racionalidade mas em outras categorias – Freyre, por exemplo, dá destaque ao clima, à sexualidade, a experiências culturais anteriores, entre outros fatores, o que reforça a ideia do afastamento das etnias subalternizadas (no caso aqui, a população negra) da dimensão da racionalidade.

Um exemplo disso é o fato de que somente em 2016 foram estendidos os direitos trabalhistas aos trabalhadores domésticos no Brasil. Isso apesar das leis trabalhistas no Brasil serem dos anos 1940. As reações contrárias a essa extensão da legislação trabalhista a uma categoria de trabalhadores embute dois aspectos: o primeiro, o de querer centrar os antagonismos sociais das relações de trabalho no campo das relações familiares privadas (uma retomada da ideia de Gilberto Freyre) e, segundo, pelo fato da esmagadora maioria da categoria de trabalhadores domésticos ser composta por mulheres negras, a ideia implícita da incapacidade delas ingressarem em um regime de trabalho mediado por contratos normativos, submetendo-se a lógicas de trabalho análogo à escravidão.

É por isso que Quijano (2005) associa a racionalidade ao eurocentrismo. A negação da racionalidade nas mediações sinaliza também que a razão é um atributo exclusivo da civilização europeia.

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o

restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 122).

Tem-se, assim, uma situação em que a colonialidade do poder se expressa não apenas pela negação da autodeterminação dos povos do continente latino-americano, mas também da negação da própria subjetividade dos povos deste continente, imersos em uma condição de subalternização pela classificação racial que lhes interdita o ingresso na dimensão da esfera pública racional. Por isso, a colonialidade do poder também se manifesta pela restrição da democracia, do estatuto dos direitos civis e humanos, enfim, restringe a ordem social da Modernidade aos povos brancos.

A colonialidade do poder interdita a vida qualificada, restringe as vidas dos povos não brancos, negros e indígenas à condição de vidas nuas.

Considerações finais

Articulando os pensamentos dos autores Martín-Baró (2012), Mbembe (2016) e Quijano (2005), temos então que os povos latino-americanos enfrentam: uma sociabilização pela violência, conforme afirma Martín-Baró (2012), uma vez que a persistência de ações violentas nos panoramas sociais dos países latino-americanos cria uma situação de que a inserção social se dá pela violência, disseminando-a por todos os poros da sociedade; o exercício da necropolítica por parte dos Estados nacionais como forma de reenquadrar os territórios periféricos, gerenciar as políticas de morte das vidas nuas, exercendo a soberania por meio do direito autoatribuído de poder matar; a colonialidade do poder, de que fala Quijano (2005), expressa pela seleção racial

no ingresso no trabalho formalizado que se realiza por meio dos mecanismos da sociabilização pela violência e da soberania pela necropolítica.

Assim, temos que o racismo não é apenas uma manifestação comportamental, mas uma arquitetura lógica interna às dinâmicas da colonialidade do poder e da necropolítica. Isso porque o racismo é uma lógica processual intrínseca a esses processos, independente de eventuais políticas pontuais. A superação do racismo passa, portanto, pela ruptura com essas lógicas, o que significa romper com a estrutura da colonialidade do poder e com a expressão da necropolítica.

O mesmo ocorre com a violência. Não se trata de anomalias ou desvios comportamentais, mas práticas inseridas nas lógicas sociais desses sistemas de poder. Mesmo em momentos de relativa redução das práticas violentas, ela sempre está à espreita como “reserva argumentativa”. A manutenção de aparelhos repressivos sofisticados e equipados não ocorre à toa, assim como as constantes ameaças de rupturas do ordenamento social.

A sociabilidade pela violência é resultante desse ordenamento social da colonialidade do poder. Dessa forma, há uma articulação indissociável entre agendas de equidade racial e social, democratização, justiça social e autodeterminação nacional – que se colocam dentro da perspectiva da descolonialidade do poder.

Referências

AGANBEM, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Humanitas, 2010.

APOIO à pena de morte no Brasil é a mais alta desde 1991. Datafolha, São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/01/08/b29e-802ac9aa4689aa7d66fbc24a52e045d6de.pdf>> . Acesso em: 8 jan. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. Tempos líquidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FANON, Frantz. The wretched of the Earth. New York: Grove Weidenfeld, 1991.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 194-210, jan./jun. 2016.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialectica de la dependencia*. Cidade do México: Editora Era, 1990.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Acción y ideología: psicología social desde Centro América*. San Salvador: UCA, 2012.

MARTINS, Karina Oliveira; LACERDA JÚNIOR, Fernando. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. *Pepsic: revista de psicologia política*, São Paulo, v. 14, n. 31, p. 569-589, set./dez. 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. *Artes e Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

OLIVEIRA, Dennis. O combate ao racismo é uma luta anticapitalista. In: *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Fórum, 2017. p. 12-35.

OLIVEIRA, Dennis. Movimentos sociais e uma cultura política em tempos de ação direta do capital. *Aracê: direitos humanos em revista*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 89-109, jan. 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.