FÁBIO CAIRES CORREIA
JUDIKAEL CASTELO BRANCO
ONEIDE PERIUS
(ORGS.)

Sobre a(s) Violência(s)

análises - formas - críticas

NÚCLEO DE ESTUDOS
Violência, Democracia
e Direitos Humanos

unesco
Cátedra de Juventude, Educação e Sociedade
Universidade Católica de Brasília

Sobre a(s) Violência(s):

análises - formas - críticas

"É NESSA PERSPECTIVA, QUE A OBRA SOBRE A(S) VIOLÊNCIA(S): ANÁLISES – FORMAS – CRÍTICAS SE INSERE NUM IMPORTANTE HORIZONTE REFLEXIVO SOBRETUDO PORQUE CONFERE AO TEMA DA VIOLÊNCIA A SUA NECESSÁRIA DIGNIDADE FILOSÓFICA. COM EFEITO, O QUE NOTABILIZA A PRESENTE OBRA É A FORMA PELA QUAL O TEMA DA VIOLÊNCIA GANHA A SUA DIMENSÃO FILOSÓFICA. OS DEZOITO TEXTOS QUE COMPÕEM O LIVRO CONSEGUEM MAPEAR DIFERENTES MODALIDADES E POSSIBILIDADES DE TRATAR O TEMA DA VIOLÊNCIA E CUMPREM UM ARCO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA QUE CONSEGUE EFETIVAMENTE ABARCAR A REFLEXÃO FILOSÓFICA NO QUE ELA DE FATO TEM DE PLURALIDADE OU MESMO PLURIVERSALIDADE. E A OBRA CONSEGUE ISSO NÃO PELO GRANDE VOLUME DE TEXTOS, MAS PELA DIVERSIDADE DE ABORDAGENS FILOSÓFICAS NELE CONTIDO. DESSE MODO, O QUE FREQUENTEMENTE SE FEZ AUSENTE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA TRADICIONAL OU SE FEZ PRESENTE APENAS COMO FORMA DA REAFIRMAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO, CLASSE E RAÇA, PASSA A SER UM DOS PONTOS CENTRAIS QUE PERPASSAM OS DIFERENTES ESCRITOS DO LIVRO SOBRE A(S) VIOLÊNCIA(S)".

ÉRICO ANDRADE
UFPE/CNPQ/ANPOF

NÚCLEO DE ESTUDOS
Violência, Democracia
e Direitos Humanos

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

unesco
Cátedra de Juventude, Educação e Sociedade
Universidade Católica de Brasília

Editora Fundação Fênix

9 786554 601023

Sobre a(s) violência(s)
Análises – formas – críticas

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Correia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lenno Francisco Danner
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola
Thadeu Weber

Fábio Caires Correia

Judikael Castelo Branco

Oneide Perius

Organizadores

Sobre a(s) violência(s)

Análises – formas – críticas

Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 – Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia – 133

Catalogação na Fonte

S677 Sobre a(s) violência(s) [recurso eletrônico] : análises – formas - críticas / Fábio Caires Correia, Judikael Castelo Branco, Oneide Perius Organizadores. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
449 p. (Série Filosofia ; 133)

Disponível em: <http://www.fundarfenix.com.br>
ISBN 978-65-5460-102-3
DOI https://doi.org/10.36592/9786554601023

1. Violência. 2. Filosofia. 3. Direitos humanos. I. Correia, Fábio Caires (org.). II. Castelo Branco, Judikael (org.). III. Perius, Oneide (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura

Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

The authors are responsible for the choice and presentation of information contained in this book as well as for the opinions expressed therein, which are not necessarily those of UNESCO and do not commit the Organization.

Sumário

Apresentação **13**
Os Organizadores

Prefácio **17**
Sobre a violência
Érico Andrade

1. Na crise terminal do capitalismo: violência sistêmica, guerra e vida " excedente" **21**
José A. Zamora

2. A naturalização da violência na contemporaneidade: algumas considerações filosóficas sobre as novas formas de alterocídios **45**
Nilo Ribeiro Junior

3. Qual o papel das experiências subjetivas na crítica social? distinguindo entre justiça de primeira e de segunda-ordem **73**
Filipe Campello

4. O trabalho no processo de dominação psicossocial, durante a ditadura civil-militar (1969-1979), a partir da biopolítica de Foucault **97**
Henrique Streit
Agemir Bavaresco

5. Pelas exéquias de tânatos **129**
Daniel Benevides Soares

6. A filosofia entre a violência e a busca de sentido: o kantismo pós-hegeliano de Eric Weil **151**
Edoardo Raimondi

7. "Razão delirante": insatisfação e tédio no pensamento de Eric Weil **179**
Judikael Castelo Branco

8. Direito e Violência: um estudo sobre o pensamento de Walter Benjamin 199
Oneide Perius

9. Violência policial: a necropolítica como negação do direito à vida 215
Dijaci David de Oliveira
Bruna Junqueira Ribeiro
Diego José Dias Mendes

10. Escala de Preconceito Contra Diversidade Sexual e de Gênero: Validação de um Instrumento para Docentes e Não Docentes Portugueses 249
Stéphanie da Selva Guimarães
Alexandre Anselmo Guilherme
Luísa Chaves de Brasil
Damião Soares Segundo
Cristiana Pereira de Carvalho
Henrique Caetano Nardi
Jorge Júlio de Carvalho Valadas Gato
Angelo Brandelli Costa

11. Instituição escolar: espaço de riscos, lugar de ressignificação 273
Geraldo Caliman
Emerson de Arruda

12. Do biopoder ao necropoder: breves notas sobre os processos de governamentalização da vida 293
Evandro Pontel
Isis Hochmann de Freitas

13. Representações de um grupo de alunos do Ensino Fundamental sobre a violência no contexto da sala de aula 313
Tatiana Aparecida Barbosa
Andréia Osti

14. Violência, Estado de direito e capitalismo **331**
Thiago Oliveira

15. Um mundo sem mediações: descolonização africana como teoria política da modernização periférica **351**
Fernando Danner
Leno Francisco Danner

16. Poder e violência em Hannah Arendt: sobre o problema da dominação na política **371**
Lucas Barreto Dias

17. África austral e a violência etnofóbica: Uma reflexão a convivência bantu **387**
Álvaro Bô

18. Trabalho decente, interseccionalidade e invisibilização subjacentes ao desenvolvimento sustentável **411**
Gabriela Palieraqui Gurgel
Dolores Pereira Ribeiro Coutinho

Sobre os/as autores/autoras

Apresentação

O presente volume resulta de uma série de atividades propostas pela Núcleo de Estudos Violência, Democracia e Direitos Humanos – CNPq Processo 409234/2022.2 – com sede no Instituto de Biociências, Departamento de Educação, da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Campus Rio Claro, tendo como instituições parceiras nacionais as Universidades Federal do Tocantins, Federal do ABC, Católica de Brasília, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Centro Universitário Católica do Tocantins, e como parceiras internacionais, as Universidades dos Açores, em Portugal, e Púnguè, em Moçambique. Um volume, portanto, gestado por uma rede de pesquisadores e pesquisadoras movidos pelo interesse de levar ao público – especialmente aos não-especializados – uma análise crítica dos fenômenos sociais, com o intuito de fomentar programas e materiais que contribuam para a formação em direitos humanos, cidadania e o combate à violência em suas mais variadas modalidades de apresentação. Ao CNPq nossos mais sinceros agradecimentos pela disponibilização dos recursos, sem os quais essa publicação não seria possível.

Esse primeiro número tem por objeto de estudo a violência. A violência, hoje, é amplamente discutida. Um debate que não se encerra na teoria, mas na *crítica*. Crítica cuja tarefa é preservar a problemática do conceito, abandonando qualquer pretensão à universalidade. Encontrar uma definição de violência amplamente reconhecida ou universalmente válida é improvável por várias razões, entre elas, porque é um conceito multifacetado e multidimensional e a expansão ou redução do conceito resultaria no abandono dos seus valores descritivo e explicativo, enfraquecendo sua potência. Porém, é essencial compreender o seu significado. O exercício e os desencadeadores da violência, e o ponto de partida é tentar aproximar-se de um conceito capaz de justapor a sua melhor compreensão, i.e., aproximar o conceito da coisa sem reduzir a coisa à camisa-de-forças do conceito.

Nesse sentido, o que fazem os autores e autoras aqui, é traçar uma abordagem teórica da violência, a partir da exploração dos aportes teóricos de alguns autores e autoras, cada um a seu modo de criação, que analisam ou

retornam a esse conceito numa perspectiva crítica. A principal contribuição do volume é que, sem subestimar a perspectiva teórica com que se examina a violência – seja como resultado das crises de um sistema, seja como consequência do cálculo estratégico de um ator racional ou como produto da estrutura social/cultural – para ter os elementos necessários e conseguir uma melhor compreensão do fenômeno da violência, é necessário vinculá-lo a outros conceitos como: poder, conflito, dominação, exploração e discurso hegemônico, que são destacados ao longo de cada um dos capítulos.

As limitações de tempo e espaço tornam cada um dos capítulos apenas um introito a um tema extremamente importante e urgente em nossos tempos. Apesar disso, constituem importantes e relevantes reflexões no sentido de depurar o conjunto de questões situadas em torno da problemática da violência da cotidiana banalização e espetacularização pela qual o problema nos é exposto diariamente. A proximidade e o caráter sensível da violência que nos afeta e nos horroriza diariamente, não pode tolher o impulso crítico de buscar suas raízes, de localizar as lógicas sociais que a promovem e que, se não corretamente identificadas e criticadas, continuarão legitimadas e até promovidas.

O esforço acadêmico de buscar os seus rastros nos modelos econômicos, nas dinâmicas políticas, na moral e nos costumes, nas práticas educativas, nas normas jurídicas, etc., tem, dessa maneira, o objetivo de rever criticamente as crenças do senso comum, cada vez mais enraizadas, de que violência é apenas o ponto extremo e desmedido que atenta contra todas as nossas instituições. Enquanto não percebermos o seu alcance e sua presença nas lógicas de subjetivação e de reprodução social, não estaremos em condições de pensar alternativas. Uma crítica da violência, entendida dessa maneira, precisa se ampliar no sentido de tornar-se também uma crítica da razão, uma crítica do direito, da economia, da moral, da educação e, por que não, da própria filosofia. Todos esses campos do conhecimento foram construídos e se consolidaram no interior de uma sociedade estruturalmente violenta, onde as práticas de exclusão, de invisibilização e da opressão não são exceções, mas sim, são a regra. Portanto, rever criticamente a constituição de nossos saberes, de nossas instituições e de

nosso próprio modelo civilizatório, é condição de possibilidade do exercício de uma crítica da violência.

Os organizadores.

Fábio Caires Correia.
Judikael Castelo Branco.
Oneide Perius.

Prefácio
Sobre a violência

A violência foi apresentada várias vezes como a negação da política. Como aquilo que foge à razão. Uma falência humana ou um estágio anterior ao contrato social. Ainda que essas concepções filosóficas fossem em geral críticas do uso da violência, é importante ressaltar, por um lado, que a filosofia não apenas foi leniente como também conivente com violências de ordem racial e, por outro lado, a filosofia foi responsável por produzir violências de gênero não apenas pela omissão do tema como pela defesa da superioridade masculina. Desse modo, a violência não é apenas aquilo que a filosofia pretende combater, mas é também um instrumento por meio do qual certa filosofia em diferentes momentos silenciou vozes, culturas e outras formas de existência.

É nessa perspectiva, que a obra *Sobre a(s) violência(s): análises – formas – críticas* se insere num importante horizonte reflexivo sobretudo porque confere ao tema da violência a sua necessária dignidade filosófica. Com efeito, o que notabiliza a presente obra é a forma pela qual o tema da violência ganha a sua dimensão filosófica. Os dezoito textos que compõem o livro conseguem mapear diferentes modalidades e possibilidades de tratar o tema da violência e cumprem um arco na história da filosofia que consegue efetivamente abarcar a reflexão filosófica no que ela de fato tem de pluralidade ou mesmo pluriversalidade.

E a obra consegue isso não pelo grande volume de textos, mas pela diversidade de abordagens filosóficas nela contida. Desse modo, o que frequentemente se fez ausente na história da filosofia tradicional ou se fez presente apenas como forma da reafirmação da violência de gênero, classe e raça, passa a ser um dos pontos centrais que perpassam os diferentes escritos do livro *Sobre a(s) violência(s)*. O primeiro artigo que abre o livro já direciona o debate para as questões de classe e toca na produção de violência que tem no capitalismo uma dimensão sistêmica e que atinge especialmente determinada parcela da população. E é no interior do momento contemporâneo que o segundo texto coloca o pensamento de Levinas a serviço da crítica conforme a qual se denuncia as novas modalidades do

outro que pode ser morto ou objeto da violência: a alteridade matável. O terceiro artigo propõe-se a investigar a possibilidade de encontrar relevância epistêmica de relatos e experiências subjetivas na crítica de injustiça. No quarto capítulo, a obra de Foucault é mobilizada para refletir sobre a violência na ditadura civil-militar no Brasil, conferindo àquele pensador uma atualização capaz de fazer a sua obra dialogar com o contexto brasileiro. O quinto texto realiza uma discussão relevante sobre a morte por meio do recurso à categoria da Obra na filosofia de Eric Weil. Aliás, o presente livro consegue, com os dois artigos subsequentes, colocar o pensando de Weil na proa da reflexão filosófica. O sexto capítulo, portanto, cumpre a tarefa de pensar o diálogo entre Kant e Hegel na recepção de seus pensamentos na obra Weil, especialmente no que concerne ao tema do sentido da filosofia. O sétimo capítulo, por seu turno, mostra as críticas de Weil à própria razão filosófica, tomada no seu sentido clássico.

No capítulo 8, outro importante autor da filosofia aparece para uma promoção da reflexão sobre a relação de direito e violência. É a vez de Walter Benjamin figurar no centro do debate sobre a violência. A violência, que longe de ser um conceito abstrato e resignado apenas às linhas dos textos filosóficos, ganha no capítulo 9 uma dimensão radicalmente prática quando o que está em jogo é a investigação da violência policial por meio do recurso ao conceito do filósofo camaronês Achille Mbembe de necropolítica. Na mesma esteira de um texto que aborda temas profundamente atuais, o capítulo 10 discute como a discriminação de gênero está presente nas salas de aula no Brasil. A mesma sala de aula é objeto do capítulo 11 quando a instituição escolar é colocada em questão no que ela tem de limites e possibilidades para o fomento de novas formas de sociabilização. O capítulo 13 retoma o contexto escolar para um estudo que relata e ao mesmo tempo reflete sobre representações estudantis no ensino fundamental e o seu papel na denúncia e combate à violência no contexto escolar.

No capítulo 12, as diferentes maneiras de administrar a vida são consideradas no interior da sociedade governada por relações de biopoder cujo desfeche recebe atualmente a forma do necropoder. No capítulo 14 a relação entre violência e capitalismo novamente é posta no foco quando se analisa o papel do estado de direito na produção de formas legalizadas de violência, ao passo que o problema da

dominação política é colocado no capítulo 16 pela perspectiva da filosofia de Hannah Arendt no que diz respeito a relação entre poder e violência.

Os capítulos 15, 17 e 18 apresentam, por sua vez, uma guinada para uma ampliação ainda mais aguda a respeito do problema da violência. No capítulo 14, a questão da descolonização da África aparece como plataforma para pensar a teoria política desde uma modernização periférica. É quando a África não é apenas objeto das teorias filosóficas, mas uma fonte de saber. O capítulo 17 acentua isso quando introduz a convivência bantu como resposta as violências ligadas às dimensões étnicas. O 18, que é o último capítulo da obra, consegue tecer uma reflexão crucial sobre os limites do desenvolvimento sustentável, caso ele não leve em considerações as questões de classe e outros fatores intersecionias. Após atravessarmos essas diferentes e plurais reflexões do livro Violência, não seremos mais a mesma pessoa que poderia guardar a crença de que a violência não seria um tema da filosofia quando ela parece ser na verdade um dos seus principais temas.

Érico Andrade.
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.
Presidente da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia – ANPOF.
https://orcid.org/0000-0003-4956-7713

1. Na crise terminal do capitalismo: violência sistêmica, guerra e vida "excedente"

https://doi.org/10.36592/9786554601023-01

José A. Zamora[1]

O Grande Relato da modernidade capitalista baseia-se em um mito persistente que resiste à refutação dos fatos. Esse mito é o da superação da violência pré-moderna inerente às relações de dominação direta baseadas na força. Contra o poder arbitrário dos senhores, é estabelecido o procedimento regulamentado do contrato; contra o despotismo da tirania, é estabelecido o estado de direito; contra a disposição assassina sobre a vida dos outros, é estabelecida a inviolabilidade da vida de cada indivíduo, garantida pelo estado. As guerras de religião e de soberanos formam o pano de fundo negativo contra o qual esse Grande Relato, com a qual o projeto do Iluminismo deseja ser identificado, toma forma.

Nele, os dois principais instrumentos de pacificação são o mercado e o Estado, que são apresentados como um baluarte contra a violência. O Estado seria a garantia da renúncia à violência por parte dos indivíduos privados, graças ao monopólio que exerce sobre ela. E o mercado é apresentado como um espaço para uma "guerra sem sangue" entre agentes privados que competem para obter o maior lucro de acordo com regras compartilhadas e aceitas por todos. De acordo com essa narrativa, a violência dentro ou entre essas sociedades é considerada um fenômeno pontual, esporádico, temporário ou externo, nunca uma realidade sistêmica. A "normalidade" é percebida como livre de violência e os atos violentos como irrupções que perturbam essa normalidade, de modo que "a violência *objetiva* é invisível, pois está sustentada em uma normalidade de nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento" (ZIZEK, 2014, 18).

[1] Instituto de Filosofía – CSIC (Madrid). https://orcid.org/0000-0002-1722-476X

O poder e a violência do Estado como parteiros do sistema de produção de mercadorias

Mas essa visão não resiste à menor comparação com os fatos. Em contraste com a narrativa construída pelas tradições liberais, as tradições críticas mostraram que o estabelecimento das condições (históricas, sociais e econômicas) da organização capitalista da sociedade é repleto de violência. Marx se refere a isso em *O Capital* ao analisar a "acumulação originária ou primitiva". Com esse conceito, ele descreve um processo social violento de expropriação dos meios pelos quais os indivíduos podiam subsistir com seu próprio trabalho, um processo de enorme crueldade e efeitos letais para muitos deles, que desarraigou centenas de milhares de camponeses e os transformou em indigentes e vagabundos. A produção do "trabalhador livre assalariado" implica uma expropriação (que põe fim ao vínculo dos servos com a terra, aos direitos comunais, aos direitos de compáscuo, aos direitos de campo aberto etc.) e a privatização desses meios de subsistência. A organização das relações sociais sob a forma contratual baseada na liberdade e na igualdade formais, mas não reais, torna invisível a violência que o possibilita.

Mas o triunfo dessa forma contratual não pode esconder o fato de que a violência estatal concentrada e organizada foi decisiva na transformação do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Certamente, uma vez consolidado o novo tipo de relações, a coerção e a violência foram mediadas por estruturas e dinâmicas econômicas, que também são implacáveis. Não se deve esquecer que essa é a lei de ferro da acumulação de capital, à qual a reprodução social está subordinada. Mas isso não significa que o processo histórico de formação e consolidação do modo de produção capitalista, bem como sua implantação global, estejam livres de violência direta. A crueldade para com os súditos que Maquiavel recomendou ao Príncipe não pertence apenas à pré-história do capitalismo. A dualidade do capital e do poder estatal que caracteriza o novo modo de produção, não diminui a importância do papel do poder estatal e de sua violência como parteira do sistema de produção de mercadorias e como um componente imanente e estrutural dele (GERSTENBERGER, 2017). A identificação

entre o Estado moderno e a democracia tem mais elementos de lenda autointeressada do que de realidade (GRAEBER, 2021).

A redução ou eliminação de formas de violência direta onde foram e são contraproducentes para a acumulação de capital coexistiram e coexistem com sua conservação e aplicação onde são necessárias para essa mesma reprodução. O que o cientista político Ernst Fraenkel apontou em sua teoria do *Estado dual* (1941) em relação ao nacional-socialismo pode ser extrapolado em diferentes graus e configurações para outras fases da modernidade capitalista. Ao lado do "Estado normativo" que assegura a continuidade da sociedade capitalista, coexiste um "Estado discricionário" que utiliza as sanções legais e a violência bruta ou as intervenções não sujeitas à lei como prerrogativa do poder estatal. O peso relativo desses dois "Estados", ou melhor, dessas duas faces de um mesmo Estado, varia ao longo do tempo e também afeta ações em diferentes territórios ou grupos sociais de formas distintas. Além disso, nas esferas de atuação preferencial do Estado discricionário, confundem-se os contornos do que é estatal, paraestatal e criminoso, do monopólio da violência e da ação consentida ou diretamente promovida de grupos ou empresas que utilizam a violência fora da lei ou das regras estabelecidas até mesmo para guerra entre Estados. Bastaria recordar o papel político e militar da Companhia Britânica das Índias Orientais, que chegou a dominar extensas áreas da Ásia com crueldade inusitada, com exércitos próprios, com o respaldo da coroa britânica e das elites do país. É apenas um exemplo, mas pode-se seguir uma linha de continuidade para esse tipo de exteriorização e privatização da violência, que vai até atos violentos, coerção e extorsão das populações e terras das periferias do planeta por parte de grupos patrocinados e financiados por grandes empresas transnacionais ou caciques locais, em conluio com o poder político.

A história criminosa do capitalismo é esmagadora: a primeira resposta repressiva e punitiva à "questão social" gerada pela mudança nas relações sociais ou pela resistência ao trabalho assalariado e fabril por camponeses empobrecidos e desenraizados, as deportações em massa de pobres criminalizados para as colônias, a extrema precariedade das condições de vida do proletariado em formação, todos esses fenômenos são testemunho mais que eloquente da imbricação entre capitalismo e violência, até hoje. Só com uma dose de inaceitável

cinismo podem ser considerados restos da incivilidade pré-moderna em um processo civilizatório triunfante e não como as pirâmides sacrificiais sobre as quais o progresso foi construído. Quem vê apenas a face aparentemente amigável das formas de trabalho nos centros do capitalismo digital, pode ser tentado a ignorar o trabalho escravo e as formas selvagens de violência que permitem extrair as matérias-primas sem as quais o capitalismo digital entraria em colapso, ou as condições draconianas e desumanas nos centros de produção nas periferias do mundo, com os quais nossos terminais de última geração ou roupas descartáveis são produzidos a preços de barganha. Mas essa violência também faz parte da reprodução do sistema, não é de forma alguma um vestígio tribal de povos incivilizados ou condições naturais de estados subdesenvolvidos de países eufemisticamente chamados de "emergentes".

A conexão sistêmica entre capitalismo, violência bélica, conquista e mobilização total

A conexão entre capitalismo e violência bélica não é meramente circunstancial ou externa. O teórico social Robert Kurz enfatizou o papel decisivo desempenhado pela inovação militar e armamentista, bem como pela expansão por meio da guerra, no surgimento das formas básicas de socialização capitalista: trabalho abstrato, mercantilização da produção, crescimento e expansão de mercados etc. (KURZ, 2012, p. 112ss). A ligação entre a gênese do capitalismo e a economia política das armas de fogo, que aponta para as raízes guerreiras da modernidade, não é segredo, mesmo para aqueles como Werner Sombart, que se notabilizaram por sua apologia tanto do capitalismo quanto da guerra (SOMBART, 1913, p. 16ss).

Assim, o estabelecimento da lógica da valorização e do trabalho abstrato não é resultado de uma transformação pacífica das sociedades agrárias pré-modernas em sociedades mercantilizadas graças à iniciativa de mercadores, banqueiros e empresários amantes do risco, mas foi precedida pelo desenvolvimento de forças destrutivas, pela "revolução militar" introduzida pelo uso de armas de fogo na guerra. Seu caráter de inovação disruptiva não só produziu uma inversão na

organização e na logística da guerra, como também impôs novas e crescentes demandas de crescimento do produto social para cobrir os custos da primeira corrida armamentista e dos exércitos modernos, deu um impulso decisivo à monetarização da economia e tornou necessária a acumulação de capital monetário e a criação de um sistema financeiro autônomo. A correspondência entre as palavras "soldado" e "assalariado" não é meramente etimológica. A abstração da atividade, do produto e da figura do soldado profissional corresponde à abstração da mediação monetária e à imposição do trabalho abstrato como base da capitalização da sociedade.

Certamente, na fase ascendente da sociedade mercantil, a violência e a guerra tornaram-se uma questão de Estado. Nesse sentido, os Estados-nação não só atuaram como instâncias de controle e regulação dos conflitos sociais por meio da força legítima e da representação política, como também se encarregaram de produzir e reproduzir a desigualdade e a dominação em escala universal, que definem o sistema-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 1984). A forma estatal e o monopólio da violência constituem a condição geral para a valorização do valor abstrato (capital) dentro de um determinado território e, ao mesmo tempo, o instrumento de sua expansão mundial. Por isso, a forma estatal e o monopólio da violência não se concretizam da mesma forma em todos os lugares. Na relação entre os Estados e entre estes e outros territórios, o recurso à violência direta tem sido mais virulento e menos contido do que dentro deles. Os Estados responsáveis por manter a competição "pacífica" em seu território não hesitaram em reduzir cidadãos de outros Estados declarados inimigos a material destrutível na frente de batalha.

A história criminosa dos Estados modernos não parou de produzir pirâmides de sacrifício ao longo dos últimos séculos. Assim, o objetivo de "cristianizar" e apropriar-se do "descoberto" não hesitou em usar a espada e o mosquete para conquistar o Novo Mundo e anexá-lo às Coroas, inaugurando uma história colonial com efeitos devastadores para as populações nativas. A declaração dos direitos do homem e do cidadão na metrópole não impediu a conservação da escravidão no exterior com o uso de força e crueldade inusitadas. Após a independência das colônias, a institucionalidade estatal nas periferias, caracterizada por uma

debilidade crônica, continuou a ser violentamente marcada pela dependência e subordinação aos imperativos da reprodução do capital global, ao preço de uma desigualdade sangrenta entre elites privilegiadas e aliadas e maiorias empobrecidas imposta de forma frequentemente brutal. É um fato indiscutível que no sistema-mundo capitalista, a violência estrutural e a violência direta foram distribuídas assimetricamente entre os centros e as periferias. E que essa distribuição desigual tem sido essencial para o seu desenvolvimento.

Não se esconde de ninguém que os Estados-nação desempenharam um papel fundamental na divisão imperialista do mundo. Traçar as fronteiras "políticas" do espaço europeu (Paz de Vestefália) era, entre outras coisas, uma forma de dividir o mundo e organizar a sua exploração (BALIBAR, 2003). Para isso, a Europa embarcou no negócio de exportar a "forma de fronteira" para a periferia, de exportar para o mundo o mesmo modelo político e econômico baseado em assimetrias assassinas. O processo de constituição do que J. W. Moore chama de "ecologia-mundo" capitalista não envolveu apenas a submissão da natureza humana e extra-humana à forma-mercadoria de valorização do capital. Essa subjugação logo produziu nos centros do novo modo de produção um esgotamento acelerado da terra e da força de trabalho no curso "normal" de sua exploração. Por isso, a dinâmica de expansão territorial constitui uma necessidade sistêmica. Com o conceito de "fronteira mercantil", J. W. Moore refere-se à natureza constitutiva de um "fora" no que diz respeito à relação de valorização que, no entanto, permite que a lógica de revalorização e acumulação seja reconstituída e mantida ao longo do tempo. Portanto, "o capitalismo não apenas tem fronteiras, mas é fundamentalmente *definido* pelo movimento de fronteirização" (MOORE, 2014, p. 302).

As fronteiras territoriais impostas a sangue e fogo nas periferias eram ao mesmo tempo fronteiras mercantis. A apropriação específica *da fronteira* é o que produz e incorpora na expansão do capital-valor a natureza humana e extra-humana "barata" (energia, alimentos, matérias-primas, força de trabalho) que permitem novas ondas de acumulação, ou seja, um aumento no volume de material, além do aumento do trabalho abstrato envolvido em sua produção. As fronteiras territoriais desempenham um papel decisivo na produção (violenta) dessa natureza

humana e extra-humana "barata" que, antes de sua apropriação, está fora do circuito do capital, mas contribui decisivamente para o ajuste de contas de sua acumulação sem fim. Digamos que a acumulação por *capitalização* não poderia ter ocorrido sem a acumulação por *apropriação* ou *saqueio*: "O saqueio das áreas fronteiriças e os avanços da produtividade do trabalho na metrópole formam um todo orgânico" (MOORE, 2013, p. 14).

Mas se a colonização europeia do mundo e a primeira industrialização estão escritas nos anais da história com sangue e fogo, certamente a violência sistêmica e bélica do século XX não têm paralelo no mundo (110 milhões de pessoas pereceram em conflitos armados). A totalização capitalista ligada à segunda industrialização exigiu uma mobilização de pessoas e recursos técnicos e materiais, na qual tanto as ditaduras como os estados totalitários e as formas industriais de guerra desde a Primeira Guerra Mundial desempenham um papel fundamental. Os conflitos imperialistas que levaram às duas Grandes Guerras também foram gestados nas tensões sistêmicas de um processo de acumulação estagnado. Por isso, não se deve esquecer que as novas formas de guerra industrial e de organização política autoritária permitiram impor uma mobilização geral de magnitude desconhecida, que, aliás, mais tarde se manteria sob "sistemas democráticos" e " economias de paz". Não se deve esquecer que a sociedade como um todo só pôde ser posta em movimento acelerado, intenso e concentrado em direção a um objetivo comum, graças àquela demonstração de violência que constitui as duas guerras mundiais e que encontra sua face mais terrível no genocídio perpetrado pelo regime nacional-socialista contra judeus e outros grupos declarados eliminàveis.

Talvez seja conveniente recordar aqui um dos pensadores que mais contundentemente refletiu sobre a figura do trabalhador industrial, da guerra e da mobilização total no violento primeiro terço do século XX: Ernst Jünger. Este apologista estetizante do confronto bélico afirmou, sem hesitar, que na Primeira Grande Guerra se deu um salto qualitativo na longa práxis bélica da humanidade. Segundo ele, o que se impôs na Grande Guerra foi o domínio da técnica e da ordem econômica que o tornou possível. A guerra técnica é antes de tudo uma batalha de materiais: destruição massiva e anônima, desgaste e substituição de material

(homens e armas), forças abstratas: "os países se transformaram em fábricas gigantescas que produziam exércitos em esteiras rolantes, para enviá-los, dia e noite, aos campos de batalha, onde um consumo bélico, que se tornou igualmente muito mecânico, assumiu o papel do consumidor mercantil" (JÜNGER, 2002, p. 199). "Mobilização total" é o conceito que unifica guerra e trabalho como duas faces de um mesmo processo. Por isso, para E. Jünger, a figura que encarna essa mudança de época é a do trabalhador, que não deve ser considerado uma figura meramente econômica. Segundo ele, no trabalhador e no espaço econômico cristalizam-se os traços que já apontavam na figura do soldado desconhecido. Não há dúvida de que essa caracterização antecipa elementos-chave do que será a reorganização da produção capitalista após a guerra.

O sucesso da mobilização fordista consistiu, entre outras coisas, em impor pela primeira vez um fechamento (quase completo) do sistema capitalista em uma totalidade social, que conseguiu uma ampla eliminação dos restos persistentes de modos da produção agrários, domésticos e comunais mais antigos, um forte crescimento da população ativa, ou seja, de indivíduos submetidos à relação de trabalho capitalista, uma intensificação da sujeição e recrutamento da força de trabalho para a aplicação da segunda revolução industrial (taylorismo), ou à imposição de um modo de existência de acordo com essa revolução (disciplina laboral e subjugação do tempo livre ao regime da indústria do tempo livre), um enorme grau de entrosamento entre a administração do Estado e a economia etc. Atendo-se a todos estes processos, Robert Kurz afirma a existência de uma ligação e continuidade entre as estruturas da economia de guerra (mobilização autoritária) e as formas de regulação civil-econômica do fordismo (KURZ, 2009, p. 544ss.), embora agora apenas nostalgicamente as conquistas do *Welfare State* são lembradas.

A economia política da guerra

Já vimos que a estatização e a profissionalização da guerra foram acompanhadas por uma explosão dos gastos militares. Nenhuma das sociedades pré-modernas dedicaram à guerra parte tão importante de seu produto social e de

seus recursos materiais. O enfrentamento bélico nas novas condições era insustentável sem a arrecadação de impostos e, portanto, sem a sustentação de relações econômicas normais e a salvaguarda da produção de riqueza abstrata nos Estados em guerra. Isso significou o estabelecimento de uma clara distinção entre combatentes e não combatentes, entre espaços de destruição e normalidade, entre frente e retaguarda. O paradoxo é que o avanço da industrialização da guerra acabou por converter as infraestruturas e a população trabalhadora em objetivo militar, enfraquecendo, senão destruindo as distinções que o tinham tornado possível. A racionalização instrumental da guerra de estado levou quase inevitavelmente a uma forma de guerra total na primeira metade do século XX.

No entanto, até que as armas nucleares abrissem uma possibilidade real de destruição massiva e irreversível, o próprio fenômeno da guerra era visto não apenas como uma possível, mas até mesmo uma resposta efetiva às crises sistêmicas. Em primeiro lugar, porque a própria guerra teve uma dimensão econômica: do crescimento da procura estatal à destruição da sobreprodução e da sobrecapacidade, passando pelo emprego (e à aniquilação) da mão-de-obra nos campos de batalha ou à recuperação da indústria pesada. A guerra acabou sendo, pelo menos para alguns, "um bom negócio". Em segundo lugar, porque a destruição de bens, infraestruturas e pessoas produzida pela guerra, bem como a posterior reconstrução, tornaram-se condição para a possibilidade de uma significativa recuperação econômica, um impulso ao crescimento e uma oportunidade para lançar um novo ciclo econômico. Sem esquecer a transferência para a indústria civil das inovações tecnológicas da indústria bélica.

Mas o significado econômico da guerra após o surgimento do arsenal atômico não termina aqui. O keynesianismo militarista durante a "guerra fria" fez da indústria de armas um fator fundamental na economia e na competição entre os blocos. Em ambos os blocos foi criado um gigantesco complexo militar, científico e empresarial, cujo significado econômico tinha múltiplas dimensões. O economista Ernest Mandel falava em sua obra *O Capitalismo Tardio* de uma "economia armamentista permanente" (MANDEL, 1982, p. 193ss), uma espécie de "esbanjamento" aparentemente sem retorno no circuito econômico que, no entanto, permitia contrabalançar a tendência à crise de superprodução do capitalismo

expansivo das chamadas "décadas douradas" do pós-guerra e reforçou os interesses geoestratégicos das potências militares: investimento, repatriação de lucros e acesso às matérias-primas necessárias. Esses interesses estiveram por trás de uma série de "guerras por procuração" em terceiros países (Afeganistão, Angola, Moçambique etc.) nas quais se estabeleceu a hegemonia de uma das potências. Mas o enfrentamento pelas zonas de influência, pela conquista de mercados internacionais, pelo controle dos monopólios das matérias-primas e dos fluxos financeiros também respondeu às necessidades daquela fase expansiva da economia. A imbricação era evidente. Esses conglomerados industriais com protagonismo na economia armamentista (aeronáutica, eletrônica, automobilística, comunicação etc.) ao mesmo tempo lideravam os setores mais importantes da economia civil e se beneficiavam de sua posição estratégica. Se a mobilização total das duas Grandes Guerras constitui o *take off* do fordismo, não há dúvida de que o keynesianismo militarista da guerra fria serviu de marca-passo para o próspero capitalismo da era do milagre econômico.

Transformações da violência na era neoliberal e no capitalismo da Grande Recessão

O termo "neoliberalismo" tenta nomear o projeto econômico, político e cultural que é hegemônico, pelo menos desde os anos oitenta do século passado, como resposta à crise do fordismo. Este projeto caracteriza-se pela liberalização extrema dos mercados financeiros (capital especulativo, mobilidade irrestrita de capitais, estratégias de endividamento estatal e privado), relocalização empresarial e reorganização internacional da divisão do trabalho e das cadeias de valor, fragmentação e automatização das cadeias produtivas, redução da custo, flexibilidade e controle da força de trabalho, a expansão global do "exército de reserva" trabalhista, as estratégias agressivas de promoção, aceleração e diversificação do consumo, a implementação de planos de ajuste estrutural para subjugar as políticas econômicas aos objetivos de privatizações, cortes de gastos nas políticas sociais e redistributivas, benefícios fiscais, comerciais e trabalhistas para grandes corporações multinacionais, etc.

As “novas guerras" na era da globalização neoliberal

A propaganda neoliberal e o fim da guerra fria prenunciavam uma era de paz e prosperidade (até mesmo sem fim) que deveria atingir todo o planeta. Os ideólogos da globalização anunciavam ruidosamente a crescente pacificação do mundo como resultado da total liberalização e desregulamentação dos mercados. Estes apareciam na propaganda neoliberal como o reino da paz e da prosperidade, enquanto os Estados eram denunciados como predadores de recursos, fonte de corrupção, obstáculo à livre circulação de dinheiro e bens e origem de conflitos que prejudicam os negócios. A suposta redução e encolhimento dos Estados não seria boa apenas para a economia, mas também para a pacificação do mundo. Mas será que a identificação com um projeto de pretensão à hegemonia mundial como o neoliberal poderia ser mantida sem apontar alguns inimigos e ameaças que exerciam a função de “exterior constitutivo"? Após o colapso do outro bloco, a resistência à chuva de bênçãos de um mercado elevado a mecanismo quase exclusivo de reprodução social não poderia mais partir de um sistema supostamente alternativo de economia planificada. Portanto, as possíveis resistências deveriam ter outra origem.

Oito anos antes dos ataques às Torres Gêmeas, S. Huntington já dava sustentação teórica e legitimava a agressão contra países do terceiro mundo, identificando em seu famoso artigo “Choque de civilizações?" (1993) as novas ameaças que as nações ocidentais enfrentavam com um conceito instrumental de enorme fragilidade teórica, mas com efeitos políticos devastadores: o de “civilizações". A cultura e a religião tornaram-se, na proposta de Huntington, não apenas os eixos em torno dos quais se estruturam as “nove" civilizações supostamente existentes no mundo, mas também uma marca identificadora daqueles países contra os quais era necessário proteger-se, na medida necessária, como seria visto mais tarde, preventivamente. O que é importante no conceito de “choque de civilizações" é que ele introduziu uma mudança na abordagem das causas da violência: as étnico-religiosas passaram a se destacar. Os grandes espaços geoestratégicos dos cinco continentes foram redefinidos em diferentes chaves. A globalização econômica já não era travada por Estados que defendiam um

sistema econômico alegadamente alternativo, mas sim por forças étnicas, religiosas ou tribais que não conseguiam integrar-se na dinâmica do mercado global. Apenas uma matriz étnico-religiosa parecia coincidir, aos olhos de Huntington, com a lógica capitalista que presidia a globalização: a protestante anglo-saxão.

Na nova doutrina houve um deslocamento dos Estados como protagonistas dos conflitos bélicos. Alguns conflitos, aliás, que cada vez se pareciam menos com guerras convencionais. Obviamente, o poderio militar dos Estados ocidentais não havia diminuído e continuava a serviço dos interesses da economia globalizada, mas à sua frente não estava mais o bloco soviético, nem mesmo os Estados que haviam saído de sua decomposição, mas um enxame de atores diversos que iam desde os "senhores da guerra" em regiões onde os Estados não eram capazes de impor o monopólio da violência a grupos terroristas das mais diversas origens, passando por grupos guerrilheiros, paramilitares, grupos armados ligados ao narcotráfico ou os novos magnatas das economias planificadas quebradas e, cada vez mais, grupos violentos de inspiração religiosa (DUFFIELD, 2004). Foi justamente nesse contexto, durante a década de 1990, que o termo "Estados fracassados" começou a ser usado para buscar uma explicação em benefício próprio para esses novos cenários e, de alguma forma, justificar novas respostas militares das potências ocidentais, desde o intervencionismo supostamente humanitário até a guerra contra o terrorismo, incluindo diferentes formas de participação em conflitos ligados ao acesso a matérias-primas sensíveis (CALL, 2008; CHOMSKY, 2017).

Nesses novos cenários, que assumem cada vez mais o caráter de "mercados de violência", os Estados continuam presentes, mas são apenas um ator entre outros e em alianças cambiantes com os demais atores. O fato de que o conceito de "estados falidos" mascara a realidade de uma "destruição" desses estados por meio de uma combinação de políticas liberalizantes e intervenções militares não pode ser enfatizado o suficiente. A refuncionalização dos Estados a serviço dos fluxos assimétricos de capital, tecnologias e comércio e a reorganização neoliberal da produção (HIRSCH 2001) também é responsável pelo enfraquecimento, senão pela desintegração das já débeis instituições estatais nas periferias e a privatização da violência, já que ambos os fenômenos andam de mãos dadas. Os conflitos armados, a desestatização e o descontrole da violência devem ser analisados em conexão com

o processo de informalização do trabalho, do dinheiro e da política resultante da evolução do capitalismo global (ALTVATER; MAHNKOPF, 2002, p. 236ss):

> A desintegração, até mesmo a destruição do Estado – não seu "colapso" – muitas vezes impulsionada pelo Ocidente, é, em última análise, consequência da ordem neoliberal e da ascensão de violentos atores não estatais. O "*sectarismo*", a confessionalização e a etnicização dos conflitos, é a consequência quase inevitável, pois é a última forma de organizar a sobrevivência econômica desses atores violentos e de seus integrantes por meio da criação de "outros" imaginários ou construídos, seja religiosamente ou etnicamente definidos (RUF, 2019).

Talvez devêssemos mudar a perspectiva e não ver a desintegração dos Estados nas periferias como resultado do surgimento de conflitos étnicos latentes, mas, ao contrário, ver esse surgimento como resultado dos processos de imposição da modernização capitalista, necessariamente fracassada na estrutura de um sistema baseado na produção inevitável de desigualdade e assimetrias sistêmicas.

Se olharmos para a justificação ideológica das intervenções militares das potências ocidentais, deparamo-nos sempre com a defesa da liberdade e a implementação de sistemas democráticos apresentados como condição para uma promissora integração na globalização capitalista. A criatividade linguística dos estrategistas de guerra continua a produzir embaraço apesar do passar dos anos ("justiça infinita", "liberdade duradoura", "sentinela da liberdade"). Mas será que a integração das periferias na economia global que essas potências promoveram e promovem era realmente tão promissora?

Desde a década de 1980, países ocidentais e organizações financeiras internacionais vinham impondo as chamadas "políticas de austeridade" por meio de programas eufemisticamente chamados de "ajuste estrutural" e "boa governança", aos quais a ajuda e os créditos eram condicionados. Não se deve esquecer que é nas periferias, de forma pioneira no Chile de Pinochet, que começam a ser aplicadas as receitas neoliberais que logo seriam transferidas para a economia global. Privatização e desregulamentação, acordos de livre comércio que falharam em

proteger economias dependentes fracas, atribuição de um papel subordinado na divisão internacional da produção etc. No médio e longo prazo, em muitos desses países, eles apenas aceleraram os processos de aumento da desigualdade, do empobrecimento das camadas mais desfavorecidas e da deterioração das instituições estatais.

A proclamada "boa governação" assentava, na verdade, em alianças com as elites políticas e económicas favoráveis às referidas estratégias, que, mais do que combater a corrupção, a têm favorecido (MATEOS, 2015, p. 13ss). Por isso, longe de ser um obstáculo às transformações do modelo produtivo, esses processos fizeram parte da globalização neoliberal e foram um componente essencial dela. Há uma conexão inquestionável entre as estratégias econômicas, a desestabilização política de muitos países e os conflitos armados ou violência descontrolada que assolam populações submersas na miséria. Esses conflitos não poderiam se sustentar ao longo do tempo se não tivessem o apoio de verdadeiros "mercados de violência" alimentados por "mercados-sombra" como o comércio ilegal de matérias-primas (petróleo, diamantes, minerais estratégicos, madeira tropical), drogas, armas, pessoas etc. (LE BILLON, 2004), que, como se sabe, não funcionam sem contrapartida, sobretudo sem paraísos fiscais e redes de lavagem de dinheiro. Os próprios Estados ocidentais protegem os atores privados envolvidos nos negócios que sustentam esses intermináveis conflitos armados, com o objetivo de garantir o acesso a certos recursos estratégicos nas regiões colapsadas.

Mas ao final desse processo, após várias décadas de conflitos em todo o planeta, a globalização neoliberal não conseguiu incorporar as periferias de forma estável e subordinada à "nova ordem econômica mundial", nem os países que a dirigem podem impor por meio de armas regimes políticos que o permitem. O papel que cabe a essas periferias na economia globalizada leva cada vez mais países a situações socialmente insustentáveis, a conflitos internos sem fim, à degradação ecológica que expulsa populações em busca de sobrevivência, a ambientes de miséria onde sofrer ou exercer violência tornam-se um círculo vicioso que aprisiona a vida cotidiana. Certamente, dado o nível de desenvolvimento tecnológico do arsenal militar das potências ocidentais, não é difícil "vencer" uma guerra.

Mas essa expressão já não significa muito. Os supostos vencedores dessas guerras encontram-se presos nas novas "economias da violência", das quais não há saída civil em um capitalismo em recessão –através do desenvolvimento econômico dos países ocupados–, nem militar – também caro em vidas humanas e economicamente insustentável. Perdida a capacidade e o interesse de impor as condições que assegurem a reprodução do capital no conjunto de um território, perde-se também a capacidade e o interesse de acabar com o resto dos atores violentos. A recente derrota da principal potência militar mundial e seus aliados no Afeganistão ilustra isso de forma mais eloquente. A identificação de determinados países como lugares de origem do perigo de ataques terroristas em seu próprio território também não permite evitar esse perigo por meio da ocupação militar. Na era dos atentados suicidas, essa ocupação militar significa muito pouco. Sem falar na total ineficácia da chamada "guerra suja" contra o terror (execuções extrajudiciais, tortura, internações ilegais). O novo ministro da Defesa do Afeganistão passou por esse buraco negro do Estado de Direito que é a prisão de Guantánamo. A privatização que se anunciava como fonte de todas as benesses econômicas, aplicada à violência, transforma-se em seu contrário.

A guerra contra as mulheres e seu significado sistémico

Nas novas formas de guerra analisadas até agora, a violência contra as mulheres tornou-se um objetivo estratégico. E isso é algo que não pode ser esquecido. A informalização dos conflitos armados e a importância que as dimensões expressivas da violência adquirem nas novas economias de guerra fizeram com que a violência contra as mulheres passasse de um "efeito colateral" ou complemento da guerra para uma centralidade reveladora. Essa informalização borra a fronteira entre cenários de guerra e outros espaços violentos do globo (Honduras, Brasil, Colômbia ou México), onde os homicídios atingem números assustadores. Talvez a violência contra as mulheres assassinadas em Ciudad Juárez e a violência sexual durante a guerra que sangrou até a morte a ex-Iugoslávia mantenham conexões que revelam as mutações da violência sistêmica e bélica. Como aponta R. L. Segato, no novo paradigma da violência "a agressão sexual

passa a ocupar uma posição central como arma produtora de crueldade e letalidade, numa forma de dano simultaneamente material e moral" (SEGATO, 2016, p. 59).

Para Segato, a baixa formalização das novas guerras e a difusão da violência em inúmeros contextos marcados pela pobreza, desigualdade e poder discricionário sobre os indivíduos, tem produzido uma diversidade de atores privados, paraestatais e estatais, a violência se expressa de forma privilegiada no corpo da mulher" (SEGATO, 2016, p. 61). Nesse corpo, imemorialmente marcado como posse do poder patriarcal, é encenada a capacidade letal desses atores e inscrita violentamente a derrota moral do inimigo. A dimensão expressiva da violência de gênero adquiriu um novo papel em conflitos violentos de nova natureza, pois esse conflito não visa mais derrotar um inimigo convencional e um cenário de paz do pós-guerra, mas sim retroalimentar e perpetuar-se como fonte de poder e posse ou pilhagem das partes envolvidas. Isso explica por que a violência contra as mulheres exibe o poder dos contendores como nenhuma outra violência. Nas novas formas de conflito, o estupro e a tortura sexual de mulheres tornam visível a disposição à crueldade sem limites. Nesse sentido, não se trata de crimes de motivação sexual, mas de crimes de guerra. É a indistinção das fronteiras entre a violência de guerra e a violência criminosa que cria as condições que tornam a violência contra as mulheres um elemento central das novas guerras. Os estupros em massa fazem parte da estratégia de guerra.

O imperialismo expansivo que incorporou territórios e populações no processo de revalorização capitalista deu à guerra um significado de conquista em que tais territórios e populações deveriam ser conservados para serem explorados, mesmo nas condições mais severas. No imperialismo da exclusão, esses indivíduos e territórios tornaram-se inúteis para a revalorização do capital. Já o "negócio da guerra" é outro: a extração de rendas ou matérias-primas. A extorsão e a dominação despótica que a possibilitam seguem padrões de violência que visam destruir todos os elementos de coesão comunitária e dissolver o tecido social e as solidariedades primárias. Isso também torna as mulheres, agentes proeminentes e guardiãs desses elementos, alvos de violência e vítimas de ataques que buscam tal destruição. Quando a crueldade expressiva é aplicada ao corpo da mulher, ela é

particularmente eficaz em demonstrar uma espécie de soberania sobre vidas que perderam todo o valor para quem pratica a violência:

> O estupro público e a tortura de mulheres até a morte nas guerras contemporâneas [...] é a destruição do inimigo no corpo da mulher, e o corpo feminino ou feminizado é [...] o próprio campo de batalha no qual são cravadas as insígnias da vitória e no qual é significada e inscrita a devastação física e moral do povo, da tribo, da comunidade, do bairro, da localidade, da família, da vizinhança ou da gangue que esse corpo feminino, por meio de um processo de significação próprio de um imaginário ancestral, incorpora" (SEGATO, 2016, p. 81).

Pobreza e violência

As mudanças na violência sistêmica também afetaram a maneira como a pobreza é abordada socialmente. Salvas as enormes distâncias entre os países ricos e as periferias, a era neoliberal não só resulta num crescimento de desigualdades que grita aos céus, como também abandona inúmeras paisagens sociais sombrias por onde quer que o nosso olhar se dirija. Os efeitos sociais do horizonte ameaçador de "estagnação secular" que a última grande crise evidenciou estão também associados a cenários de violência que devem ser analisados. O discurso neoliberal nega as causas estruturais da pobreza e só vê uma saída para acabar com ela na integração dos indivíduos em relações de trabalho que dão acesso a um salário por mérito próprio.

No entanto, são as mesmas transformações do sistema produtivo que vêm encolhendo essa esfera das relações salariais e criando um contingente de população "excedente" que dificilmente encontra possibilidades de reproduzir sua existência (ZAMORA, 2017, p. 26ss). Eles são obrigados a materializar uma relação da qual estão estruturalmente excluídos. Diante das condições objetivas a que essa população "excedente" está submetida, as demandas por flexibilidade, mobilidade, empreendedorismo, inovação, aprendizagem contínua e competitividade soam como zombaria. Os desempregados, muitos migrantes, os deslocados, os sem-abrigo ou

sem-terra, os refugiados, os que sobrevivem da informalidade e tantos outros já nem sequer podem aspirar ao estatuto de "exército de reserva", que pelo menos detinha a promessa de passar em algum ponto de integrar o "exército regular" do trabalhador assalariado. Outros estão presos em um universo de precariedade em que o trabalho não os tira em nada da pobreza. Mas como a ideologia neoliberal não admite a existência de um impedimento estrutural, o fracasso na reprodução monetizada de sua própria existência só pode ser atribuído aos próprios excluídos.

O que A. Sales chama de "novo modelo de gestão da pobreza e da marginalização" (SALES, 2014, p. 14) levou a culpar e criminalizar os pobres. Aqueles que não querem ou não podem se adaptar às condições e demandas de um mercado absoluto aparecem como "parasitas", "fracassados", "não lucrativos" etc. Trata-se da construção de um "inimigo simbólico" (TORRE, 2015, p. 96). Quem não é capaz de se inserir com sucesso na dinâmica do sistema econômico, independentemente de viver em um dos muitos guetos das cidades atingidas pela crise industrial, em uma favela ou favela do Terceiro Mundo, ou em uma área rural devastada pela seca, é visto como um fardo ou como uma ameaça. A exclusão social e os grupos populacionais "excedentes" gerados pelas políticas neoliberais no capitalismo competitivo globalizado são ratificados na política criminal. Com o abandono da integração e dos objetivos do estado de bem-estar, é exemplificado por pessoas que cometeram crimes que não vale mais a pena investir em um pool de trabalho que nunca pode ser empregado de forma lucrativa (BAUMAN, 2000, p. 83). Esta é a razão pela qual progressivamente, a partir dos anos 1980, uma realidade socioeconômica tornou-se uma questão criminal. Na ausência de uma possibilidade real de integração social, a pobreza é vista apenas como objeto de ações punitivas, repressivas e coercitivas, como fonte de perigo (GARCÍA; ÁVILA, 2015).

A era neoliberal passou da luta contra a pobreza para a luta contra os pobres ou, pelo menos, confinando-os em guetos, fechando-os em prisões ou mantendo-os à distância por meio de muros intransponíveis. A guerra neoliberal contra o crime e a insegurança também inclui os pobres, porque a pobreza e a desigualdade são consideradas "fontes" do crime, embora seja duvidoso que tenha realmente aumentado (SALES, 2014, p. 63). Um dos teóricos sociais mais relevantes para a análise dessa questão, L. Wacquant (2001, 2011), mostrou a imbricação existente

entre gueto e prisão em seus estudos sobre a população afro-americana pobre nos Estados Unidos. Se a prisão funciona como um gueto judicial de fato para a pobreza, o gueto se torna uma espécie de prisão extrajudicial para os pobres. Há algo como uma continuidade prisional na abordagem da pobreza, daí o termo *prisionfare*. Mas a resposta punitiva à criminalidade que ocorre em contextos de extrema pobreza deixa de lado o vínculo sistêmico entre a violência e o fechamento de horizontes a que estão submetidos aqueles que vivem nesses contextos; deixa de lado a violência que a própria pobreza representa. Ao criminalizá-la, o mal-estar e os medos gerados pela desregulamentação e pela falta de proteção social são deslocados para a figura do criminoso, contra quem temos agora de mostrar "tolerância zero".

Para encobrir essa política, são construídos "pânicos morais". Dessa forma, os "problemas sociais" são redefinidos ao interpretar conflitos sociais, grupos divergentes, formas de sofrimento e seu tratamento como "desvios da norma". Estes, por sua vez, são atribuídos a "grupos problemáticos" que, por supostos déficits individuais ou grupais, aparecem como causadores de problemas sociais. Dessa forma, as contradições estruturais são despolitizadas e individualizadas. O alvo de "jovens violentos" ou "migrantes perigosos" é um exemplo claro. As campanhas da extrema-direita contra os imigrantes "menores desacompanhados" apenas levam ao extremo uma evolução que, como vimos, tem origem no modelo neoliberal de abordagem da pobreza. O vínculo construído entre pobreza e violência está a serviço do uso contundente da violência estatal e, às vezes, da violência paraestatal contra os pobres.

Mas onde esse vínculo sistêmico entre pobreza e violência se torna especialmente visível talvez seja nas megacidades do Terceiro Mundo. Em *Planeta favela*, Mike Davis (2006) faz um *tour* pelas áreas urbanas superdegradadas do Terceiro Mundo (Bombaim, Lima, Kinshasa, Luanda, Cartum, Dar-es-Salaam etc.) e nos confronta com o crescimento sem precedentes da pobreza nessas áreas. Um bilhão de pessoas sobrevivem nos *slums* das cidades da miséria. Isso os empurrou para as cidades que progressivamente se tornaram sumidouros de miséria, já que o crescimento exorbitante dessas megacidades não está relacionado de forma alguma ao crescimento econômico ou industrial, nem a um processo de urbanização

sustentado por esse crescimento. A incapacidade dos Estados sujeitos a políticas de ajustamento para enfrentar as consequências da liberalização dos mercados de habitação e de emprego fez com que as massas empobrecidas fossem abandonadas a si próprias e entregues a formas degradantes de subsistência. Eles foram forçados a ocupar áreas devolutas expostas a maior risco natural e artificial, sem serviços básicos, saneamento e acesso a água potável. Sem medo de exagerar, podemos falar de verdadeiras lixeiras humanas. A violência diária que causa extrema miséria é ela mesma extrema. A sobrevivência adquire características de uma dureza quase invisível.

Economia da exclusão e incompatibilidade com a vida

As dinâmicas estruturais, suas contradições e sua propensão a crises levantam hoje questões de enorme profundidade. Ainda que não seja possível afirmar com total certeza o surgimento de um limite interno intransponível do processo de acumulação capitalista, ao menos é necessário admitir que não teremos uma estabilização duradoura e provavelmente períodos mais ou menos longos de recessão e talvez tímidas recuperações. A terceira revolução industrial não permite gerar os círculos econômicos "virtuosos" do fordismo. Mas manter as taxas de lucro, algo de que o sistema não pode abrir mão, permite cada vez menos financiar a reprodução da vida que o sistema econômico declara "supérflua". O imperialismo expansivo que incorporou territórios e populações no processo de revalorização capitalista dá lugar a um imperialismo de exclusão para o qual uma massa crescente de indivíduos e territórios se tornam inúteis para essa revalorização. As formas de "reconhecimento" dos sujeitos nacionais de direito que acompanham a expansão capitalista do pós-guerra nos centros do sistema capitalista como modelo de luxo, decompõem-se progressivamente na mesma medida em que o endividamento público que os tem sustentado em nas últimas quatro décadas tornam-se inviáveis a longo prazo.

Manter à acumulação hoje requer formas de expropriação e pilhagem que geraram um novo tipo de conflito bélico e novas economias de guerra que desencadeiam movimentos de fuga e deslocamentos massivos. A multiplicação dos

muros entre a riqueza e a pobreza são uma manifestação da violência que será necessária para conter a "humanidade excedente". As fronteiras entre riqueza e pobreza tornaram-se linhas de morte (ZAMORA, 2016). As políticas migratórias europeias e as zonas de morte que criaram em suas fronteiras mostram claramente que os grandes princípios da modernidade política, como cidadania, direitos humanos, democracia e humanismo, não podem ser universalizados em uma sociedade capitalista, pois suas formas de configurar o que produzem uma virada entre meios e fins, por meio da qual a reprodução da vida depende do processo de revalorização do capital. Meios e fins invertem a ordem. E isso tem consequências para a afirmação do princípio supremo da modernidade: a afirmação de que o ser humano é um fim em si mesmo. A manutenção da vida entrou em franca contradição com as leis da acumulação. O outro lado de uma autopreservação voltada para o lucro que sacrifica seu sujeito é a perda de valor de todos aqueles cujas vidas são reduzidas à mera sobrevivência.

Referências

ALTVATER, Elmar; MAHNKOPF, Birgit. *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización.* México/Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

BALIBAR, Étienne. *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?* Las fronteras, el Estado, el pueblo. Madrid: Tecnos, 2003.

BAUMAN, Zygmund. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres.* Barcelona: Gedisa, 2000.

CALL, Charles T. "The Fallacy of the 'Failed State'", *Third World Quarterly*, Vol. 29, No. 8, 1491-1507, 2008.

CHOMSKY, Noam. *Estados fracassados*: o abuso do poder e o ataque à democracia. Rio de Janeiro: Bertrand. 2009.

DAVIS, Mike. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

DUFFIELD, Mark. *Las nuevas guerras en el mundo global*. La convergencia entre desarrollo y seguridad. Madrid: La Catarata, 2004.

FRAENKEL, Ernst. *The Dual State*: A Contribution to the Theory of Dictatorship. Clark: The Lawbook Exchange, Ltd., 2006 [1941].

GARCÍA, Sergio; ÁVILA, Débora (Coord.). *Enclave del riesgo.* Gobierno neoliberal, desigualdad y control social. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.

GERSTENBERGER, Heide. *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2017.

GRAEBER, David. *El Estado contra la democracia*. Madrid: Errata naturae, 2021.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations?, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, 22-49.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total, *Natureza Humana* 4(1): 189-216, jan.-jun. 2002.

KURZ, Robert. *Schwarzbuch Kapitalismus*. Ein Abgesang auf die arktwirtschaft, nova ed. ampliada, Frankfurt/M.: Eichborn, 2009.

KURZ, Robert. *Geld ohne Wert*. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie. Merdingen: Horlemann, 2012.

LE BILLON, Philippe. The Geopolitical economy of 'resource wars', *Geopolitics*, Vol. 9/1: 1-28, 2010.

MANDEL, Ernest. *O Capitalismo Tardio*. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro e Dinah de Abreu Azevedo, introd. Paulo Singer. São Paulo: Victor Civita, 1982.

MATEOS, Oscar. *¿De la "tragedia" al "milagro"? África Subsahariana en el nuevo contexto multipolar*. Barcelona: CiJ, 2015.

MOORE, Jason W. El auge de la ecología-mundo capitalista, I. *Laberinto* 38: 9–26, 2013.

MOORE, Jason W. The End of Cheap Nature, C. Suter y C. Chase-Dunn (Eds.): *Structures of the World Political Economy and the Future of Global Conflict and Cooperation*. Berlin: LIT, 285–314, 2014.

RUF, Werner. Kriegsökonomie: politische Ökonomie der Gewalt. Wie die Expansion des Kapitalismus Staat und Gesellschaft zerstört". Rosa-Luxemburg Stiftung, 2019. https://www.rosalux.de/publikation/id/40430, (consultado el 6.5.2023).

SALES, Albaert. *El delito de ser pobre*. Una gestión neoliberal de la marginalidad. Barcelona: Icaria, 2014.

SOMBART, Werner. *Krieg und Kapitalismus*. München/Leipzig: Duncker & Humblot 1913.

TORRE, Issabel. La criminalización de la pobreza al servicio del neoliberalismo, *Viento Sur*, 138, 93-101, 2015.

WACQUANT, Loïc. *Punir os Pobres*. A nova gestão da Miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, F. Bastos, 2001.

WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Trad. André Telles. 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Politics of the Worl-Economy*. Cambridge: Cambridge U.P, 1984.

ZAMORA, José A. Grenze und Gewalt: Neue Todeszonen in Europa, en Th. Becker y otros (eds.): *Grenzsteine. Beiträge zur Kritik der Gewalt*, München: Text+Kritik, 97-106, 2016.

ZAMORA, José A. Crisis del capitalismo: callejones sin salida y transiciones postcapitalistas, *Iglesia Viva*, 272, 11-40, 2017.

ZIZEK, Slavoj. *Violência:* seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

2. A naturalização da violência na contemporaneidade: algumas considerações filosóficas sobre as novas formas de alterocídios

https://doi.org/10.36592/9786554601023-02

Nilo Ribeiro Junior[1]

Introdução

A propósito da investigação filosófica que se segue em torno do binômio violência e alteridade, urge esclarecer que a reflexão visa num primeiro momento contextualizar a questão da violência em torno da constatação de alguns pensadores da atualidade. De fato, alguns deles nos põem em contato com aquilo que denominam de crise da civilização ocidental associada ao *Humanismo* moderno, responsável em grande parte pela violência que se configura em nossa cultura hodierna. Nessa ótica, o Humanismo está imediatamente associado à exaltação do imaginário cultural cartesiano do *cogito* inseparável, pois, do advento das ciências modernas. Nesse horizonte o ideal de humanidade que deriva do *cogito* moderno se impõe de maneira homogênea tanto à realidade humana como a não-humana como uma "Razão idolátrica pelo fato de se impor ao outro com a pretensão de um saber totalizante e totalitário" (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 67).

Nessa esteira, trata-se de apontar e explicitar as consequências do paradoxo da Razão moderna, baseado no fato de que, ao lado da metafísica do sujeito se configuram formas mais sofisticadas de violência amplamente-praticadas contra a *alteridade*, seja ela referida à realidade ambiental ou à carnalidade do mundo, seja ela referida à alteridade do outro homem em seu Rosto sinédoque do corpo de carne. Do lado da Natureza, isso vem constatado pelo fato de ao resistir de ser reduzida ao sentido unívoco da ação do *homo faber* que intervém drasticamente no mundo, ela se veja barbaramente submetida à radical exploração, espoliação e instrumentalização da técnica. Do lado da alteridade de outrem, pelo fato de ela não

[1] Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. http://orcid.org/0000-0003-1100-718X

se deixar apreender pelas categorias do *cogito ergo sum*, o outro acabe por ser objetivado pela presença total e açambarcadora do Ego narcísico. Debruçado sobre si mesmo como fundamento do real, "o Eu não suporta conviver com a diferença de outrem a ponto de praticar sistematicamente injustiça contra ele ou até mesmo de levar o outro ao extermínio" (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 68).

Num segundo momento, procurar-se-á aprofundar a questão da violência em torno de sua *visibilidade* social a partir de uma reflexão de viés filosófico-político, uma vez que, segundo alguns filósofos da atualidade, o lugar do poder se caracteriza como sendo da ordem do (Bio)poder, da (Bio)política e mais, recentemente, da esfera de uma (Necro)política, sendo que essa tende a radicalizar-se em sua forma colonial como um verdadeiro (altero)cídio político-social.

Em relação à (Bio)política percebe-se que ao acirrar a questão da prática do poder em função da negação/exaltação dos corpos em termos de dispositivos sociais preparados para ela, a (Bio)política se edifica como nova maneira de fazer política que já não prima pela pressuposta capacidade de argumentação dos sujeitos pensantes na arena política. Antes, os classifica em função da potência ou da destituição de seus corpos, segundo o imaginário performático do corpo idealizado advindo das demandas e exigências das atuais *sociedades de indivíduos* embasadas no "sistema econômico capitalista e na economia de mercado cuja essência é o lucro" (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 109).

Noutra vertente, acirrando-se a questão da política em torno da criação de verdadeiros nichos sociais de cultivo da morte trata-se de mostrar que a (Necro)política diz respeito a uma nova/antiga forma de Política cujas políticas de Estado já não se exercem de maneira afirmativa em vista de se promover os cidadãos em seus direitos como outrora no âmbito dos Estados de bem-estar social. Antes, o Estado se entrega à política do "deixar morrer" dado que suas práticas tendem, mais do que nunca, a se configurarem como *indiferença* radical à unicidade dos cidadãos em seus corpos irredutíveis à coisa, tratando-os, portanto, com redobrado desprezo, especialmente, se se tem em mente "os corpos mais vulneráveis racializados e expostos à manipulação e ao mesmo tempo ao abandono social" (MBEMBE, 2020b, p. 78).

Em suma, essas formas modernas de Política não descartam de seu horizonte a sua radicalização em torno do (altero)cídio social na medida em que a vida pública se torna claramente palco da aversão ou do horror ao outro periférico, especialmente, ao outro pobre, negro, mulher, gay, jovem etc. Trata-se mesmo da prática sistemática de se considerar o outro um estorno ou uma coisa indesejável a ser descartada pelo fato de ele não corresponder ao modelo esperado de indivíduo e de "corpo segundo a homogeneidade que rege os sistemas políticos hodiernos, calcados, portanto, nas exigências e nas demandas neoliberais do capitalismo tardio" (TIM DE SOUZA, 2020, p. 110).

Num terceiro momento, trata-se de reabilitar a figura da alteridade segundo a categoria de *visitação* de um Rosto a fim de poder estendê-la ao outro não-humano e ao cosmos com vistas a se pensar [filosoficamente] uma política como cosmopolitismo por-vir que leve em conta, seja a fecundidade da vida dos ecossistemas, seja a vida social enraizada na (Bio)potência do corpo e do lugar de fala/potência de outrem. Pretende-se com isso, vislumbrar uma nova forma de (re)-sistência sócio-política-cultural-ambiental de afirmação das alteridades frente à violência praticada pelos sistemas culturais edificados sob a égide da indiferença e da aniquilação do corpo e da carne do outro humano e do outro não-humano e do cosmos.

A modernidade moderna e o desencantamento do meio-ambiente

De partida, nos vemos instigados a evocar o nome de um dos filósofos mais expressivos da atualidade, a saber, o pensador tcheco Vilém Flusser (1920-1991) que migrou para o Brasil por ocasião da ascensão do Nazismo na Europa e que, apesar de sua inserção em nossas terras, mais tarde nos anos 60 viu-se lamentavelmente impelido a ter de regressar ao seu país de origem por conta do recrudescimento da violência política e da atmosfera autoritária da ditadura militar instaurada em nosso país. Isso para enfatizar que o filósofo de origem judaica experimentou na pele o que significa o *racismo* bem como o *autoritarismo* de uma política marcada pela concreta e histórica negação da alteridade de outrem. Diga-se de passagem, apesar disso Flusser naturalizou-se brasileiro, denominava-se brasileiro e morou em São Paulo

por mais de três décadas. Mesmo depois de sair do Brasil, manteve relações, projetos e diálogos com diversos intelectuais e pessoas influentes na sociedade brasileira, pessoas que de certa maneira estavam a pensar e agir em prol do "progresso" brasileiro e com as quais, em muitos aspectos, ele não concordava e era este o assunto para os diálogos, projetos e relações que construiu.

Nesse contexto, vale recordar que numa de suas correspondências destinadas a um de seus amigos próximos, o engenheiro Milton Vargas[2] – envolvido em projetos de construção de hidrelétricas em território brasileiro na década de 1960, tendo-se em vista preparar a expansão do parque industrial nacional e de se colocar o país na escalada do desenvolvimento econômico puxado pelo capitalismo que já naquela época tendia para a sua forma globalizada –, Flusser sem cair na ingenuidade do mito da democracia racial ou na ideia romântica de ecologia, tenha chamado a atenção para o fato de que o Brasil que ele tanto amara e que o considerava como lugar de uma cultura multirracial ímpar, acompanhada, segundo ele, de um jeito brasileiro marcado seja pela notável sensibilidade pela diversidade, seja pela hospitalidade para com os de fora, o *outro*, estivesse por ingressar precocemente numa espécie "de caminho moderno sem volta de *desencantamento* do Mundo [Natureza]" (FLUSSER-12). Tratava-se segundo ele, da tendência de anulação do (meio)-ambiente de modo a submeter a alteridade [do mundo] à violência da Mesmidade advindo do avanço da técnica das ciências modernas.

E as razões para as devidas suspeitas a respeito do desenvolvimento brasileiro devem-se ao impacto que a leitura da obra *Crisis* (1963) de Edmund Husserl, iniciador da fenomenologia alemã, exerceu sobre Flusser. A exemplo do mestre, o filósofo tcheco-brasileiro insistirá no fato de "as ciências modernas não

[2] Milton Vargas (1914-2011) foi um engenheiro brasileiro, nascido em Niterói-RJ, tendo sido criado em São Paulo. Engenheiro, professor e escritor, foi pioneiro no estudo da mecânica de solos. Foi também um entusiasta dos estudos da filosofia ao longo da vida e responsável por introduzir, ao final da década de 60, estudos humanísticos na faculdade de engenharia da Universidade da USP. Em carta enviada a Vargas em 1/5/77, Flusser se despede: "Sinto muita saudade por não poder brigar contigo fisicamente, porque desta vez teus argumentos merecem que te pegue pelos ombros. Na falta da briga física, te abraço mentalmente". Milton Vargas cita o ano de 1952 e a polêmica do concurso para catedrático da Faculdade de Filosofia para ambientar o encontro havido com Flusser, pela primeira vez, na residência de Vicente Ferreira da Silva - https://www.youtube.com/watch?v=unfQikCbXz8 Entrevista de Milton Vargas a Ricardo Mendes na FAAP de 28/01/1999, Acesso em 20/09/2023. VII Congresso Internacional de Comunicação e Cultura - São Paulo – 2021 São Paulo – Escola Politécnica, onde Flusser também, a seu convite, lecionou a disciplina de Filosofia a partir de 1967.

cogitarem o *ambiente* como um meio que nos envolve e nos vincula, entendendo que somos parte dele e ele parte de nós, que agimos nele e ele em nós" (FLUSSER-7). Daí sua crítica às ciências modernas que promovem "a separação entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura ou entre corpo e espírito" (FLUSSER-7). Isso se deve, segundo o filósofo, "ao fato de elas se basearem exaustivamente na afirmação cartesiana de um acesso ao mundo pelo ponto de vista exclusivo do homem, desconsiderando todo o resto – o ambiente e o outro não-humano" (FLUSSER-11).

E a consequência *relacional* disso, segundo ele, é o modelo que seguimos a produzir e a informar conhecimento no Brasil, a saber, "um modelo ditador e predador marcado pelo ódio e pelo aniquilamento do *mundo da vida* (Lebenswelt)" (FLUSSER-11). Nesse caso, segundo o pensador, o Cogito cartesiano coetâneo das ciências modernas, não duvida de si, e desta forma, não se relativiza com aquilo que habita junto, o *outro*. Por tudo isso Flusser pode dizer com veemência, contra o humanismo moderno:

> O homem se encontrava lançado em situação absurda, porque em situação sem significado. No entanto não se dispôs a aceitar a situação absurda, com exceção de espíritos isolados como Pascal, mencionado pelo prof. Vargas. Em vez de duvidar de si mesmo, da sua própria falta de fundamento, e do seu destino para a morte, preferiria duvidar da situação para negá-la. Extrapolava assim a dúvida, para tornar suportável o absurdo. A recusa de duvidar-se de si mesmo chama-se, humanismo. A ciência é a dúvida extrapolada. A sua meta é, portanto, humanizar o mundo objetivo, para que deixe de ser absurdo. Em outras palavras, a meta é construir uma muralha chinesa ao redor do homem, composta de instrumentos, e destinada a tapar a visão da morte (FLUSSER-8)[3].

Salta aos olhos, que o prenúncio profético da crítica ao humanismo moderno contido nas referidas correspondências, não pode deixar de ser confrontado pelo que se percebe no início do século XXI a respeito da violência estrutural que perpassa a vida social-política e cultural brasileira, não apenas por motivo da escalada da

[3] FLUSSER.Vilém. Filosofia e Evolução das Ciências. (FLUSSER-8, p. 16-35). Courses 7_2-PHIST[1999]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em: 28 agosto 2021

técnica sobre a Natureza, sobretudo se se tem em mente a violência encarnada pela destruição dos ecossistemas brasileiros, e em especial o da Amazônia, mas por toda espécie de exclusão social das chamadas "minorias" como a dos povos originários, das populações quilombolas, ribeirinhas e indígenas, das mulheres, das alteridades negras e de gênero, das populações de pobres e de jovens periféricos, enfim, da grande massa de pessoas ou de grupos humanos submetidos as mais diversas formas de (altero)cídios fomentados pelas novas formas de Biopolítica e pela Necropolítica cada vez mais presentes em nossa cultura.

O humanismo moderno não suficientemente humano

Nessa mesma esteira vale recordar aquilo que dissera o filósofo franco-lituano, de origem judaica, Emmanuel Levinas, em continuidade com a crítica de Flusser ao Humanismo moderno (FLUSSER-7), responsável pela disseminação da violência [política] num mundo que tende a ser globalizado pelas ciências e pela técnica. Afirma o filósofo em sua obra *Humanismo do outro homem* (1972), que a crise do humanismo em nossa época, tem sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. E explicita seu argumento ao enfatizar que:

> No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda esta realidade "correta", o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que *política* e *técnica* resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras (LEVINAS, 2009, p. 71).

A partir dessa constatação, o filósofo dá um passo além e assinala que essa inconsistência do humanismo ocidental vem ratificado pela atrocidade das guerras fratricidas em pleno século XX. Afinal, ressalta ele "os mortos que ficaram sem

sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a *preocupação para consigo mesmo* e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si" (LEVINAS, 2009, p. 71).

Em outras palavras, o "mundo fundado sobre o *cogito* aparece humano, humano demais – a ponto de fazer com que se procure a verdade no *ser*, numa objetividade de algum modo superlativa, pura de toda ideologia, sem vestígios humanos" (LEVINAS, 2009, p.72). Logo, as ciências que derivam dessa visão do humano tendem a apagar até mesmo os vestígios humanos deixados na própria natureza, não restando senão lugar para a espoliação do mundo e do outro não-humano pelas mãos do homem de ciência" (LEVINAS, 2009, p.72).

O trágico *esquecimento* da vida e impacto sobre a política

Ainda nesse contexto da crítica à violência que se instaurou na cultura e no tecido social de nossas democracias, e que fora largamente disseminada em nossa Civilização ocidental, urge recordar o pensamento do filósofo francês Michel Henry em função de sua reflexão em torno daquilo que ele denomina como uma *fenomenologia* da *vida*. Em função da *fenomenalidade* mesma da vida anterior ao aparecimento do fenômeno, se reclama para a modernidade as causas "da exacerbação da *barbárie* tendo como correlato a 'cultura de morte'" que deriva daquela (HENRY, 2012, p. 90). Seguindo seu pensamento, a barbárie já não é identificada somente pelo horror das guerras sangrentas que ocorreram no passado e que estão a se travar na atualidade em vários cantos do mundo, nem mesmo à barbárie dos governos despóticos ainda atuantes nos diversos continentes, mas concomitantemente a essas situações, a violência se revela por uma outra forma sofisticada e discreta de se impor ao mundo moderno por meio do deliberado *esquecimento* de certa "dimensão de ser na qual não intervém nem o saber da consciência [do homem cartesiano] nem o da ciência" (HENRY, 2012, p. 33), como é o caso da vida fenomenologicamente vivida.

Essa, segundo o filósofo, "se experimenta a si mesma em cada ponto de seu ser e dessa autorrevelação com a qual começa e termina a vida" antes mesmo que se possa trazê-la para a arena do discurso e da representação (HENRY, 2012, p. 33). Em contrapartida, nota-se que a redução da vida aos métodos científicos modernos, tende a colocar em xeque a genuína *cultura da vida* e, por antonomásia, a própria condição originária da existência humana marcada pela sensibilidade e pela passibilidade absoluta e imanente de ela existir a ponto de se comprometer radicalmente a abertura à alteridade e à sociedade [política]. E a existência humana como subjetividade viva e imanente é inseparável da *corporeidade* uma vez que, graças à ela a sensibilidade se revela como tal sem ter de recorrer ao de fora, à exterioridade, ao ex-stasis do pensamento e à representação do corpo ou ao corpo objetivo das representações.

> Pois tudo o que sente e experimenta a si mesmo se sente e se experimenta necessariamente, não só desta ou daquela maneira, mas enquanto isto ou aquilo, na forma de uma experiência *singular*, por conseguinte; isto ainda, por natureza, uma experiência *individual*, se for verdade que a essência da autoafecção é a da *ipseidade*. Essa *práxis* determinada, singular e individual, é nosso *Corpo* (HENRY,2012, p.78. Grifo do autor).

Ao lado disso, urge reconhecer que as relações intersubjetivas e socialmente vividas se revelam como relações encarnadas (corpóreas) e, portanto, como lugar do cumprimento da vida em sua essência irredutível à representação e à tematização das ciências e da técnica modernas. Nesse caso, constata-se que a *barbárie* se associa imediatamente à negação da *corporeidade* humana como sensibilidade tendo como motivo principal a maneira como a cultura científica trata o corpo segundo a mera objetividade no mundo do aparecer.

> A situação da ciência na cultura moderna, ou melhor dizendo, a própria cultura moderna enquanto cultura científica, esteja a revelar-se a nós sob o aspecto de um paradoxo. Por um lado, a ciência é um modo de vida da subjetividade absoluta e lhe pertence propriamente. De outro, no entanto, cada uma das operações da subjetividade científica se realiza como a exclusão dessa

> subjetividade, de tal modo que, concentrando-se sobre o ser que está lá-diante e tomando-o pelo único ser "real" e "verdadeiro", agastando e rejeitando ao nada tudo o que não é ele, ela não só desconhece essa essência da vida que é a sua, mas a nega propriamente. Eis, portanto, uma forma de vida que se volta contra a vida, recusando-lhe todo valor, e contestando até mesmo sua existência. Uma vida que se nega a si mesma, a autonegação da vida, este é o acontecimento crucial que determina a cultura moderna como cultura científica (HENRY, 2012, p. 104-105).

Na contracorrente da visão das ciências, a vida em sua *fenomenalidade* fora do mundo, se revela como instância crítica a toda forma de violência que se queira contra si mesma. Ela reage a toda maneira de redução da vida à sua reificação mundana a partir de "sua própria autoafecção e de seu *páthos* originário" (HENRY, 2012, p. 69). Daí que a violência que se instaura no mundo das relações humanas e da vida pública diz respeito a "autonegação da vida" (HENRY, 2012, p.104). Nesse caso, urge voltar-nos para fenomenalidade da vida em sua imanência radical a fim de reagir a essa loucura de um mundo politicamente reificado.

> A ciência, a ciência matemática da natureza, exclui as qualidades sensível desta última, a saber, o mundo da vida e a própria vida [...] A exclusão da vida assume então duas significações diferentes. Uma, fraca, resulta do reconhecimento de um fato, desse fato que, tomando por tema a natureza reduzida a suas determinações ideais, a ciência não toma mais por tema nem a vida sensível nem a vida em geral [...] Aflora em seguida a segunda significação, a significação forte da eliminação da vida. O que motiva esse afastamento [...] é a crença segundo a qual a verdade é estranha à esfera ontológica da subjetividade viva e pertence, pelo contrário, e isso por princípio e, portanto, de maneira exclusiva, à da objetividade (HENRY, 2012, p.102-103).

Nessa mesma esteira da crítica a eliminação da vida, Henry não deixa de chamar a atenção para o impacto da negação [da vida] sobre a estruturação social e mais, concretamente, sobre a Política, ao apontar para a situação paradoxal da barbárie nesse contexto. E mais, segundo o filósofo, esse paradoxo não se mostra

apenas naquilo que parece óbvio e irrefutável se concebido sob a égide dos denominados regimes totalitários. Antes, a barbárie e a violência podem ser observadas como que vivas e atuantes em plenos regimes políticos tidos como democráticos. Pois, seguindo sua investigação em torno da redução da vida à representação, o autor chama a atenção para a tendência galopante da *burocratização* da vida pública ou para a ênfase exagerada posta na *administração* do Estado como preocupação onipresente nos atuais regimes democráticos. Isso, porém, se confirma, segundo o autor, desde os atuais discursos políticos cuja ênfase recai sobre a promoção da (res)-pública, isto é, sobre a "coisa" tomada em sua "objetividade" (estrutura) de vida pública em detrimento das *subjetividades* que constituem o coração mesmo da vida política.

Ora, segundo Henry, as *subjetividades*, como já salientara anteriormente, são indissociáveis da *corporeidade*, isto é, dos sujeitos como corpos vivos e, portanto, como corpos indissociáveis da(s) *práxis* dos sujeitos como produção da vida desde seu sentir patético ou de sua autoafecção na imanência da vida, sem entregar-se à exterioridade do que é visto no fenômeno cultural. Outrossim, subjetividades essas que se tecem graças às *práxis* da vida subjetiva/imanente ao corpo de cada indivíduo em sua singularidade encarnada e segundo as diferenças imanentes à vida patética vivida e expressa por cada um em sua corporeidade/sensibilidade única e irredutível ao Uno.

E, portanto, se por um lado, cada subjetividade/corporeidade se insere na vida política em nome da potência da vida intrínseca à cada sujeito e à relação vital com os outros corpos de modo a se realizarem na política devido à corporeidade mesma que a constitui enquanto realidade viva, por outro, a subjetividade não se deixa totalizar pela tendência a objetivação e a institucionalização da política ou, como ocorre veladamente tanto nas configurações institucionalizadas da política, como nos discursos políticos hodiernos que insistem na necessidade de unanimidade e de consensos com base nos jogos de convencimento do poder. Agem, assim, em detrimento das diferentes vozes segundo "as diversidades do *páthos* de corpos únicos e, portanto, de corpos-potentes que perseveram na força da vida e graças àquela se mostram irredutíveis à tentação de unificação do *Logos*" (HENRY, 2004, p. 164).

A negação da subjetividade no contexto das democracias atuais

Em função desse risco real de se assistir à destituição da imanência da vida de cada subjetividade/corporeidade na cena política das democracias atuais, o filósofo insiste que a ameaça política que sopesa atualmente sobre a vida pública e democrática advém da "exclusão progressiva das *práxis* ou do processo de produção que determina uma sociedade" em nome de uma técnica sem vida (HENRY, 2004, p. 165). Não se pode negar que isso, a saber, o esvaziamento do sentido da *práxis*, se deve especialmente à invasão do progresso científico e técnico a se instalar no seio da política com todos os mecanismos da era pós-industrial. Daí que, concretamente, a Política moderna e dita política democrática, submetida cada vez mais "ao reino da técnica esvaziada da *práxis*, tenda a substituir a ação/voz vital dos cidadãos como corpos vivos pela exaltação das normas, regras e técnicas cada vez mais sofisticadas e exigentes em vista do funcionamento do Estado" (HENRY, 2004, p. 167). Logo, a Política fruto da cultura inaugurada nos albores da modernidade cartesiana tende a se tornar o lugar inequívoco da atual barbárie por reduzir os corpos-sujeitos a corpos-objetos sem práxis e sem subjetividade.

Afinal, levando-se a radicalidade esse esvaziamento da *práxis* da política pela política da técnica, o Estado democrático tende a se reduzir a uma força anônima que se impõe pela(s) técnica(s) do poder à vida cidadã de cada corporeidade/subjetividade, contrariando, assim, aquilo que é fundamental na democracia, a saber, a preservação, a promoção e a expansão da vida de cada corpo único no seio da comunidade de pertença reunida, por sua vez, pela *práxis* comum, segundo "a novidade da lógica do *pathos* ou da imanência da vida" (HENRY,2004, p. 163). Logo, se a lógica *pathética* da vida resiste tenazmente à representação e à institucionalização que se pretende justificar-se ideologicamente como se aquelas estivessem a serviço da própria vida, por outro, a "democracia vive em contínuo estado de padecimento no âmbito da cultura moderna mundanizada presidida pela representação" (HENRY, 2004, p. 169).

Eis, pois, que ao levar-se em conta o que dissera Michel Henry a respeito do regime de uma *fenomenologia da vida* não é difícil imaginar os motivos que nos permitem associar a Política contemporânea a uma Necropolítica. Na medida em que

a "cultura de morte" ou a cultura da negação da vida vincula-se a anulação das corporeidades/subjetividades contra a(s) *práxis* pressupostas pelas subjetividades na produção da vida, a Política tenderá a se instaurar como aquela técnica do poder que, tendo em vista reificar a coisa pública em torno da representação do poder acabará por tornar intencionalmente invisível os sujeitos políticos e, por conseguinte, por sacrificar a (bio)potência dos corpos-vivos em nome de certa ideologia do bem comum pensada para além da imanência da vida. Seguindo essa dinâmica, a política se desenha como lugar da invisibilidade dos sujeitos políticos em nome da visibilidade da coisa pública anônima, sem corpo, sem subjetividade e, portanto, uma política da morte contra a vida.

As novas configurações da Política na civilização da técnica

Inspirado nas constatações anteriores, mas tendo-se como pretexto dar prosseguimento a reflexão a respeito do binário alteridade e violência, visa-se dar um novo passo servindo-se aqui de algumas análises advindas do pensamento de alguns filósofos [políticos] da atualidade. Trata-se de matizar a questão da crise civilizacional na qual estamos submersos a fim de se aprofundar o modo de como, no caso bem específico da Política, a violência se configura a partir da modernidade com traços peculiares que exigem de serem associados tanto à invasão da técnica moderna na estruturação da vida social bem como ao crescente esvaziamento da ideia de outro que se prolonga até aos nossos dias no interior das sociedades contemporâneas.

Da vida em *communitas* à política como *immunitas*

A propósito de tal problemática em torno ao Político, vale evocar ao menos a linha mestra da reflexão do filósofo italiano contemporâneo Roberto Esposito. Seu pensamento se destaca na atualidade pelo fato de propugnar uma filosofia política em torno da reabilitação da categoria de *Communitas* em contraste com o que ele denomina de *Immunitas* e que, segundo ele, essa última encontra-se disseminada na estruturação social desde a modernidade inaugurada com Descartes e Hobbes.

Se, portanto, na visão do filósofo a *Communitas* diz respeito "ao múnus de se colocar em comum aquilo que, paradoxalmente, não se tem – ou que só se tem se for para dar a outrem" (ESPOSITO, 2002, p. 134) – a fim de se tornar (ser) uma comunidade política, a *immnunitas* diz respeito "ao modo de se imunizar contra a suposta ameaça que significa a vinda e a vida de outrem à comunidade" (ESPOSITO, 2002, p. 145). Nessa ótica, aquilo que parece uma contradição se torna de fato realizável, a saber, a possibilidade de se habitar uma comunidade (política) em que seus membros vivam de se protegerem, não uns contra outros indivíduos, mas contra outrem, isto é, contra a alteridade do outro. Nesse caso a imunidade mina a vida política da comunidade por dentro.

A fim de desenvolver sua tese política, o filósofo italiano dedica em sua obra *Immunitas, Protezione e negazione dela vita* (2002) um capítulo especial à Biopolítica (ESPOSITO, 2002, p. 135-172) de modo a explicitar a partir daí o sentido que o leva a identificar a Política moderna como *imunização* da vida contra outrem e contra o outro não-humano [que parece ameaçar a vida] sugerindo a partir daí o paradoxo da política moderna. Pois, se por um lado o Estado emerge como possibilidade de se pôr limite à violência de todos contra todos, por outro, o mesmo Estado tende a ser extremamente violento com aquele(s) que não se encaixa(m) na ideia de indivíduo. Esses, porém, são submetidos à vulnerabilidade extrema em nome de uma política que ao invés de os proteger vive de se imunizar contra suas vidas.

Seguindo, pois, esse pensamento, o filósofo dá o primeiro passo para afirmar peremptoriamente que "a Política [moderna] tal como a conhecemos se insere no *paradigma imunitário*" pelo fato de ela ocupar-se da *vida* como conteúdo direto da sua própria atividade. O que menos aparece nesse caso, segundo sua percepção, é a mediação formal do exercício da Política, pois agora "o seu objeto [da política] não é uma determinada forma de vida, com seu específico modo de ser, mas a vida mesma – toda a vida e somente a vida na sua simples realidade *biológica*" (ESPOSITO, 2004, p. 134). Em função disso, o autor ressalta que mesmo em se tratando "da vida individual ou da vida da espécie, é a *vida em si mesma* que a Política se vê interpelada a *salvar* de modo a imunizá-la dos riscos de extinção que recai sobre ela" (ESPOSITO, 2004, p. 134).

Por esse motivo, segundo o autor, quando se pensa ou se refere à "Biopolítica" tem-se em mente aquela política na qual está em jogo a realidade ou a possibilidade mesma do vivente (de viver) independentemente do sentido que se pretenda dar à vida. É, portanto, essa extrema redução do sentido de política que ocorre ter em vista para entendê-la na sua acepção mais originária e geral. Logo, soma-se ao objeto da (Bio)política debruçada sobre a vida biológica, a modalidade de sua ocupação, a saber, devido "a intenção de salvar a *vida* de sua tendência a autodissolução, a política deve reconduzi-la ao regime do *corpo*" (ESPOSITO, 2002, p. 132).

Nesse caso, aquilo que aparecia como uma relação à dois termos – política e vida – será interpretada a partir desse horizonte como um jogo mais complexo de modo a incluir um terceiro [termo] da qual essa depende: é na dimensão do *corpo* que a *vida* deve ser tomada em vista de ser conservada pela *imunização* política. Daí que para ser pensada, a "*vida* necessita de uma representação de tipo orgânica que a vincule à realidade ou mesmo à potencialidade de uma configuração *corpórea*" (ESPOSITO, 2002, p. 133). Quando, portanto, a vida é considerada desde o ponto de vista de sua proteção de um perigo, endógeno ou exógeno tanto mais exige-se de ser incluída no âmbito do *corpo*.

Disso decorre que, é, pois, no *corpo* e somente no corpo que a *vida* pode permanecer aquilo que é – e assim crescer, potencializar-se, reproduzir-se etc. Naturalmente que a partir dessa vinculação entre vida, política e corpo, "o discurso é perfeitamente reversível: se o corpo é o lugar privilegiado do desligamento da vida", esse é também aquele no qual, mais que em outro lugar, "se adverte sobre [sua] incumbência diante da morte" (ESPOSITO, 2002, p. 134). E, assim por sua vez antes mesmo do fim na morte, a respeito da [relação com] enfermidade, do envelhecimento, da consumação. Mas é precisamente deste caráter dual ou binário constitutivo – entre a vida e a morte, crescimento e enfraquecimento – que torna o corpo a zona limiar dentro da qual se exercita a intenção *imunitária* da política: retardar o máximo possível o trânsito da vida à morte, expulsar a morte para o ponto mais longe da atualidade da vida.

Logo se deduz que o corpo é conjuntamente o terreno e o instrumento de tal batalha. Até quando esse resista não haverá morte. E quando esta se cumpra, será o próprio corpo a desaparecer: não somente na sua atividade fisiológica, mas também

daí a pouco, na sua própria consistência material, condenada a uma rápida decomposição. Compreende-se a partir dessa ótica que o corpo não é de modo algum compatível com a morte. E o encontro entre eles deve conservar-se em vida. Como já dizia Hobbes, recorda Esposito, "o corpo emerge como o *front* de resistência, simbólico e material da vida no confronto da morte" (ESPOSITO, 2004, p. 135). É por isso que a metáfora mais antiga e influente com a qual a política [moderna] tem representado a vida da/em sociedade é aquela do *corpo*.

Ora, a partir dessas considerações a respeito da tríade vida/morte, corpo e política, é possível compreender que Esposito tenha podido voltar à Política moderna no momento em que geneticamente ela se constitui em torno do corpo-máquina advindo do mecanicismo assimilado pelo pensamento de Hobbes, para insistir a partir daí na exacerbação da Política em torno da função primordial de *imunização* do corpo social. Desse modo, a política moderna claramente identificada com a Biopolítica "não visa somente eliminar de seu horizonte os riscos da dissolução da vida, mas também a exposição de um outro humano e não-humano" (ESPOSITO, 2002, p. 148). Nesse caso, o outro não podendo ser identificado como mais um outro indivíduo, emerge, portanto, como um Rosto [empírico] a ameaçar a ordem social. Nesse caso, a imunização praticada pela política não se deve somente a proteger a vida, mas proteger-se da vida de outrem que ao não poder ser identificado a um indivíduo, a um corpo pensante, poderia facilmente inserir na vida política uma desorganização ou introduzir uma anarquia a ameaçar o corpo político ou o Estado que o gere.

Dito ainda de outro modo, se é verdade que à *imunização* da vida atribuída ao papel do Estado associa-se o contrato social a fim de se colocar limites à violência de todos contra todos advinda do estado de natureza, o fato é que subjacente à imunização da vida se comete atrocidades ao outro-humano e ao outro não-humano. Afinal, nessa lógica, o outro humano se refere a um ausente e, portanto, a "uma alteridade sem corpo enquanto outrem não-indivíduo assim como o outro não-humano se refere aquilo que é da ordem do natural" (ESPOSITO, 2002, p. 135). Em ambos os casos, o outro, em princípio, deve ser dominado pelo corpo político fundado na ideia de corpo maquínico contra a mensurabilidade do outro enquanto corpo.

Em suma, pelo fato de a ideia do outro referir-se a outrem e não a outro indivíduo, aquele não será de fato jamais protegido pelo Estado, mas entregue a exposição e à mais radical vulnerabilidade social. Em outras palavras, diante do outro-humano não totalizável pela ideia de corpo, urge que o Estado se imunize contra a ameaça que outrem pode significar para a Política.

Logo, o problema da luta contra a violência por meio da institucionalização do Estado movido pela paradoxal imunização da vida promovida pela Biopolítica, não visa em última instância a proteger nem a natureza (cosmos) tida como natural e sujeita a dissolução, nem ao Rosto do outro, que como já foi dito, não se reduz a um indivíduo e, portanto, não pode ser visto senão como uma ameaça ao corpo político feito de corpos pensantes. Em função disso pode-se admitir como o filósofo italiano:

> Se pode sustentar que a progressiva afirmação da metafísica mecanicista e do modelo individualista assinala um incremento de sentido da analogia Estado-corpo numa direção especificamente imunitária [...]. Ninguém mais do que Hobbes toma a precariedade moral do corpo político atribuída não mais ao desgaste natural de toda forma de governo previsto no tradicional modelo político, mas à potência destrutiva presente de maneira latente em seu organismo. Mas é precisamente tal circunstância – o fato de que a morte não seja natural e, portanto, de poder ser induzida, ela poderia ser evitável – a tornar para ele indispensável uma estratégia imunitária de contenção (ESPOSITO, 2004, p.137).

Disso decorre que aqueles traços da Biopolítica moderna de corte hobbesiana encontram sua expressão acabada nas atuais formas de fazer política que tendem a relegar a Natureza e o Outro à máxima exposição à violência uma vez que nesse tipo de Estado, é o indivíduo e o contrato social entre indivíduos que conta e não a alteridade. E, portanto, é o contrato entre indivíduos que constitui o reino da paz e da justiça e não a acolhida do outro.

Outrossim, o imaginário de *communitas* calcado na ideia de (im)próprio, isto é, no fato de que não é o *proprium* ou a *propriedade* pressuposta por cada um que aproxima os indivíduos de uma comunidade, mas o contrário, a saber, o fato de que

ninguém esteja já constituído a priori senão por um poder de dar e poder dar-se a outrem, o que se supõe uma subjacente ideia de alteridade a constituir a vida comunitária – tende a desaparecer da Política contemporânea. Pois, na medida em que a figura do outro humano e o outro não-humano são cabalmente substituídos pela ideia do corpo associado à ideia de indivíduo e pela vida social concebida como um corpo de indivíduos a constituir o Estado que visa a imunizá-lo contra a ameaça da vida, logo a política se configura como um sistema de corpos (*bios*), pronto para excluir todos os corpos que não se submetam ao ideal da quantificação, da mensuração e ao cálculo tal como os trata a racionalidade mecanicista hobbesiana.

Diga-se de passagem, segundo essa visão tanto a alteridade do cosmos como alteridade de outrem humano, bem como a vida tomada como Sensibilidade ou uma subjetividade radical em sua fenomenalidade material do *páthos* irredutível ao saber do Logos, tendem a ser expostas à extrema violência no contexto do Estado. Afinal essas realidades acabam relegadas ao esquecimento pela subjacente ideologia Biopolítica que, via de regra, sustenta a política de exclusão e de *apartheid* social na contemporaneidade.

A violência do racismo estrutural colonial e a promoção da morte

Embora seja necessário reconhecer que as questões de Biopoder e de Biopolítica tenham sido originárias e longamente tratadas por dois exímios filósofos europeus da atualidade como Giorgio Agamben e Michel Foucault, pretendemos, nesse próximo passo da investigação, aproximar-nos, ainda que de forma incipiente e elucidativa, da abordagem do filósofo camaronês Achille Mbembe. Essa opção se justifica em face do reconhecimento do ineditismo de sua reflexão político-filosófica a respeito das referidas temáticas mesmo por que é impossível não reconhecer em sua escrita a introdução e o alcance do termo Necropolítica para referir-se às novas formas racistas de fazer política no Ocidente. Afinal, esse pensador vincula as referidas questões diretamente a crítica à colonização, à escravidão e ao racismo que, segundo ele, permanecem latentes e atuantes nas atuais formas de fazer política, especialmente, dos países colonizados do terceiro mundo, muito embora

essas práticas sejam um fenômeno global e se fazem perceptíveis na comunidade política internacional.

Evidente, nosso interesse se volta sobre a perspectiva do pensador africano pelo fato de ela permitir tocar na questão do binômio violência e alteridade tendo como horizonte o fato de a maneira contemporânea de fazer política no Brasil não poder ser desvinculada de sua longa tradição colonial/escravidão, o que revela também sua estrutura *racista* – ou o racismo estrutural – disseminada nas práticas sociais e nas práticas do Estado.

De alguma forma, a condição indeclinável de ser um país colonizado – o Brasil ao lado de inúmeros países da África – em pleno início da modernidade do *cogito* que duvida de tudo menos de si mesmo, e do advento das ciências modernas a serviço da ideologia de um sujeito dominador e *egológico*, repercute e reverbera ainda hoje na maneira de se viver e de se conceber o poder em consonância com "a *colonialidade* que se revela inseparável do imaginário escravocrata e racista" (MBEMBE, 2018c, p. 69). E, por conseguinte, o modo de perceber de como a violência faz-se atuante e imperiosa nas várias esferas e camadas da política nacional como uma autêntica (Necro)-política, não pode ser descartada, como acentuaremos a seguir. Entretanto, para além de uma análise pormenorizada a respeito dos meandros da Política brasileira, trata-se aqui de deixar-nos inspirar ao menos por algumas categorias do pensamento político de Mbembe a fim de poder apontar para questões candentes a respeito da violência que estão enraizadas no bojo de nossa jovem democracia.

De partida vale atentar-se para aquilo que o pensador camaronês denomina de "violência soberana" associada, segundo ele, à violência colonial que é sem precedente na história da humanidade moderna pelo fato de ter sido e de, ainda hoje, ser disseminada como forma de poder político indissociável da truculência e da dominação europeia sobre o continente africano". Ela se impôs não por acaso ou de modo ocasional, mas de forma estruturada, organizada a exemplo de um "corpo moderno maquínico de escravidão", com base no tráfico de populações negras levadas para autênticos "campos de trabalho forçado" em pleno contexto colonial (MBEMBE, 2018c, p. 76).

Em função disso, sua análise leva a afirmar que o poder violento colonial, para além se consumar como Biopoder e como Biopolítica[4] se instaurou como uma força (Necro)-política nas colônias pelo fato de se "tomar a vida pela morte e a morte pela vida" (MBEMBE, 2019a, p. 85). Nesse caso, tais análises se revelam imprescindíveis para se poder perceber que o Necropoder não se ocupa apenas da morte e de matar, mas também "de subjugar a vida pelo poder da morte, isto é, de produzir sujeitos mortificados", ou como diz Mbembe, "de se criar mundos de morte e condições de vida análoga à de mortos-vivos" (MBEMBE, 2018a, p. 71).

Desde essa perspectiva se pode notar que a questão da violência no contexto da colonização deixou traços indeléveis na colonialidade – fenômeno associado a insistente atuação do espírito da colonização em voga ainda hoje nas políticas de Estado das ex-colônias embora do ponto de vista histórico oficial a escravidão tenha cessado – de modo a serem reproduzidos em micro/ macro escala nas estruturas de poder e nas práticas políticas desses países. Daí não se poder abstrair o fato de que a herança política que se enraizou nesses países periféricos como o Brasil, tenham de levar a sério o fato de que a violência esteja a ser naturalizada por meio de um (Necro)-poder.

Para além das fecundas análises de seus antecessores, Michel Foucault e Giorgio Agamben que circunscrevem o fenômeno do Biopoder e da Biopolítica à Europa a ponto de identificar "o Nazismo como ápice dessa forma de violência política" (AGAMBEN, 2008, p. 37), Mbembe saliente que a própria *colonização* emerge como um acontecimento por excelência da Biopolítica do Ocidente, antes mesmo de se poder associar historicamente tal fenômeno ao contexto da Europa.

Ora, segundo Mbembe, ao lado da colonização, a *escravidão* se revela como uma das primeiras manifestações da Biopolítica de modo a deixar marcas profundas nos países colonizados e, por antonomásia, na maneira de sacramentar a violência política como violência eminentemente *racista* e a se propagar, não apenas nas ex-

[4] Ter presente aqui a diferença estabelecida por Michel Foucault entre Biopoder e Biopolítica e assumida por Achille Mbembe muito embora esse filósofo avance para além das referidas concepções. A noção de biopoder é mais abrangente e procura maximizar as forças do corpo a fim de integrá-lo em sistemas eficientes enquanto a noção de biopolítica associa-se ao estabelecimento de controles regulatórios focando-se no corpo espécie ou no corpo implicado nos mecanismos da vida tais como o nascimento, morbidade, mortalidade, longevidade etc. Entretanto, falta ao pensamento de Foucault uma análise do Biopoder e da Biopolítica em solo colonial como a propõe Mbembe.

colônias, mas na política global, sobretudo se se a confronta com o fenômeno atual de migrações em massa. Daí o fato de filósofo camaronês poder matizar sua compreensão de "Necropoder e de Necropolítica associando-os à dominação da vida pela morte" (MIGOTO, 2004, p. 67). Aliás, segundo ele, essa dominação implica não apenas a destruição máxima de pessoas e territórios (a criação de mundos de morte), como também "o rebaixamento das condições de existência de seus destinatários – racismo –, ao ponto de lhes conferir o estatuto de morto vivo" (MBEMBE, 2018a, p. 63).

Como bem salienta o filósofo camaronês,

> Propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar "mundos de morte", formas únicas e novas de existência social nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de mortos vivos (MBEMBE, 2018a, p. 71).

Acrescenta-se a isso que, segundo Mbembe, essa forma de submissão da vida ao poder da morte tem por princípio o funcionamento o *racismo* na medida em que esse é o nome dado a destruição organizada, é o "nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige de um lado, a redução generalizada do preço da vida, e de outro, a familiarização com a perda" (MBEMBE, 2020b, p. 69).

> No poder de fabricar toda uma série de pessoas que, por definição, vivem no limite da vida, ou no limite externo da vida, pessoas para quem viver é um constante acerto de contas com a morte, em condições que a própria morte tende cada vez mais a se tornar algo espectral, tanto em termos de como é sofrida quanto pela forma como é infligida. Vida supérflua, portanto, essa cujo preço é tão baixo que não possui equivalência própria, nem em termos mercantis e muito menos em termos humanos; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia e cujo único equivalente é o tipo de morte que lhe pode ser cominada (MBEMBE, 2020b, p. 68).

E o agravante dessa prática política é que, pelo fato de a vida ser previamente deformada, desvalorizada e depreciada, sua eliminação [da vida] não é sentida como perda – a morte perde completamente seu caráter trágico nesse contexto. E, portanto, como assinala o filósofo africano, o racismo pode equivaler-se a um (altero)-cídio já que constitui o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador do qual é necessário "se proteger, se desfazer, ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total" (MBEMBE, 2018b, p. 27).

Isso, por sua vez permite ao poder Necropolítico de multiplicar a morte ao infinito, seja "em pequenas doses ou em irrupções espasmódicas como estratégia dos pequenos massacres intermitentes, seguindo uma implacável lógica de separação, estrangulamento e vivissecção" (MBEMBE, 2020b, p. 69). Eis, pois, que nesse caso, vem à tona algo que é eminentemente próprio de uma Necropolítica racista, a saber, "a combinação entre a lógica da *raça* a do *sacrifício*" (MIGOTO, 2004, p. 98). Essa combinação faz perceber que a violência que deriva dessa prática política diferencia-se daquela preconizada pelo poder soberano evocada por Foucault, já que não se trata "de castigos corporais públicos" ou mesmo de "uma cerimônia para reconstituir a soberania lesada do príncipe" (FOUCAULT, 2014, p. 50). Afinal, essas populações são *invisibilizadas* nas periferias e demais espaços que lhes são destinados a habitar e circular.

Soma-se a isso o fato de a violência, nesse caso singular estruturalmente racista, "não ser atuada apenas por meio de uma maior ou menor exposição de populações a riscos diferenciados de mortalidade" (MIGOTO, 2004, p. 147). Ora, o que está em questão é justamente a produção de zonas em que a morte pode ser dispensada sem maiores consequências. Nestas, obviamente, será nítido o abandono do poder público (e consequentemente maior risco de mortalidade), mas o que o filósofo parece sublinhar é justamente "a criação de espaços onde a morte é naturalizada" (MBEMBE, 2020b, p. 67), seja pelo assassinato ou pelo descaso das autoridades públicas, e cujos alvos preferenciais serão as populações racializadas.

Em suma, a partir da perspectiva da Necropolítica tal como a desenha o filósofo camaronês, resta a constatar que a violência política que se faz atuante no contexto de nossa sociedade brasileira, se caracteriza por um disseminado (altero)-

cídio social que relega as populações periféricas, negras e indígenas à condição de mortos-vivos. Eis pois, que essa política racista visa a excluir ou dizimar exatamente aqueles, cuja alteridade resiste à ideia do Mesmo, isto é, à política do Eu colonizador/escravagista que esteve presente na colonização desde a modernidade e que se perpetua na estrutura racista de nossas sociedades atuais.

A visitação do Rosto do outro e reencantamento da vida sociopolítica ambiental

Há que se dar um último passo na reflexão em vista de se manter fixo o olhar no Rosto das vítimas da violência, antes que na própria história da política contemporânea que a legitima, a fim de se dar vazão ao *messianismo* do outro homem/outro povo frente ao escândalo da Necropolítica. Disso decorre que, se por um lado, somos induzidos a colocar ênfase na Catástrofe, dada as constatações funestas advindas do *humanismo* moderno que deu origem ao pensamento focado no eu colonizador/escravizador a ponto de ele desembocar nas diversas formas de alterocídios subjacentes à Biopolítica e a Necropolítica na contemporaneidade, por outro, urge recordar que pelo fato de o outro ser uma alteridade (ab)-soluta, isto é, aquele que se retira das mãos do algoz, ele pode conferir um sentido a sua própria visitação a independer do contexto cultural qualquer que seja ele a fim de denunciá-lo e julgá-lo desde a ótica da injustiça.

Ora, se o outro é aquele que se absolve [eticamente] de toda dominação e de todo assassínio, compete também a ele a (in)esperada surpresa em função "de sua irrupção como um Rosto e seu (inter)Dizer ético, em pleno ambiente Necropolítico que o envolve" (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 199). Logo, o Rosto em sua plena santidade e vulnerabilidade é capaz de suscitar o milagre de um pensar *outramente* o *humanismo* e assim de se permitir inaugurar uma *outramente política* assignada pelo messianismo do Rosto/*corpo* de outrem.

A propósito disso, vale inspirar-se naquilo que afirmara Emmanuel Levinas a respeito de um *Humanismo do outro homem*, cuja repercussão reverbera na Política a ponto de se poder pensar num (im)possível cosmopolitismo (por)-vir capaz de dissuadir-nos de praticar a Necropolítica graças ao julgamento proveniente da *santidade* de outrem. Nessa esteira, vale realçar o que disse o filósofo lituano no

contexto de sua crítica ao *humanismo* ocidental e a política que brota desse horizonte.

> Se a extraordinária experiência da Entrada e da visitação [do outro] conserva sua significância, é pelo faro de o além [...] do mundo [...], isto é, pela ausência radicalmente subtraída ao desvelamento e à dissimulação que comporta uma significância pela qual o outro não se converte em Mesmo, [a saber trata-se], do Rosto do outro [...] O além donde procede o rosto significa como vestígio. O rosto está no vestígio do Ausente absolutamente passado, retirado naquilo que Paul Valéry chama "profundo passado, passado jamais suficiente" e que introspecção alguma saberia descobrir em Si. (LEVINAS, 2007, p. 60, 62).

É, pois, por conta dessa identificação do Rosto com um Passado Imemorial, isto é, com "o vestígio de um passado que se recusa ao presente e, portanto, que jamais se deixa captar pela memória ou pela imaginação" (LEVINAS, 2007, p. 64), que o outro emerge como Bem para além do Ser. Nesse caso, segundo o filósofo, o outro como Bem ou o bem do outro "solicita uma responsabilidade ou um dizer anterior ao ser e ao ente que não se diz mais em categorias ontológicas" (LEVINAS, 2007, p. 88). Afinal, o outro que se manifesta no rosto sem ser captado pelo saber, é um Rosto que fala de sorte que a manifestação do Rosto é sem dúvida o primeiro discurso" (LEVINAS, 2007, p. 51)

Do ponto de vista (contra)-cultural o Rosto inaugura uma cultura escandalosamente avessa ao imperialismo pela solicitação de uma hospitalidade que empodera aquele que se coloca ao inteiro serviço de outrem. Logo, ter de admitir que o Rosto fala, que o Rosto é o primeiro discurso e que o Rosto é um Interdizer anterior a todo *Dito* cultural e político, a ponto de se colocar em xeque a prática do poder como dominação do outro, significa reconhecer que o critério último da vida social e da política deve se pautar na hospitalidade graças à Altura/alteza introduzida pelo advento do Rosto humano e pela alteridade de outrem como vestígio de um Passado Imemorial. Ora, segundo o filósofo, a "altura de um Rosto, introduz um sentido no ser", isto é, no ser da vida social e da própria política. Logo, a altura [do

outro] conduz inexoravelmente "as sociedades humanas a erigir altares" a partir dos quais o outro não pode ser sacrificado em nome do poder. Pois como diz o filósofo,

> O humano é colocado sob o signo da altura, não pelo fato dos homens, por seus corpos, terem uma experiência da linha vertical, mas é pelo fato do ser ordenar-se à altura que o corpo humano se situa num espaço no qual se distinguem o alto e o baixo e se descobre o céu que, para o príncipe André de Tolsoti – sem que palavra alguma do texto evoque as cores -, é todo altura (LEVINAS, 2007, p. 57).

E se é verdade que, seguindo a sensibilidade atual, se trata, contra a ideia de colonização e em oposição à violência da escravidão e do racismo que dela decorre, de se colocar ênfase na coexistência entre diversas culturas e na diversidade das referidas estruturações políticas e suas práticas de modo a se valorizar a lateralidade entre elas –, não se pode jamais olvidar que mesmo nesse ambiente resta ainda a tentação da exploração e da violência caso essas culturas não vivam continuamente de erguer em seu meio "altares ao outro humano". Disso decorre que somente quando a política como forma de governar os corpos e de governar valorizando a coexistência entre diversas culturas e formas de poder se declina diante do apelo de um Rosto/corpo de outrem, é possível "abandonar a tentação idolátrica de totalização da escravidão e do racismo que beira à catástrofe da Necropolítica" (TIMM DE SOUZA, 2020, p. 225).

Dito de maneira positiva, se o outro põe fim à dominação e ao assassínio evocando a hospitalidade por seu Dizer que vem de longe alcançar tanto a vida pessoal como a vida social, logo o outro não-humano bem como o cosmos como alteridade, também anseiam por um cosmopolitismo que se estruture em torno de uma política avessa à decretação da morte dos seres vivos e a destruição do planeta. Afinal, é o mesmo Dizer de outrem vindo de sua Altura que faz ecoar sua voz no universo de modo a interditar as diversas formas de violência à vida não-humana. Não se pode desconsiderar que a violência política associada as suas formas sempre mais sofisticadas em torno da Necropolítica e da segregação dos corpos, não diz respeito somente a injustiça ao corpo *racializado* do outro. Ela refere-se igualmente

à injustiça contra a Terra, isto é, contra a *carnalidade* do mundo não-humano ao reduzi-lo a mera categoria de coisa ou de objeto passível de ser reificado pela técnica em nome da avidez do progresso e do consumo a ponto de leva-la quase a exaustão. E desse modo a olvidar-se que o Planeta é a casa comum, morada da fraternidade de todos humanos e não-humanos e não uma senzala social.

Considerações finais

À guisa de conclusão, vale acentuar alguns traços fundamentais de nossa reflexão a fim de se insistir nas novas formas de violência impostas à alteridade do outro humano e não-humano bem como a maneira de se fazer frente a elas. Ao longo do percurso se pode notar que o problema crucial da violência política em nosso tempo já não se restringe à forma clássica advinda ou da barbárie dos regimes autoritários ou do engodo das denominadas democracias liberais nas quais os cidadãos são privados da palavra uma vez substituídos pelos seus representantes na esfera pública, mas está ligado às novas práticas políticas que atuam diretamente sobre os corpos. Pois, a questão do poder já não se pauta exclusivamente pela ausência ou pela capacidade da razão discursiva dos cidadãos nos regimes democráticos, mas se joga em torno dos dispositivos de controle dos corpos tanto a nível pessoal (Biopoder) como estrutural (Biopolítica). Como o corpo também se revela como lugar e como força de subjetivação, seja por meio da relação com o mundo não-humano, seja com o outro humano, a subjetividade pode ser destituída de seu poder ou pode ser empoderada em sua potência a depender das práticas técnico-políticas contemporâneas.

É, pois, por conta desse impacto decisivo sobre os corpos que a política contemporânea da civilização ocidental tem apostado nas novas técnicas de poder e no poder da técnica e dos dispositivos de controle social. Estas, porém, não se distinguem da violência impingida ao Rosto/corpo de outrem pelo fato de aquelas se configurarem segundo a mesma proporção do avanço da razão instrumental sobre o "mundo da vida" bem como da exacerbação da noção de indivíduo colonizador-escravagista em detrimento da figura de sujeito – *subjectum* – ou do sujeito jogado sob a audiência (obediência) ou sob a escuta dos sinais da passagem de outrem que

denuncia os alterocídios. E se, portanto, a configuração da política marcada pelo racismo aponta para sua radical aporia na Necropolítica em nossas sociedades contemporâneas de norte a sul do Planeta, há de se evocar, em meio à violência extrema contra outrem, a inesperada visitação de um Rosto a todo momento e em todo lugar histórico onde paradoxalmente ele é vilipendiado. Afinal, o Rosto emerge como uma Palavra-profética e, por isso, ela teima em reverberar-se como uma voz *messiânica* contra a catástrofe. Acompanhado, pois, de sua irrupção, a Palavra do Rosto emerge ao mesmo tempo como um Inter-dizer (Lei) que interdita toda forma de assassinato.

Dito de maneira positiva, todo interdito do outro contra a violência da política e contra a política da violência visa somente interditar que a nossa humanidade se interdite o Desejo infinito de hospitalidade de outrem. E o Desejo, por sua vez evoca a obra da justiça que está sempre por vir. Esta, porém, não se destina somente à proteção do Rosto contra toda forma de alterocídio político, mas graças ao desejo que ele suscita, a mesma justiça do outro se torna extensiva a todo mundo do outro não-humano e do outro-cosmos como uma justiça sócio-ambiental a depender de uma política cada vez mais identificada a um cosmopolitismo (por)-vir inspirado na alteridade que põe radicalmente em questão o pensamento egológico presente em nossa vida política da atualidade.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção.2*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. I*. Belo Horizonte? Ed. UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Ed. Giulio Einaudi, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.

FLUSSER, Vilém. *A consumidora consumida*. (FLUSSER-1, p.126-136). Essays 1_Portuguese- A_10_A. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: < http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1565 >. Acesso em: 28 out. 2019.

FLUSSER, Vilém. *Ame teu outro como a ti próprio*. (FLUSSER-2 [1982], p. 90-91). Essays 2_Portuguese- A_ABERAUT. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: < http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1566 >. Acesso em: 28 agosto 2020.

FLUSSER, Vilém. *A Ciência em nossa Situação*. (FLUSSER-3, p. 104-112). Essays 1_Portuguese- A_10_A VOL. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1725. Acesso em: 05 outubro 2022.

FLUSSER.V. Atestado de Falta de Fundamentos. (FLUSSER-4, p. 1-123). Books 33_1_BOP_. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1725. Acesso em: 05 outubro 2022.

FLUSSER, Vilém. *Correspondência a Rodolfo Ricardo Geiser*. (FLUSSER-5, p.1-100). Cor_16_6-GEISER_3142. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: Acesso em: 28 out. 2019.

FLUSSER, Vilém. *Enjaulados pelas coisas*. (FLUSSER-6, p. 65-70). Courses 1_2-IPEA. Influencia do Pensamento Existencial sobre a Atualidade. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: < http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1391 >. Acesso em: 28 agosto 2020.

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia*. (FLUSSER-7, p. 6 - 11). Courses 6_2-ling [2025] a lingua_2-da [2016] da. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: < http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1396 >. Acesso em: 28 agosto 2020.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia e Evolução das Ciências*. (FLUSSER-8, p. 16-35). Courses 7_2-PHIST[1999]. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em: 28 agosto 2021. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação 32º Encontro Anual da Compós, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo - SP. 03 a 07 de julho de 2023. 24 www.compos.org.br

FLUSSER, Vilém. *On Husserl*. (FLUSSER-9, p. 113-117). Essays 6_English-O. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em:

http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1538. Acesso em: 28 agosto 2021.

FLUSSER, Vilém. *Phenomenology: a meeting of west and east?* (FLUSSER-10, p.2-7). Essays_ English- P-R. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: Acesso em: 28 agosto 2021.

FLUSSER, Vilém. *Pós história e meio-ambiente*. (FLUSSER-11, p. 40-43). Courses 7_2. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1397. Acesso em 28 outubro 2019.

FLUSSER, Vilém. *Correspondência a Milton Vargas*. (FLUSSER-12, p.01-128) Cor_1_6-MV_3117. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=879. Acesso em 13 junho 202.

HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. *O fardo da raça*. São Paulo: n-1 edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: Ensaios sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019ª.

MBEMBE, Achille. *Poder brutal, resistência visceral*. São Paulo: n-1 edições, 2019b.

MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: La Decouverte. 2020a

MIGOTO, Tadeu José Filho. *Necropolítia através de suas influências: Achille Mbembe na encruzilhada entre Estado de Exceção, Biopoder e colonialidade*, 2022. Acesso em 10 de Setembro de 2023. Disponível em: https://pos.uel.br/filosofia/wp-content/uploads/2023/03/Tadeu-Jose-Migoto-Filho_Dissertacao.pdf

TIM DE SOUZA, Ricardo. *A crítica da razão idolátrica. Tentação de thanatos, Necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Ed; Souk, 2020.

3. Qual o papel das experiências subjetivas na crítica social? distinguindo entre justiça de primeira e de segunda-ordem[1]

https://doi.org/10.36592/9786554601023-03

Filipe Campello[2]

"Mas como não ia ter pena? O que demasia na gente é a força feia do sofrimento, própria, não é a qualidade do sofrente. (...)
Esta vida está cheia de ocultos caminhos. Se o senhor souber, sabe;
não sabendo, não me entenderá (...)
O mais bonito do mundo é isso: as pessoas não são sempre iguais,
elas 'inda não foram terminadas"
(Guimarães Rosa, *Grande sertão: Veredas)*

Introdução

Quando tentamos encontrar uma característica que liga diferentes teorias associadas à tradição liberal, vemos a de propor critérios de justiça que, ao invés de obstruir a pluralidade de visões de mundo, permitissem conciliá-los. Diante da tensão entre preferências particulares, a solução encontrada por teorias liberais foi a aparentemente mais simples: abster-se de criticá-las. Isso porque, se a crítica se orientasse por imperativos morais vinculados a noções como autenticidade ou vida boa, ela acabaria por colocar em risco uma suposta objetividade e imparcialidade pretendida por critérios de justiça. Seguindo de perto o sentido do que na clássica

[1] Uma versão preliminar deste artigo foi publicada em língua inglesa em *Pragmatism Today* (vol. 12, 1, 2021). Tive a oportunidade de discutir algumas dessas ideias em um seminário de pós-graduação na Universidade de Bergen, em um colóquio sobre afetos e crenças organizado em uma parceria entre a Universidade Federal de Pernambuco e a Universidade de Bergen, e no seminário "Memória, Trauma e Narrativas de Si, na Universidade de Coimbra. Agradeço pelos comentários e sugestões do público nessas ocasiões, em particular a Franz Knappik, Marina Haddad, Joana Ricarte e Claudio Carvalho. Artigo originalmente publicado in: *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp*, [S. l.], v. 46, p. 183–206, 2023. Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/13696. Acesso em: 27 nov. 2023.

[2] Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/CNPq. https://orcid.org/0000-0003-1954-0421

formulação de Isaiah Berlin ficou conhecido por liberdade negativa, não caberia a teorias normativas se aventurar na seara de definições particulares, devendo abster-se de determinar os conteúdos de preferências individuais. Teorias políticas alinhadas a esse raciocínio deveriam, então, focar apenas naquilo que supostamente lhe cabem: a universalidade de demandas da justiça, voltando seus esforços, de um modo ou de outro, a critérios que transcendam a parcialidade e contingência de visões particulares de mundo. O espectador imparcial de Adam Smith ou o véu da ignorância de John Rawls são soluções teóricas que tentam desobstruir teorias de toda particularidade que, por assim dizer, atrapalhariam encontrar critérios imparciais para a justiça.

Ao pôr uma clara linha divisória entre o que concerne à razão pública e o que se delimita à esfera privada, experiências subjetivas enquanto autodescrição e narrativas singulares passaram a ser restritas a esta última esfera. A consequência dessa separação mais rígida entre público e privado foi a tendência por escamotear a relevância que relatos e narrativas singulares poderiam assumir na elaboração de uma teoria da justiça. Enquanto particulares, experiências seriam como peças que não mais conseguem se encaixar no quebra-cabeça de uma suposta universalidade, o que faz com que aquela noção de razão que subjaz a esse potencial de universalização acabe por revelar-se restritivo ou mesmo excludente.

Diante desse contexto, a questão que gostaria de explorar neste artigo é se seria possível encontrar relevância epistêmica de relatos e experiências subjetivas na crítica de injustiça. Antes de enfrentar essa questão, contudo, gostaria de inverter o problema da objetividade na crítica diante da particularidade das experiências. A questão, neste caso, seria de onde fala o filósofo ou a filósofa na sua intenção de descrever experiências de sofrimento de outras pessoas. Também aqui nos movemos em um plano sobretudo epistêmico, isto é, sobre em que medida podemos falar a respeito de experiências que não são nossas. Significa perguntar como podemos transferir uma perspectiva de primeira pessoa para o de terceira pessoa (como em teorias e suas pretensões normativas), ou, em um sentido mais próximo do que estou discutindo, em acessar experiências particulares de outra pessoa – o que é chamado de "second-person standpoint". Se falamos sempre em primeira pessoa e se existe algum limite cognitivo ou epistêmico de experiências, de onde viria

a capacidade de criticar desejos, escolhas ou experiências que não os nossos? Afinal, como podemos compartilhar experiências de injustiça?

1 O pêndulo entre particular e universal: Compartilhando experiências de injustiça

Pode ser útil, em um primeiro momento, lembrarmos a distinção que Peter Strawson propôs entre ressentimento e indignação moral: enquanto o ressentimento seria uma reação à ofensa ou indiferença direcionada a si mesmo, a indignação moral seria uma atitude compreensiva, impessoal e desinteressada. Ao contrário do ressentimento, atitudes de indignação seriam "reações à qualidade das vontades dos demais, não a nós mesmos" (STRAWSON, 2016, p. 258). Strawson distingue então atitudes reativas pessoais do que ele chama de atitudes vicárias: aquelas em que, apesar de a ofensa não ser dirigida a mim mesmo, eu me coloco lugar do outro. Em outras palavras, posso ser tomado por um sentimento de indignação diante de uma experiência de injustiça independente de ela ser dirigida a mim. Diz Strawson:

> O que temos aqui, por assim dizer, é o ressentimento em nome de outro, onde nem o interesse próprio nem a própria dignidade estão implicados; e é esse caráter impessoal ou recíproco da atitude, somado aos demais, o que lhe outorga a qualificação de "moral" (STRAWSON, 2916, p. 258).

Não está claro, contudo, quais critérios nos permitem identificar uma atitude vicária (ou indireta) como sendo *moral*. Apesar de Strawson contribuir para distinguirmos entre, por um lado, o ressentimento enquanto atitude reativa direta, e, por outro, a indignação como sentimento de quem observa e percebe uma experiência de injustiça, isso não deve nos levar a assumir que todo sentimento de indignação seja *per se* moralmente legítimo. Posso me indignar com uma atitude dirigida a alguém próximo a mim ou com a qual eu tenha algum vínculo afetivo, sem que esse sentimento possa discernir sobre a legitimidade moral da ação. Também nesses casos as emoções são sobretudo ambivalentes: neles, eu posso tomar parte apenas motivado pelo laço de proximidade afetiva que tenho, não sendo suficientemente neutro para oferecer um juízo moral adequado. Tal dificuldade pode

ser em parte explicada pelo fato de que o esforço teórico de Strawson já assume como ponto de partida a intenção de trazer a discussão sobre emoções para o debate de viés analítico – mais especificamente em torno do problema do determinismo moral (como ele reconhece, "é uma pena que falar em sentimentos morais tenha caído em desuso" (p. 268)[3]. Mais do que o estranhamento que esse desuso poderia causar, gostaria de me deter na questão em torno da relevância da perspectiva em primeira pessoa. Qual é exatamente a diferença entre as experiências que sinto em primeira pessoa e a que me é oferecida sob a forma de relato? Mais precisamente: *a experiência é uma condição para a crítica de injustiça*?

Vejamos esse relato de Joaquim Nabuco. Nascido no Engenho Massangana, próximo ao Recife, em uma família branca e abastada da aristocracia rural pernambucana, Nabuco narra suas memórias da infância passada no Engenho. Uma de suas lembranças mais marcantes desse período é a ruptura de quando a condição de escravidão deixa de ser algo familiar, sentida através de um acrítico laço afetivo, e passa a ser questionada:

> Eu estava em uma tarde sentado no patamar da escada exterior da casa, quando vejo precipitar-se para mim um jovem negro desconhecido, de cerca de dezoito anos, o qual se abraça aos meus pés suplicando-me pelo amor de Deus que o fizesse comprar por minha madrinha para me servir. Ele vinha das vizinhanças, procurando mudar de senhor, porque o dele, dizia-me, o castigava, e ele tinha fugido com risco de vida... Foi esse o traço inesperado que me descobriu a natureza a instituição com a qual eu vivera até então familiarmente, sem suspeitar a dor que ela ocultava. Nada mostra melhor do que a própria escravidão o poder das primeiras vibrações do sentimento. [...] Assim eu combati a escravidão com todas as minhas forças, repeli-a com toda a minha consciência (NABUCO, 2012, p. 190).

[3] As distinções entre conceitos como emoções, afetos, paixões ou sentimentos são bastante controversas na literatura filosófica sobre o tema (cf., por exemplo: HARTMANN, 2010; DEMMERLING; LANDWEER, 2007; e RORTY, 1980). A minha preferência pelo termo *afeto* deve-se a um certo teor naturalista, mas que, ao mesmo tempo, é flexível o suficiente para adequar-se a um conteúdo cognitivo. O termo distingue-se ainda de outros já mais carregados semanticamente – como em certos recursos aos termos *emoção* ou *sentimento*. Em todo caso, entendo que mais relevante que a preferência pelo termo *afeto* é o significado que lhe será atribuído.

A questão epistêmica da percepção de injustiça de Nabuco, que evidentemente não sente a mesma experiência do escravo que vai ao seu encontro, é um caso de passagem entre primeira e segunda pessoa. Qual é a diferença entre os dois relatos? O que permite compartilhar essa experiência, senão enquanto sofrimento, como percepção de injustiça?

Um primeiro modo de abordar essa questão, e mais recorrente no debate, consiste no que podemos chamar de *privilégio epistêmico da experiência*. A posição crítica e reativa de Joaquim Nabuco não resulta de sentir em primeira pessoa a condição de escravidão, senão de uma experiência de um relato: ao deparar-se com o jovem negro na condição de escravo clamando por ser comprado, Nabuco narra "sentir" a dor que lhe afligia. *Sentir*, nesse caso, não significa, e isso é claro, uma experiência em primeira pessoa (como veremos mais adiante em relação ao conceito de *experiência vivida*), mas *perceber*, ou seja, poder *compartilhar em segunda pessoa experiências que intersubjetivamente podem ser criticadas como injustas*.

As questões que vemos nesse relato não são, contudo, inerentes apenas ao lugar das experiências vividas como critério de crítica a injustiças. Em um passo anterior, devemos nos perguntar por um significado da injustiça que não se refira aos problemas epistêmicos de sua percepção, pois a posição privilegiada de Nabuco, que é de onde ele narra a sua percepção ainda criança da injustiça intrínseca à condição de escravidão, não apenas torna sua narrativa um exemplo do problema da perspectiva em segunda pessoa, mas faz com que seu relato seja relevante *enquanto relato*. Ainda que também tivesse destaque na luta abolicionista o papel de intelectuais negros, como Luiz Gama, ou de personagens importantes na resistência quilombola, como Tereza de Benguela, o relato de Nabuco é o que é ouvido e resiste ao tempo[4]. Do ponto de vista da injustiça epistêmica, a questão da injustiça não se refere apenas à capacidade reflexiva da injustiça. Mais do que sua percepção em segunda pessoa (ou seja, a percepção por um outro que não sofre diretamente a experiência da injustiça), o que é injusto aqui é o fato de que a perspectiva em

[4] Não por acaso, são raros os relatos de escravos em primeira pessoa. O fato de que a autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua, ex-escravizado que fugiu para os Estados Unidos, ter sido o único relato autobiográfico de pessoas escravizadas no Brasil atesta a discrepância de como esses relatos circulam e da relevância epistêmica que assumiram historicamente na percepção da injustiça.

primeira pessoa não possua relevância[5]. A narrativa da experiência vivida em primeira pessoa – ouvir o que tem a dizer aqueles que sentem a experiência de injustiça – adquire pesos distintos no recorte da justiça quando ela já distingue de antemão quais delas importam. Essa ausência ou desequilíbrio entre a percepção da injustiça de quem fala em nome desse outro e os próprios relatos em primeira pessoa, e sobretudo o seu apagamento, são problemas de justiça: Enquanto uns têm voz, outros têm silenciada sua capacidade de oferecer relatos; uns são lembrados, outros esquecidos.

Quando Frantz Fanon escreve *Pele negra, máscaras brancas,* ele alerta para o que está por trás das pretensões de universalidade epistêmica – intimamente ligadas, nesse caso, ao discurso colonial. Fanon articula, ali, uma densa conexão entre sua experiência como médico psiquiatra e sua prática em um contexto de dissonâncias culturais que tem lugar na Argélia sob o domínio colonial francês. Do ponto de vista da prática psiquiátrica, as pretensões de universalidade da subjetividade tornam-se ainda mais latentes, pois assumem um modelo totalizante da categoria de sujeito e seus sintomas. Esse tipo de resistência tinha como motivação questões como: quem pode falar em nome do universal? Qual universalismo? E por que alguns discursos valem como universais, enquanto outros, apenas como particulares?

Essas foram questões que, de um modo ou de outro, mobilizaram diferentes vertentes do pensamento decolonial. Fanon argumenta que, por trás do que nomeamos como "universal", escondem-se disputas de narrativas que excluem

[5] Em *Epistemic injustice,* trabalho pioneiro sobre o tema, Miranda Fricker (2008) chama esse problema de injustiça testemunhal – quando relatos não são ouvidos em seu potencial epistêmico. Esse sentido difere-se do que Fricker chama de injustiça hermenêutica: Diferente da injustiça testemunhal, que se refere aos preconceitos diante do conteúdo do relato a depender de quem o faz, nos casos de injustiça hermenêutica, relações de injustiças arraigadas em prática sociais sequer chegam a ser percebidas pelos sujeitos como injustas. Certamente, a importância dada a relatos em primeira pessoa refere-se apenas à dimensão epistêmica da injustiça, mas não é suficiente para superar dimensões políticas da injustiça. Basta lembrar que Frederick Douglass, que se tornaria um dos principais nomes do abolicionismo nos Estados Unidos, deixou suas memórias relatadas em três autobiografias – a primeira delas, *The Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself* – que viriam a se tornar um grande sucesso de vendas. O significado moral do reconhecimento epistêmico não substitui o significado das dimensões jurídicas e sociais que constituem o horizonte normativo do vocabulário da justiça. É também por essa razão que divirjo das reflexões sobre a justiça que a reduz à dimensão epistêmica da experiência vivida, que interpreto como sendo uma das pré-condições para que o vocabulário disponível para as *disputas* sobre justiça possa ser posto de maneira mais simétrica e, portanto, mais justa.

perspectivas impedidas de serem reconhecidas em sua pretensão epistêmica. Ao trazer luz para essa questão, o que é válido e consolidado como centro do discurso canônico contrasta com o que Fanon chama de "a experiência vivida do negro", que dá título a um dos capítulos da obra. Ao narrá-la em primeira pessoa, ele descreve a experiência de não se reconhecer naquela suposta universalidade do conhecimento no colonizador francês na Argélia: um tipo de recorte racial e colonial que provoca um estranhamento vertiginoso – uma espécie de *desidentificação epistemológica*. A escolha de Fanon pela narrativa em primeira pessoa traz uma força epistêmica enquanto luta por reconhecimento de uma subjetividade vetada à categoria do universal. Enquanto dirige-se à teoria, a crítica não é particular, tampouco quer afirmar sua visão como "outro universal", mas reivindica que sua *experiência vivida* não está incluída naquele discurso colonizador que, como tal, quer valer como universal. Ele está dizendo de maneira contundente: "eu não me reconheço nessa teoria".

É o caso da categoria "homem", sobretudo enquanto ligada aos seus *desejos* – questão que Fanon elabora a partir de sua vivência profissional como psiquiatra. "Que quer o homem? Que quer o homem negro?" – pergunta, deslocando a ênfase da universalidade da categoria "homem" para uma particularidade identitária que não se reconhece nela. O desejo do homem negro é questionado como uma esfera volitiva que não adentra a categoria "desejos do homem", pois o padrão "universal" de reconhecimento do homem negro martinicano – segue Fanon – é o do francês branco. O particular torna-se então refratário a seu encapsulamento por uma categoria estranha a ele, mas ela só lhe é estranha na medida em que exclui de si outros particulares. É o universal, não o particular, que é alienado de si, reduzindo-se a uma razão autoreferencial e, portanto, excludente. A conclusão de Fanon é taxativa: "O negro não é um homem" (FANON, 2008, p. 26).

O mesmo vale para a linguagem: ao se perguntar sobre a construção de identidade do negro, Fanon traz o exemplo do uso do "petit-nègre" como incorporação da linguagem colonial: enquanto indica apenas uma versão simplificada do francês, o falante de petit-nègre se "autossubalterniza" frente ao linguajar colonialista, de modo que "responder em petit-nègre é enclausurar o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos" (FANON, 2008, p.48). Isso significa

sobretudo que a sujeição colonial é também uma sujeição psíquica. Dessa ideia decorre que, para Fanon, os modos de vida coloniais e racializados são formas específicas de sofrimento, que, como tais, devem ser enfrentadas sob modelos reativos de ação política.

Um sentido análogo de estranhamento da linguagem é relatado por Kwame Appiah em *Na casa de meu pai*. No que chama de "a invenção da África", Appiah menciona os subterfúgios de violência semântica do discurso de Alexander Cummel, padre episcopal norte-americano, que defende a ideia de que, apesar da escravidão, com a colonização, a "divina providência" tinha deixado como herança a posse da língua anglo-saxônica, "uma língua superior tanto em eufonia como em recursos conceituais para expressar as 'verdades mais elevadas' do cristianismo" (p. 19). O tipo de violência epistêmica que Appiah relata é resultado de um sentido excludente de universal que só consegue lidar com a diferença eliminando-a. Nesse recorte entre universal e particular, a questão permanece sendo quais discursos valem como universais, e sobretudo, quem pode falar em nome do universal. Appiah conclui em tom irônico:

> Agora, decorrido mais de um século, mais de metade da população da África negra vive em países em que o inglês é língua oficial; e a mesma providência decretou que quase todo o restante da África fosse governado em francês, árabe ou português. (APPIAH, 1997, p. 19).

2 Razão de quem? Entre relato particular e pretensões de universalidade

Ao confrontar o lugar de fala da razão, críticas decolonias abriram o caminho para o descolamento do pêndulo do universal para o particular, questionando o que passa a ser visto como modelos defectíveis e excludentes de racionalidade. Acontece que, se as críticas antes estavam voltadas para uma ampliação epistêmica daqueles discursos que importavam para a legitimação de teorias e visões de mundo, elas passaram a assumir um lugar de autovalidação em que não mais ficava claro em que medida suas pretensões de validade iam além de sua dimensão particular. O resultado disso foi que, da centralidade da luta por reconhecimento de diferentes

narrativas, essas abordagens deslocaram seu foco do que seria uma crítica epistêmica para uma espécie de autovalidação normativa baseada na experiência. Narrativas em primeira pessoa que poderiam ter um potencial de crítica passaram a ser autoreferenciais, ou seja, ao invés de pressionar e corrigir pretensões teóricas, permaneceriam apenas como relatos singulares.

No entanto, o potencial de ampliação das narrativas encontrava seu significado epistêmico justamente enquanto estava em condições de transcender o caráter particular dos relatos em primeira pessoa. Ou seja, o problema da falta de reconhecimento epistêmico se dá enquanto, ainda que relatos fossem ouvidos, eles não eram vistos em seu potencial de contribuição epistêmica para além de uma mera história particular. Em *Memórias da plantação*, Grada Kilomba se queixa de ser criticada por um excesso de emotivismo, de um descrédito, pois sua análise seria carregada de sentimentalismo, pouco objetiva, pouco científica ("você interpreta demais"), em que se encontram maneiras de descreditar seu discurso ou de tentar lhe calar – o "controle interminável sobre a voz do *sujeito negro* e o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade" (KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 34).

> Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais *negras/os* residem: "Você tem uma perspectiva demasiado *subjetiva*", "muito *pessoal*"; "muito *emocional*"; "muito *específica*"; "Esses são *fatos objetivos*?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o *sujeito branco* posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico.
>
> universal / específico;
> objetivo / subjetivo;
> neutro / pessoal;
> racional / emocional;

> imparcial / parcial;
> elas/eles têm fatos / nós temos opiniões;
> elas/eles têm conhecimento / nós temos experiências.
>
> Essas não são simples categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia *branca*. Não estamos lidando aqui com uma "coexistência pacífica de palavras", como Jacques Derrida (1981, p. 41) enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina *quem pode falar*. (KILOMBA, 2019, p. 51-52)[6].

A reinvindicação de Kilomba é a de que seu discurso não deve valer apenas como meramente particular, mas que pode ser reconhecido em suas pretensões de legitimidade teórica que justamente *transcendam o sentido exclusivamente subjetivo de suas experiências singulares*. Ou seja, quando ela reivindica reconhecimento da perspectiva de pessoas e grupos identitários cujos discursos são epistemicamente invisibilizados, isso não se restringe às suas experiências particulares. Pelo contrário, ela quer dizer que suas posições devem também valer como discursos com pretensões de ganhos teóricos que transcendam a particularidade de suas narrativas. Não se trata apenas da experiência particular, mas, novamente, de uma questão de justiça: a exclusão ou invisibilização no modo de tratamento epistemicamente distinto desses discursos é injusta. Reinvindicações desse tipo referem-se, portanto, não a uma pretensão de particularidade (característico da pluralidade de formas de vida), mas a um *universalismo* referente a demandas de justiça. Elas trazem, em suma, o potencial moral de luta por *igualdade de reconhecimento epistêmico*.

Como vemos, a reinvindicação de Grada Kiloma é por ter seus discursos reconhecidos como referentes a conteúdos que falam mais do que as próprias experiências, isto é, cujas pretensões de validade transcendam a mera

[6] Também nesse sentido da relação entre narrativa e poder escreve Chimamanda: "É impossível falar sobre a história única sem falar do poder. Há uma palavra, uma palavra malvada, em que penso, sempre que penso na estrutura do poder no mundo. É "nkali". É um substantivo que se pode traduzir por "ser maior do que outro". Tal como os nossos mundos económico e político, as histórias também se definem pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando são contadas, quantas histórias são contadas, estão realmente dependentes do poder". (*O perigo de uma história única*, p. 37).

particularidade, e que faz com que alguns discursos valham como particulares enquanto outros universais, alguns centrais e outros periféricos, é o recorte de validação epistêmica que, em si, pode ser considerado como um problema de justiça. Entretanto, o alcance teórico dessas narrativas deve justamente estar em condições de ultrapassar sua relevância enquanto restritas a seu caráter particular: se não trouxerem a pretensão epistêmica de transcender a particularidade, relatos em primeira pessoa continuarão sendo apenas relatos.

Os potenciais normativos de relatos orientados por uma lógica identitária não são imunes a essas mesmas ambiguidades. No exemplo mencionado por Appiah, ele argumenta que o que leva Alexander Crummel a se ver autorizado a fazer a declaração de superioridade semântica da língua inglesa é sua condição de afro-americano. Ele não fala – assim acredita – da perspectiva de um branco colonizador, mas enquanto negro – um recorte identitário que para Appiah pode também levar a distorções em suas pretensões de legitimidade discursivas. Essa mesma opção por uma análise focada na vivência subjetiva – mas que pretende ser ao mesmo tempo compartilhada identitariamente – leva Fanon a, por vezes, reduzir a complexidade de uma cultura a uma construção quase que arquetípica do homem pós-colonial. Significa perguntar se Fanton, ao reivindicar uma posição identitária no seu discurso, pode falar em nome de todos os sujeitos negros, ou, ainda, se homens negros nascidos em Martinica podem falar por mulheres negras estudantes em Paris, ou que é compartilhado e o que não é entre negros retintos do subúrbio de Paris de origem senegalesa recém-imigrados e negros de pele clara de origem diaspórica no Rio de Janeiro, e assim por diante. No limite: quem pode falar em nome da “negritude"?

A questão posta por Fanon no início de seu livro – o que quer o homem negro – se demarca então por um tipo de constituição do desejo que não se encaixa no discurso “o que quer o homem?" (o que acaba por significar o que quer o homem branco), tampouco demarca necessariamente uma constituição válida para todos os homens negros. Ainda mais por se voltar para um objeto de reflexão fortemente contingente e particular, como é o caso do desejo, qualquer discurso com pretensão de universalidade pode se revelar paradoxal. Ainda que o discurso de Fanon em primeira pessoa, que fala a partir da *experiência vivida* do negro, traga o potencial de cissura e tensionamento, ele não pode ser dissociado de *sua* experiência, que pode

possuir traços compartilhados com outras experiências vividas, mas que não consegue facilmente transcender o pêndulo entre experiência particular e uma categoria identitária que se pretende mais alargada. Em sua, qualquer discurso que se assuma falando em nome de experiências compartilhadas pode se revelar paradoxal.

Além disso, o potencial das experiências na constituição do sujeito não se refere apenas a um ponto de partida como que estático – de onde fala o sujeito – mas da possibilidade de refletir sobre esse lugar e de questioná-lo, ou seja, de se viver *outras* experiências. Isso faz com que experiências sejam um horizonte de aprendizado. Mais do que isso: como sujeitos, não nos situamos apenas no limiar das experiências já vividas, mas também na abertura do que ainda podemos viver. Experiências que ainda podem ser vividas, outros desejos que ainda podem ser desejados.

Como se vê, deslocar o pêndulo da crítica para a experiência não nos leva a romper tão facilmente com os problemas anteriores que a virada narrativa pretendia confrontar. A tensão entre particular e universal como o horizonte de constituição do sujeito a partir de uma noção de afetos como propriedade persiste de maneira paradoxal: o particular assume o lugar do universal, depositando na experiência do indivíduo o que antes poderia ser encontrado no horizonte do vocabulário social que a antecede.

Entretanto, a reflexão de Fanon traz uma importante contribuição para questionar a colonização do discurso supostamente baseado em uma racionalidade universal, cuja pretensão de universalidade sustenta-se apenas enquanto exclui. Ainda que a contribuição epistêmica da experiência vivida não conceda automaticamente o critério moral que transcenda sua imanência fenomenológica, ela tem uma força de pressão e correção de noções falhas da justiça. Nesses casos, falar em primeira pessoa é relevante porque demonstra que a suposta impessoalidade da razão universal é, na verdade, igualmente concreta e particular, com a diferença de que uma se impõe mais coercitivamente do que a outra.

Nem toda tradução de diferentes narrativas significa falar pelo outro como negação da diferença, nem toda representação deve assumir a forma de substituição. Representações podem significar, como propôs Spivak em referência

ao seu significado no vocábulo alemão, não somente a substituição de um outro (*Vertretung*), mas uma exibição, apresentação (*Darstellung*) – um outro que fala por si mesmo, mitigando formas de violência epistêmica[7]. O diálogo entre o Xamã Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert, cujas intensas conversas resultaram na obra monumental *A Queda do céu,* é exemplo desses esforços de tradução em que a disposição teórica sai de um *falar por* para um *deixar ouvir*. Sem negar o risco de um confronto reducionista de perspectivas, inerente à própria linguagem, Albert passou quatro décadas convivendo com Davi Kopenawa, numa postura de mediador que tece um laço de confiança mútua. Somente a partir desse compromisso tornou-se possível ir ao encontro de novas ferramentas conceituais e de tradução de visões de mundo(s) (ou mundos de visões, para usar uma expressão de Viveiros de Castro) apoiada em ontologias radicalmente distintas. Um encontro que ecoa de algum modo o potencial de tradução assumido pela própria entidade xamânica[8]. "Gosto de explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber"[9]. Os verbos que Kopenawa usa nessa declaração têm força própria: *explicar* e *saber* trazem uma inquietante e consciente pretensão de verdade, que arroga, aliás, uma superioridade epistêmica. Como Kopenawa tem consciência de para quem está falando, a frase é menos arrogante e mais irônica. O tom é desconcertante, provocador. E Kopenawa sabe disso.

Relatos como os de Kilomba, Fanon, Appiah e Kopenawa reivindicam, de maneiras distintas, um processo de luta por reconhecimento epistêmico, não apenas enquanto representatividade – ao se fazerem ver e ouvir – mas ao dizerem que a

---

[7] "Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de 'heróis', procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*. Na minha opinião, a prática deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo (Spivak, 2010, p. 43).

[8] "Na antropologia, é conhecida a imagem do xamã enquanto diplomata ou tradutor cósmico, aquele que viaja por diferentes mundos e lida com sujeitos diversos, mas igualmente humanos. Para voltar e contar o que viu, o xamã não pode confundir as perspectivas, caso contrário corre o risco ser capturado pela visão alheia, virando outro definitivamente. Na teoria da tradução xamanística, um mesmo referente, objeto ou palavra pode significar outra coisa por completo, a depender da perspectiva. Não há uma língua adâmica, absoluta, responsável por igualar as diferenças entre mundos e idiomas" (Arthur Imbassahy, A arte de segurar o céu pela diferença. *Suplemento Pernambuco*, p. 12., n. 162, agosto de 2019).

[9] Turner & Kopenawa, 1991, p. 63. Entrevista de Davi Kopenawa a Terecen Truner, representante da comissão especial da American Anthropological Association, formada em 1991 para investigar a situação dos Yanomami no Brasil. Citado em *A queda do Céu*, p. 63.

maneira como se constitui a construção "universal" de categorias epistêmicas exclui outros relatos invisibilizados nesse processo. Sua pressão é sobretudo metacrítica, uma vez que essas reinvindicações não estão propriamente disputando o conteúdo da crítica, mas o reconhecimento de que suas pretensões de crítica sejam igualmente ouvidas. Quando essas reinvindicações pressionam o cânone, elas não o fazem apenas a partir de um estatuto de particularidade – uma experiência vivida em particular –, mas a partir de um processo de retificação de injustiça epistêmica. Ao dizer "eu não me reconheço no seu universal", perspectivas particulares não se reduzem nem à sua particularidade, nem se impõem como novo universal, mas pressionam teorias em direção à correção e ampliação. Como diz Spivak:

> Não se trata de uma descrição de "como as coisas realmente eram" ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história. Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas (SPIVAK, 2010, p. 48).

3 Reconhecimento epistêmico e justificação moral: Distinguindo injustiça de primeira e segunda ordem

Se, por um lado, a inclusão dessas perspectivas permite criar um vocabulário teórico já disposto de maneira imanente nas demandas por justiça, seus critérios de justificação dependem, contudo, de uma constante tensão entre perspectivas particulares e normas sociais. Nenhuma delas traz critérios de justificação *a priori*, mas expressam uma função sobretudo negativa de crítica e correção, de questionar a suposta neutralidade normativa da "narrativa da realidade". Na medida em que essas narrativas se dirigem a pretensões descritivas, a questão epistêmica consiste em trabalhos de tradução etnográficos ou culturais, isto é, dos limites e esforços em se debruçar sobre uma cultura diferente da do teórico ou teórica[10]. Sem perder de

[10] Já há algum tempo, trabalhos no âmbito da antropologia levantaram o questionamento sobre os vieses da construção epistemológica enquanto falso universalismo que acabava por fetichizar o que não pertencia ao centro da construção do conhecimento. Eles apontavam para um deslocamento de perspectiva que, ao invés de mostrar-se como descrição supostamente neutra, significava uma

vista esse conjunto de críticas em torno dessa questão do etnocentrismo, o problema que particularmente me interessa é, contudo, o impacto que elas têm no âmbito de teorias normativas. A disputa por critérios para questões de justiça não estão, certamente, no mesmo plano de narrar perspectivas antropológicas, e, no caso de teorias normativas, tais critérios se referem, como tenho insistido, ao potencial que relatos particulares baseados na experiência oferecem para essas teorias.

Em vista do que vimos até aqui, gostaria de sugerir que a força normativa dos relatos singulares se liga sobretudo a duas questões distintas. A primeira delas refere-se à *injustiça epistêmica*. Teorias hermeticamente enclausuradas em seu próprio discurso, ouvindo apenas sua própria voz, falham ao tomar seus pressupostos de universalidade como incorrigíveis. Em nome da racionalidade que dizem assumir, alguns discursos validam a si próprios como universais, enquanto outros foram considerados periféricos por supostamente não assumirem o lugar de fala da razão. Falar pelo outro significa, às vezes de maneira sutil, em outras mais explicitamente violenta, assumir que a outra pessoa não pode falar por si e que não teria boas razões – ou, no extremo, "razão" – que merecessem ser ouvidas. Nesses casos, estamos diante de relações de injustiça que não são derivadas de disputas por critérios racionais em torno da justiça, mas de *quem é reconhecido como falando em nome da razão, cujas razões merecem ser ouvidas*. Nesse deslocamento de perspectiva de *o quê* se anuncia para *quem* anuncia, a crítica deixa de ser balizada por bons argumentos – e no seu potencial de universalização – e passa a ter maior ou menor relevância dependendo de quem fala. O problema epistêmico não se refere, em suma, ao acesso privilegiado a um conjunto de experiências, senão ao fato de que tais demandas não tenham sido historicamente contempladas de maneira equitativamente justa.

"invenção" – p. ex. Mudimbe, *A invenção da África*, Edward Seid, *Orientalismo. O Oriente como invenção do ocidente*. Nada mais distópico do que imaginar Kant, do alto de sua Könisberg, descrevendo detalhadamente as diversas culturas do mundo. Por trás desse suposto – e até arrogante – cosmopolitismo da filosofia, esconde-se uma posição que chega a ser surpreendente na sua presunção: um provincianismo com pretensões colonialistas. Sobre isso, cf. p. ex. Andrade, 2017 e Mignolo 2011.

Denomino esse problema de *justiça de primeira ordem*[11]. Nesses casos, não temos ainda a disputa pelos conteúdos que devem ou não encontrar boas razões para serem justificados, mas a possibilidade de assegurar que as pessoas afetadas possam ser reconhecidas em suas pretensões epistêmicas em um discurso livre de coerção[12]. Além de trazer atenção para problemas de injustiça epistêmica, relatos têm o potencial de tornar visíveis falhas nas teorias normativas com pretensões de universalidade. Essa segunda dimensão normativa dos relatos, que podemos chamar de *pretensões de legitimidade*, consiste na sua pressão diante de supostos saberes universais, mostrando que são defectíveis, ou seja, que o vocabulário que utilizamos para delimitar noções como universalidade e racionalidade é falho. Experiências, relatos e narrativas possuem então relevância crítica não somente porque contam outras histórias, senão também porque essas histórias nos oferecem novos conceitos e imagens, permitindo que o sujeito possa ampliar seu vocabulário, fazendo ver o que antes não tinha razão para ser visto[13].

O fato de algumas narrativas terem sido chamadas de "grandes" decorre de apostas e pretensões assumidamente indefectíveis de universalização. Entretanto, outras narrativas também ofereciam historicamente o potencial de serem "grandes". Tal grau de relevância dependia não apenas do seu potencial de universalização – se conseguem explicar melhor fenômenos estruturais, ideologias, etc. (o que do

[11] Distinções entre primeira e segunda-ordem se tornaram familiar por exemplo no que se refere a níveis volitivos (Frankfurt, 1971) ou de intencionalidade (Dennett, 1978). Mais recentemente, o modelo de primeira e segunda-ordem foi também utilizado por Alessandro Pinzani (2019) em relação a experiências de sofrimento, mais próximo ao que Miranda Fricker entende por injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica (2008). Já meu intuito ao recorrer a esta distinção é o de clarificar conceitualmente duas dimensões de justiça (que entendo como interligadas) em torno do reconhecimento epistêmico e o lugar das experiências subjetivas na crítica de injustiças.

[12] Apesar de partirem de premissas distintas, aspectos da justiça de primeira ordem são encontrados desde teorias procedimentais até teorias decoloniais. Pois, de um modo ou de outro, elas têm em vista a possibilidade de incluir no discurso quem estava fora dele. Contudo, o que essas diferentes abordagens compartilham não impede que as próprias premissas de racionalidade e universalidade tomadas por teorias procedimentais acabem por limitar a inclusão de outras narrativas, entrando em contradição com o que pretendem defender. Ao ter em vista superar um sentido transcendente de bem, apostas procedimentais de Rawls a Habermas assumem pressupostos de racionalidade que acabam por restringir o quão extenso poderiam ser aquelas mesmas noções de bem. Ao fim e a cabo, os esforços de ampliar e tornar mais inclusivas as esferas discursivas esbarram em seus pressupostos bem mais implícitos e silenciosos, quase invisíveis, que acabam por limitar a ampliação do vocabulário que temos disponível para nos referir ao mundo e a nós mesmos.

[13] Tenho em vista aqui o que Jacques Rancière entende por atividade política como "o que desloca um corpo do lugar ao qual estava assinalado e muda o destino de lugar; faz ver o que não tinha razão para ser visto, faz escutar como discurso o que era escutado somente como um ruído" (RANCIÈRE, 2018, p. 45).

ponto de vista teórico poder ser justificável) –, mas de outros critérios alheios ao seu potencial semântico, como nos casos anteriormente mencionados de injustiça de primeira ordem. Esses critérios que estão além de uma teoria, digamos, moralmente neutra, definem quem está dentro e quem está fora, quais narrativas contam como sendo universais e quais como periféricas. E não é por acaso que esse recorte universal vs. particular coincida com teorias que historicamente se situavam no centro e na periferia do espectro geopolítico. Além disso, narrativas passadas são irretrocedíveis enquanto estruturalmente constituem nosso atual horizonte de visões de mundo. Ainda que seja possível criticar retroativamente as razões que as fizeram ser credenciadas como canônicas, seu efeito performático constitui o vocabulário a partir do qual pensamos e agimos no presente.

É devido a essa falsa simetria que teorias da justiça devem ser sensíveis a relatos que historicamente conseguiram encontrar pouco espaço na constituição dos modos canônicos de compreensão da justiça, abrindo-se constantemente à *corrigibilidade* e revisão de seus princípios. Enquanto o trabalho teórico situa-se em uma constante tensão entre diferentes pretensões de legitimidade de visões de mundo(s) particulares, narrativas e experiências subjetivas continuam a confrontar pretensões de universalidade que passam a ser continuamente retificadas[14]. As críticas latentes servem então como termômetros e como formas de pressão entre o particular e o universal. A depender dos pressupostos – e, em última análise, dos sentidos de razão assumidos – tais críticas indicam que pretensões de universalidade são falhas enquanto não conseguem incorporar outras narrativas. É

[14] Uma das questões que naturalmente surgem aqui é se vale a pena manter ou abandonar pretensões teóricas assim caracterizadas como "universais" ou "grandes" narrativas. Conceitos como pluriversalismo ou perspectivismo ameríndio tem sido propostos como formas de resistência a abordagens teóricas com pretensões de abrangência universais (cf. Viveiros de Castro, 2016). No meu modo de compreender, podemos ampliar nosso vocabulário sobre questões de justiça, sem com isso termos que abandonar a crença de que questões como a escravidão podem ser criticadas como *universalmente* injustas. Por isso, entendo que para se abrir à crítica, não precisamos prescindir do potencial de razões que continuem a oferecer a própria possibilidade da crítica a injustiças que transcendam o caráter particular das experiências. No entanto, são essas mesmas pretensões que devem assumir a abertura constante à sua correção ao incluir de maneira mais sensível outras narrativas. Um dos maiores erros dos que são logo refratários quando criticados é a arrogância de não se permitir rever suas crenças, tomando-as sempre como verdade, ao invés de tentativas mais modestas de acertos que eventualmente podem falhar. Um pouco mais de humildade permitiria ver que os que continuam falando em nome da razão universal assim o fazem somente porque historicamente outras perspectivas foram excluídas desse universal. São anões em ombros de gigantes, mas por motivos contrários ao que a expressão queria originalmente indicar.

o que diz Judith Shklar (1998, p. 17), autora que se insere na tradição liberal, quando se refere ao que chama de "justiça normal":

> [...] justiça normal é um conjunto de regras e princípios básicos que governam a distribuição de benefícios e responsabilidades dentro de uma comunidade, e isso demanda o estabelecimento de instituições efetivas e imparciais para garantir a aplicação destas regras e princípios básicos. Esta abordagem geral e regida por regras é necessária para a justiça ser institucionalizada como leis e práticas organizacionais. Mas como resultado, a "justiça normal" frequentemente possui pontos cegos, lacunas e consequências não intencionais.[15]

É devido a esses pontos cegos do sistema da justiça que Shklar propõe que a filosofia política deveria considerar seriamente a perspectiva das vítimas de injustiça. Ela defende que o "sentimento de injustiça" das vítimas, enquanto perspectiva do diretamente afetado, pode contribuir para corrigir teorias e instituições, permitindo com que o filósofo ou filósofa possa igualmente rever suas posições teóricas. Para mostrar as falhas e ruídos na percepção de injustiça, Shklar descreve como relações que historicamente eram descritas como meros infortúnios ("*misfortunes*") passaram a ser percebidas e descritas como injustas. Muito dessa ampliação da percepção da injustiça deveu-se, conclui Shklar, às contribuições trazidas pelas narrativas e relatos de sofrimento por parte das vítimas de injustiça.

Em resumo: injustiça de primeira ordem refere-se à práticas desiguais de reconhecimento epistêmico. Isso significa que narrativas e experiências podem exercer um papel de ampliação e correção no alcance epistêmico de teorias normativas, mas ainda não está claro como experiências vividas podem fornecer os critérios de crítica de injustiça. Ainda que reconheçamos o potencial normativo dos discursos no que se refere à injustiça de primeira ordem, disso não decorre que esses discursos revelam em si o conteúdo da justiça. Em outras palavras, ainda que todos

[15] "Body of rules and basic principles governing the distribution of benefits and burdens within a community, and it demands the establishment of effective and impartial institutions to guarantee the enforcement of these basic rules and principles" (p. 17). This rule-bound, generalized approach is necessary for justice to be institutionalized as laws and organizational practices. But as a result, normal justice frequently has blind spots, gaps and unintended consequences.

os discursos *possam* ser normativamente justificados, não significa que *devam* ser justificados.

É em relação a essas disputas sobre critérios de justificação moral dos discursos que encontramos o que entendo por *justiça de segunda-ordem*. Isso porque a maneira como nos referimos às nossas próprias experiências, sobretudo em sua dimensão afetiva, são ambíguas: não há tradução imediata entre o que sentimos e o que se sejam boas razões para justificarmos essas experiências. Em meio a um amplo leque de ambivalências em que se situam nossos afetos, sobretudo quando nos referimos a experiências de sofrimento, nem sempre temos boas razões para encontrar nelas critérios de justificação. Desde as contribuições teóricas da psicanálise, não apenas o controle e reflexão do sujeito sobre o que sentem e desejam foram postos sob suspeita, como também a contingência e vulnerabilidade constitutivas do processo de subjetivação passaram a ser analisadas como uma forma de sofrimento que escapa ao escopo de teorias normativas da sociedade. Tal sentido de sofrimento pretende indicar que, independentemente dos arranjos conquistados socialmente, sempre haverá fissuras inerentes à constituição da subjetividade[16]. Diferente desse tipo de sofrimento – que podemos entender como mais radicalmente contingente e idiossincrático –, as tarefas de teorias normativas devem ser dirigidas ao que chamamos de *sofrimento social*, isto é, a instituições e práticas sociais que poderiam oferecer um significado terapêutico diante de causas *sociais* do sofrimento.

Gostaria de sugerir que sofrimentos podem ser sociais não apenas no sentido mais estrito de como podem ser confrontados no âmbito de uma teoria das instituições, mas também em dois sentidos mais imanentes à normatividade social: por um lado, em relação às normas que constituem os imperativos de realização dos sujeitos; e, por outro, nos limites dados pela gramática social, impedindo que as

[16] No âmbito das teorias psicanalíticas, a esse tipo de sofrimento singularmente contingente refere-se o papel da clínica. Trazer luz a essa complementaridade de uma divisão de trabalhos entre psicanálise e teoria social significa, como defendi em outro lugar, dar lugar àquilo que a psicanálise tem de melhor a oferecer: ainda que imaginássemos uma política no seu potencial terapêutico, sempre haverá formas de sofrimento próprias de processos contingentes de subjetivação e de histórias de vida individuais e que, como tal, escapa a uma teoria normativa da sociedade. É pelo fato de uma relação intersubjetiva não depender de um conteúdo previamente determinado que uma teoria social não pode satisfazer todos os critérios de uma subjetividade plenamente imune ao sofrimento e ao sintoma (escrevi sobre essas questões em CAMPELLO, 2017).

formas de vida disponíveis ao sujeito possam ser ampliadas. Nos dois casos, o horizonte de realização da liberdade – em outras palavras, de como a liberdade *pode* ser efetivada – precede o próprio sujeito. Diferentemente de sofrimentos resultantes de contingências da subjetivação, esse horizonte socialmente compartilhado pode ser objeto da crítica social. Nesse sentido, trazer narrativas ao âmbito da crítica não significa criticá-las de maneira isolada, como escolhas individuais, mas inseri-las em um horizonte semântico compartilhado.

Contudo, quando a crítica toma os afetos como propriedades individuais, ela perde de vista os padrões normativos que antecedem o horizonte em que se inscreve a fenomenologia das experiências subjetivas. Com isso, ele deixa de oferecer um potencial crítico ao vocabulário que antecede o modo como experiências subjetivas são articuladas. Mais do que isso: se experiências e relatos são propriedades individuais intangíveis, eles deixam de ser um problema de justiça. A partir dessa perspectiva unilateral dos relatos, experiências singulares de sofrimento não mais podem ser enfrentadas naquilo que poderiam ser suas causas sociais. Se digo "isto que eu sinto é propriedade exclusivamente minha", esses sentimentos não mais teriam qualquer relevância do ponto de vista da crítica social. O resultado seria um conjunto de escafandros epistêmicos: mônadas que não mais poderiam se comunicar, bloqueando o conflito inerente ao próprio pluralismo democrático sobre o grau de relevância normativa dos afetos para questões de justiça.

Na perspectiva pública de acomodar a pluralidade de visões de mundo, percepções particulares sempre encontrarão divergências e eventualmente estarão em conflito com outras narrativas, que poderão *ou não* ser legítimas do ponto de vista de seu valor moral. Na perspectiva de teorias procedimentais ou mais próximas ao construtivismo moral, cabe ao próprio discurso entre as pessoas diretamente afetadas, e não ao filósofo moral, encontrar a validade de suas demandas. Apesar de seu aparente deflacionamento normativo, por trás de pressupostos de racionalidade e universalidade podem esconder-se categorias pouco abrangentes, em que, por conta dos critérios que são tomados de antemão como racionalmente válidos, acabam por excluir a relevância epistêmica de outras narrativas. A teoria empobrece-se, reduzindo-se a um ventrículo que apenas repete a si própria. Para sair desse imbróglio autoreferencial, a teoria precisa continuamente abrir-se à revisão do que

toma como critérios abrangentes. Se reduzimos a crítica ao potencial epistêmico dos relatos, enredamo-nos em dificuldades de legitimação, uma vez que tais perspectivas singulares integram um quadro plural de visões de mundo.

O conteúdo semântico das experiências refere-se, em suma, às próprias experiências; relatos permanecem apenas como relatos se neles não é reconhecido o potencial epistêmico de transcender seu horizonte narrativo. Enquanto fala a partir da sua própria experiência particular, não concerne ao sujeito a autoridade epistêmica para, a partir dela, discernir entre o horizonte de justificações de suas preferências a ponto de pô-las como régua moral alargado à sociedade. Nesses casos, a reinvindicação por justiça não deriva apenas de um conjunto privilegiado de experiências exclusivamente particulares, mas é compartilhada por outros sujeitos. O rol de nossas experiências, por mais particulares que possam ser, inscrevem-se em um vocabulário que transcende a nossa singularidade. Abdicar disso nos faria recair no que podemos chamar de *escafandro epistêmico*: relatos e experiências particulares aos quais ninguém pode ter acesso. Teorias normativas, portanto, não podem se arrogar o direito de conceder aos relatos subjetivos, pelo fato de eles tenham autoridade sobre suas próprias visões de mundo, a autoridade epistêmica da crítica. Assim como pretensões de universalidade são permanentemente retificadas, pouco avançamos se assumimos que teorias normativas se referem apenas ao particular.

Nem sempre temos à disposição o vocabulário necessário para justificarmos nossas escolhas. Quando não temos o espaço de razões, para usar a expressão de Willfried Sellars, não temos à disposição a distância semântica necessária para criticar o rol singular do que sentimos. A partir disso, podermos chamar o esforço de imparcialidade de *perspectiva da teoria*: Ela consiste na contínua tradução em critérios normativos de um quadro plural e frequentemente conflituoso de narrativas singulares. Teorias normativas e o próprio sentido epistêmico atribuído à filosofia – naquilo que lhe resta enquanto tentativa de crítica – não pode se reduzir a biografias. Se bastassem relatos, não precisaríamos mais do que literatura.

Contudo, nem a filosofia nem a literatura restringem-se a relatos biográficos. A força imagética de novos vocabulários constitui-se como heterônoma enquanto tenciona relatar um outro de si. Se seguirmos de perto e mais atentamente relatos

autobiográficos, veremos que raramente conseguem ser encapsulados em identidades rígidas; são como câmaras escuras da identidade, invertendo imagens.

Quando teorias se reduzem a experiências, elas assumem a premissa de autorreferencialidade dos relatos, que, encerrados em si próprios, acabam por obstruir a percepção de outras formas de injustiça. Inversamente, é o descentramento da perspectiva particular que permite ampliar sua capacidade de ouvir e incorporar continuamente outros relatos. O que se percebe é uma mudança de perspectiva de onde fala o filósofo ou a filósofa: ao invés de tomar como norte sua própria teoria, toma-se a posição de ouvinte, ou seja, alguém que não somente fala, como também escuta narrativas e percepções de injustiça. Significa assumir que a visão do teórico ou teórica é enraizada em um determinado contexto. Reconhecer essa situabilidade da teoria nos coloca numa posição de escuta: ser sensível a narrativas que antes não encontravam razão para serem ouvidas; ouvir como discurso o que antes era ouvido como ruído. Esse pêndulo da cooperação recíproca se mostra num esquema simples como este a seguir:

Teoria ⟷ Narrativas

Além desse pêndulo entre narrativa e teoria, e que nos leva a buscar critérios da crítica além das narrativas, perspectivas ligadas à virada narrativa reduzem-se a um horizonte semântico de vocabulários que *aparentemente* são propriedades nossas. Trata-se, aqui, de perguntar quais afetos são *possíveis*, o que *podemos* (e *devemos*) sentir? É por isso que, mais do que continuar insistindo na tensão entre perspectiva em primeira pessoa e teoria, devemos nos perguntar como afetos são vividos e narrados, não apenas singularmente, mas sobretudo no horizonte de uma gramática socialmente partilhada.

Referências

ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: O racismo na filosofia moderna. *Kriterion* .v. 58, n. 137, 2017.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução Vera Ribeiro. Revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. 1ª edição; 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CAMPELLO, FILIPE. Crítica e patologia social: Ambivalências da relação entre psicanálise e teoria social. *Dissertatio,* 46, 3-23, 2017.

DEMMERLING, C.; LANDWEER, H. *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart. [S.l.]: Metzler, 2007.

DENNETT, D. *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

FANON, Franz. *Pele negra, Máscaras Brancas*. Nova York: Grove Press, 2008.

FRANKFURT, Harry. Freedom of Will and The Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HARTMANN, M. *Gefühle: Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt: Campus, 2010.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press, 2011. 408 pp.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: 34, 2012.

PINZANI, Alessandro. *First-order and second-order suffering*. Conference Paper. http://www.iea.usp.br/eventos/eventos-procedimentos-e-normas/materiais-de-referencia/first-order-and-second-order-suffering, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.
RORTY, A. (Ed.). *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. José Olympio Editora, 1956.

SPIVAK, Gayatri, *Pode o Subalterno Falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart. Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SHKLAR, Judith. *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

STRAWSON, Peter. Liberdade e Ressentimento. In: Jaimir Conte & Itamar Luís (eds.), *Ensaios sobre a filosofia de Strawson.* Florianópolis, SC, Brasil: Florianópolis: Editora da UFSC (2016).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

4. O trabalho no processo de dominação psicossocial, durante a ditadura civil-militar (1969-1979), a partir da biopolítica de Foucault

https://doi.org/10.36592/9786554601023-04

Henrique Streit[1]

Agemir Bavaresco[2]

Introdução

O tema da pesquisa contempla uma análise interdisciplinar sobre os governos ditatoriais de Médici e Geisel (1969-1979), em que a população sofreu fortes influências do governo e de seu meio para uma alusão a um futuro "milagroso" em relação ao trabalho. Também analisa o transcorrer desses impactos para com a mente de uma geração distante de si e de suas motivações comuns e pessoais, em serviço, predominantemente, a uma "vida-trabalho".

Durante os governos de Médici e Geisel, o povo brasileiro viveu a contradição entre um ideal de vida trabalhista e um ideal de futuro milagroso, visto que o ansiado futuro sonhado e intrínseco ao trabalho esteve em desacordo com a dignidade, saúde e condições de vida e de trabalho impostas naquele período de exceção. O governo utilizou diferentes formas de controle biopolítico dos cidadãos, adentrando a mídia e o patriotismo, as medidas excludentes de saúde pública, as organizações econômicas exploratórias e que maximizavam o lucro, a violência de Estado, as leis e os atos institucionais em um rompimento com a vida, a dignidade, a saúde e com os direitos humanos.

A partir da análise daquele período, primeiramente, é referenciada a obra do psiquiatra Gregorio Baremblitt, "Compêndio de Análise Institucional e Outras Correntes - Teoria e Prática", a qual se torna relevante pela sua contribuição à análise

[1] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0009-0007-4901-6547

[2] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Pesquisador pela ACEPS/University of Johannesburg – África do Sul. https://orcid.org/0000-0002-7967-4109

institucional, agregando à pesquisa a partir de seu constructo sobre a organização da dominação, diante das motivações por trás da prática do trabalhador. O segundo autor, Michel Foucault, torna-se relevante devido ao seu trabalho de pesquisa na área social-institucional em um conhecimento complementar ao autor Baremblitt e, neste sentido, a partir da obra "História da Sexualidade", são desenvolvidos os conceitos de biopolítica e de biopoder - produção regulada de formas de vida em prol da produção e manutenção do Estado, bem como os traços da biopolítica que se fizeram presentes a partir das medidas do governo no regime militar brasileiro.

O problema trata do impacto de ordem psicossocial evidenciado nas estratégias de controle e o que provoca o afastamento do indivíduo consigo mesmo numa geração submetida à "vida-trabalho", distante das próprias motivações pessoais. O objetivo é analisar, através da Psicologia e da Filosofia foucaultiana, a influência de mecanismos de controle do governo ditatorial sobre o comportamento social e seus impactos na formação de uma mente que obedece, de maneira predominante, o seu meio, em abdicação às próprias motivações e interesses sociais e pessoais.

Na primeira seção do artigo, apresenta-se a realidade do cenário analisado (1969-1979), as causas e as consequências do período de vigência do Ato Institucional Nº 5 (AI-5), as medidas violentas e os danos de ordem psicossocial que as acompanharam. Em meio a esse cenário, desenvolve-se a subseção 1.1, em que são evidenciadas as medidas do governo que maximizaram a exploração da classe trabalhadora e aumentaram o nível da desigualdade social. É esclarecida a presença dos militares no ambiente trabalhista, bem como os agentes responsáveis pela violência e tortura. Na subseção 1.2, apresenta-se como foi organizada a lógica excludente à saúde pública, sendo limitada apenas a trabalhadores formais, que eram contribuintes mensais do INAMPS. Na seção 2, trata-se o constructo de Baremblitt sobre a organização da dominação. Na seção 3, são introduzidos os conceitos de biopolítica e de biopoder segundo o autor Michel Foucault e, nas subseções 3.1 e 3.2, identificam-se os traços da biopolítica a partir das medidas do governo que foram apresentadas na seção 1.

A pesquisa usa o método bibliográfico por meio de referenciais interdisciplinares em economia, história, filosofia e psicologia. O caráter exploratório

desta pesquisa contempla a intersecção desses referenciais, possibilitando novas descobertas sobre influências do governo no período analisado e reflexões sobre os impactos psicossociais à luz de conhecimentos multidisciplinares.

A relevância deste artigo abrange os danos, a vulnerabilidade e a humilhação de milhares de cidadãos brasileiros. Cidadãos desapareceram, outros foram torturados, mortos, filhos perderam os pais pela violência de militares, pais viram os filhos falecerem por causas evitáveis pela falta de acesso à saúde pública e cidadãos sofrem, até hoje, de sequelas por decorrência desses fatos. Discutimos esse período enquanto leitores interessados, sem negligenciar nossa posição social e de respeito a todos que sofreram e sofrem desses danos. Que posições ideológicas não sirvam como uma viseira para negar as medidas desumanas de um governo ditatorial e que não ecoem mais alto do que a dignidade, a vida, o direito de ir e vir, a saúde e o que está assegurado na Constituição Federal de 1988 no artigo 6º: "São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição".

1 Regime militar e Ato Institucional Nº 5 (AI-5): Dominação psicossocial

O Ato Institucional Nº 5 (AI-5), decretado em 1968, durante o governo de Artur da Costa e Silva, é o marco do estopim do processo de implantação do autoritarismo no Brasil, tendo sido o constructo autoritário organizado, até então, dentre os anos de 1964 a 1968. É também o marco do período mais sombrio da ditadura civil-militar, em que as formas de regência do país foram marcadas pela intimidação e pela cultura do medo, em que o poder de influência das forças de segurança adentrava a censura, a perseguição e a tortura, além da abertura para o governo exercer formas de controle sobre a mídia e um controle que tangenciava as organizações jurídicas. O decreto de nove páginas teve seu período de realização de 13 de dezembro de 1968 até 13 de outubro de 1978, exercido durante o último ano do governo de Artur Costa e Silva, além de toda a etapa de governo de Emílio Garrastazu Médici e Ernesto Geisel.

> Em 13 de dezembro de 1968, a ditadura militar [...] decretou o Ato Institucional número 5 (AI-5), conhecido como "o golpe dentro do golpe". Oficializou-se o terrorismo de Estado, que prevaleceria até meados dos anos 70. O Congresso Nacional e as Assembleias Legislativas estaduais foram colocados temporariamente em recesso e o governo passou a ter plenos poderes para suspender direitos políticos dos cidadãos, legislar por decreto, julgar crimes políticos em tribunais militares, cassar mandatos eletivos, demitir ou aposentar juízes e outros funcionários públicos etc. (ANTUNES e RIDENTI, 2007, p. 87).

Esse período turbulento traz consigo impactos de ordem psicossocial no que diz respeito à vida, à cidadania, aos direitos civis e políticos, ao acesso à saúde, ao trabalho em situações não dignas e de baixo valor de salário mínimo, ao direcionamento às motivações pessoais e ao ideal de futuro, à censura e à presença da tortura e morte por parte de agentes repressivos do governo, em meio a um intenso processo de direcionamento ao trabalho formal. Analisa-se a incongruência do governo que induz o povo a uma associação de ideal de futuro milagroso através da vida trabalhista, ao mesmo tempo em que a classe trabalhadora é explorada em menores ganhos econômicos, é fortemente excluída ao acesso à saúde pública e sofre de repressão, tortura e morte. Em outras palavras, o futuro milagroso por meio do trabalho era transmitido diante de uma realidade de medo, violência e de uma série de restrições, configurando uma problemática de ordem psicossocial no que diz respeito a trabalho, medo e obediência. Essa soma de influências ecoa em uma geração movida pela "vida-trabalho" - cenário em que a importância de um futuro ideal movido pelo trabalho encontra-se na abdicação das próprias motivações e desejos pessoais do povo.

1.1 Economia, trabalho, exploração e tortura

O cenário trabalhista do período analisado possuía suas organizações mediadas pelas ações do presidente Castelo Branco (1964-1967), durante o início da ditadura civil-militar brasileira. Durante seu primeiro ano de mandato, suas medidas visaram desarticular os sindicatos de trabalho, visto que eles representavam a

principal frente à ascensão das lutas dos trabalhadores para assegurar seus direitos. Também incentivaram fortemente o desenvolvimento de empresas estrangeiras, através de acordos e interesses com os Estados Unidos no processo de modernização e desenvolvimento nacional - estabelecido, principalmente, pelo medo de que o subdesenvolvimento incentivasse uma abertura à população para propostas socialistas, visto o cenário de guerra fria mundial. Dessa forma, as medidas prejudicavam pequenas e médias empresas, ao mesmo tempo em que tornavam o trabalho no meio rural instável, volátil e incerto, como consequência, se transmitia uma maior segurança e estabilidade ao trabalho ligado a empresas estrangeiras, processo que é caracterizado por autores como sendo um "corporativismo exclusivo". É possível entender esse planejamento a partir da passagem:

> Ele [presidente Castelo Branco] estabeleceu o arrocho salarial, revogou o decreto que desapropriava terra às margens das estradas para a reforma agrária, revogou a nacionalização das refinarias particulares e o decreto que congelava os aluguéis, restringiu o crédito às pequenas e médias empresas, deu as mais amplas garantias ao capital estadunidense que foram estabelecidas pelo Acordo de Garantia dos Investimentos Norte-Americanos no Brasil. No campo trabalhista houve grande retrocesso, com o fim da lei que garantia estabilidade aos trabalhadores após dez anos de trabalho na mesma empresa (LARA e SILVA, 2015, p. 278).

O arrocho salarial, mencionado na citação, ocorre a partir de uma política que opta por fixar reajustes salarias, sem acompanhar a inflação. Como consequência, como demonstrado no gráfico 1, a partir do governo Castelo Branco (1964) até o ano de 1983, o salário-mínimo ficou abaixo dos sete anos que antecederam a ditadura, ao mesmo tempo em que seu reajuste não foi significativo durante esse período de quase 20 anos e, como consequência, em meio ao processo de modernização do país, também se elevou a pobreza, a desigualdade, a fome e a doença. Isso se justifica a partir de uma lógica de concentração de renda (acumulação predatória) com o aumento dos lucros pela contenção dos custos de produção. Essa contenção

de custos é organizada através de um trabalho sub-remunerado. Compreende-se as motivações dessa estratégia por meio das ponderações de Lara:

> A fixação dos reajustes foi utilizada como instrumento de maximização da exploração da força de trabalho, um meio para realizar a 'acumulação predatória' (pagamento de salários abaixo do valor da força de trabalho). 'Tratou-se de uma política salarial dirigida abertamente contra a massa da classe trabalhadora, em especial a classe operária, sobre a qual se descarregou o custo decisivo da 'estabilização econômica': com o arrocho, garantiu a superexploração dos trabalhadores para a multiplicação dos lucros capitalistas' (LARA e SILVA, 2015, p. 279).

Gráfico 1 – Evolução do salário-mínimo – 1944 a 2003

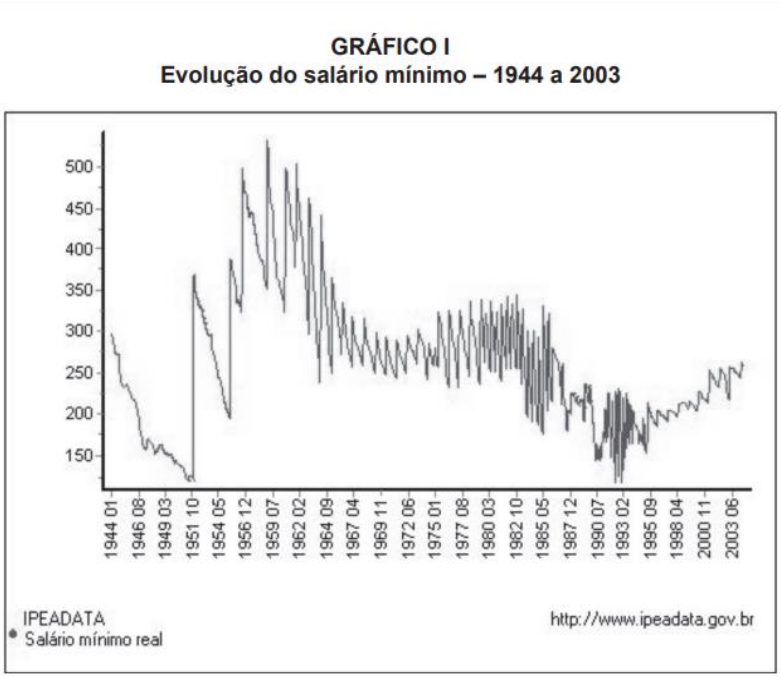


Gráfico:[3]

Ciente da insatisfação gerada pelo baixo salário-mínimo, pela fixação dos reajustes salariais e pelas medidas que desfavoreciam instâncias do campo do

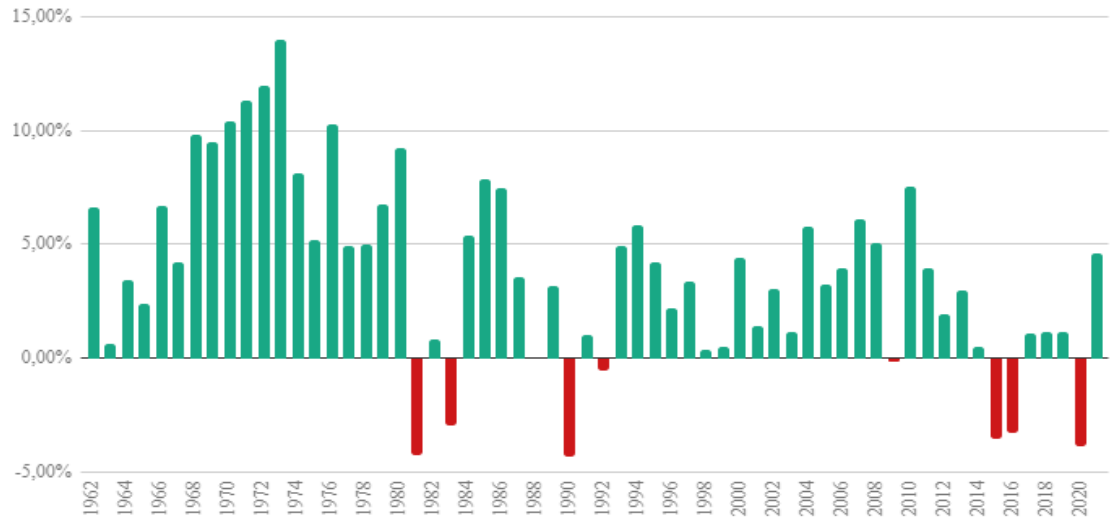
[3] ESTE, Maria das Graças Mangueira. Salário Mínimo – Uma História de Luta (p. 16). Senado Federal, Brasília, 2005. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180154/SalMinimo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

trabalho, o regime civil-militar estabeleceu, no mesmo ano, a Lei Nº 4330, de 1º de junho de 1964, também conhecida como "Lei antigreve". Essa lei estabeleceu a proibição da greve legal, adentrando os setores de serviço público e essenciais, das empresas estatais, das greves de solidariedade e das greves de ordem política, social ou religiosa. Como consequência, as greves registradas foram de 302, no ano de 1963 para inexistentes no ano de 1971 (ver Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 69). A finalidade estava em cessar reivindicações entre empregado e empregador para não comprometer e desestabilizar a economia nacional.

Nesse mesmo período, de março de 1964 até o fim do ano de 1968, foi reorganizado o sistema financeiro do Brasil, num processo denominado de "milagre econômico", pelo objetivo de extensa expansão econômica, estendendo-se até 1973, durante o governo Médici.

O país viveu o período de maiores índices de desenvolvimento e crescimento econômico, com taxas de crescimentos que oscilaram entre 7% e 13% anualmente, além de um crescimento significativo do PIB - de 9,50% em 1969 para 13,97% em 1973, atingindo o valor mais elevado da história do país, como evidenciado pelo gráfico 2.

Gráfico 2 – Evolução do PIB – 1962 a 2020



https://infograficos.gazetadopovo.com.br/economia/pib-do-brasil/

Gráfico 2:[4]

Naquele período, Médici saudou o avanço econômico como sendo uma consequência direta do regime militar, cultuou-se a prosperidade por meio do trabalho e propagou-se o orgulho nacional por meio de propagandas ufanistas de ordem patriota, como, por exemplo, o slogan "Brasil, ame-o ou deixe-o", propagado em 1973. Porém, como desenvolvido anteriormente, a presença de alianças internacionais diante do cenário de guerra fria e a abertura ao mercado internacional, tornaram os fatores de desenvolvimento muito mais próximos de uma causalidade internacional do que nacional.

Como consequência dessa aliança, durante o "milagre econômico", o Brasil cresceu significativamente nos setores industriais e de exportação agrícola, o petróleo era comprado a um baixo valor, as regiões da Amazônia e Centro-Oeste passaram a ser mais exploradas economicamente[5], foi expandido o mar territorial de 12 para 200 milhas e o país desenvolveu-se através de investimentos em novas tecnologias e infraestruturas – como hidrelétricas, estradas, rodovias, pontes, usinas nucleares. Ademais, existiu um aumento de empregados no trabalho formal, como consequência do forte direcionamento que ocorria desde 1964. Contudo, os recursos financeiros responsáveis por todo o crescimento nacional foram, em sua grande maioria, empréstimos estrangeiros e que resultaram em um alto valor de dívida externa ao país. Dessa forma, analisa-se o primeiro grande impacto negativo do "milagre econômico" – como consequência do valor elevado de dívida externa, existiu um bloqueio no desenvolvimento e crescimento econômico do Brasil nas décadas seguintes, evidenciado, no gráfico 1, através da queda do valor do salário-mínimo dentre os anos de 1982 a 1990 e, no gráfico 2, a partir da queda e

[4] GAZETA DO POVO. PIB do Brasil - Histórico e Evolução – Infográficos. Série Histórica – PIB Brasileiro Anual Desde 1962, 2021. Disponível em: <https://infograficos.gazetadopovo.com.br/economia/pib-do-brasil/>

[5] Existem pesquisas que evidenciam que boa parte do trabalho que ocorria na região da Amazônia, durante o período de exploração do milagre econômico, era considerado como um trabalho escravo, alcançando um número próximo a 90 mil trabalhadores escravizados: "Há que se destacar as matérias feitas pelo Jornal do Brasil, na década de 1970, noticiando flagrantes de trabalho escravo, pela Polícia Federal, nas fazendas da Amazônia, até mesmo denunciando a existência de grandes cemitérios clandestinos" [...] [Na Amazônia] Diante de um quadro violento de expansão das grandes empresas privadas e dos conflitos sociais desencadeados, além da utilização de trabalho escravo, um escândalo social, apontando um número de aproximadamente 90 mil trabalhadores escravizados a partir de 1970" (ver GUIMARÃES NETO, 2014, p. 138 e 141).

inconstância do PIB nos anos de 1981 até 1992 (no ano de 1981 chegou a -4,25% e, no ano de 1990, a -4,35%, ocupando o valor mais baixo de todo o gráfico, que estende os dados do PIB nacional até o ano de 2020).

O valor de dívida externa do Brasil, durante o primeiro ano do milagre (1969), alcançou 4,4 bilhões de dólares e, durante o ano final (1973), 12.5 bilhões de dólares, ou seja, esse valor quase triplicou – um milagre na modernização, no crescimento e no desenvolvimento às custas de dívidas ao mercado internacional. Esses valores são ilustrados a partir do gráfico 3 abaixo.

Gráfico 3 – Brasil e o setor externo – 1967 a 1973

	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973
			US$ milhões				
Transações correntes	-276	-582	-364	-839	-1630	-1688	-2085
Balança comercial	213	26	318	232	-344	-241	7
Exportações	1.654	1.881	2.311	2.739	2.904	3.991	6.199
Importações	1.441	1.855	1.993	2.507	3.247	4.232	6.192
Serviços e rendas	-566	-630	-713	-1.092	-1.300	-1.452	-2.119
Conta capital e financeira	49	680	936	1.281	2.173	3.793	4.111
Empréstimo e financiamentos	33	490	709	843	1.699	3.067	2.410
Saldo do BP	-262	97	531	534	537	2.538	2.380
Divida externa	3.281	3.780	4.403	5.295	6.622	9.521	12.571
Reservas internac.	198	257	656	1.187	1.723	4.123	6.416

Gráfico 3: [6]

O segundo grande impacto negativo diz respeito a uma distribuição de renda incongruente com o consequente crescimento da desigualdade social. Além do arrocho salarial desde 1984, houve também um grande declínio na relação de salário mínimo e renda per capta durante o início do "milagre econômico" acompanhando os anos seguintes. A partir da comparação do gráfico 4 com o gráfico 1, identifica-se que, durante os anos do arrocho salarial, evidenciados no gráfico 1 entre os anos

[6] ARAUJO, Victor Leonardo de; MATTOS, Fernando Augusto Mansor de. *A Economia Brasileira de Getúlio a Dilma - Novas Interpretações* (p. 303). São Paulo: Hucitec Editora, 2021.

de 1964 a 1983, o salário-mínimo permaneceu sem reajustes significativos e, analisando o gráfico 4, percebe-se que, no mesmo período de tempo do arrocho, houve um declínio significativo da relação de salário-mínimo e renda per capta durante o início do "milagre econômico" (1969), estendendo-se às décadas seguintes.

Gráfico 4 – Salário mínimo real em relação a renda per capta – 1940 a 2014

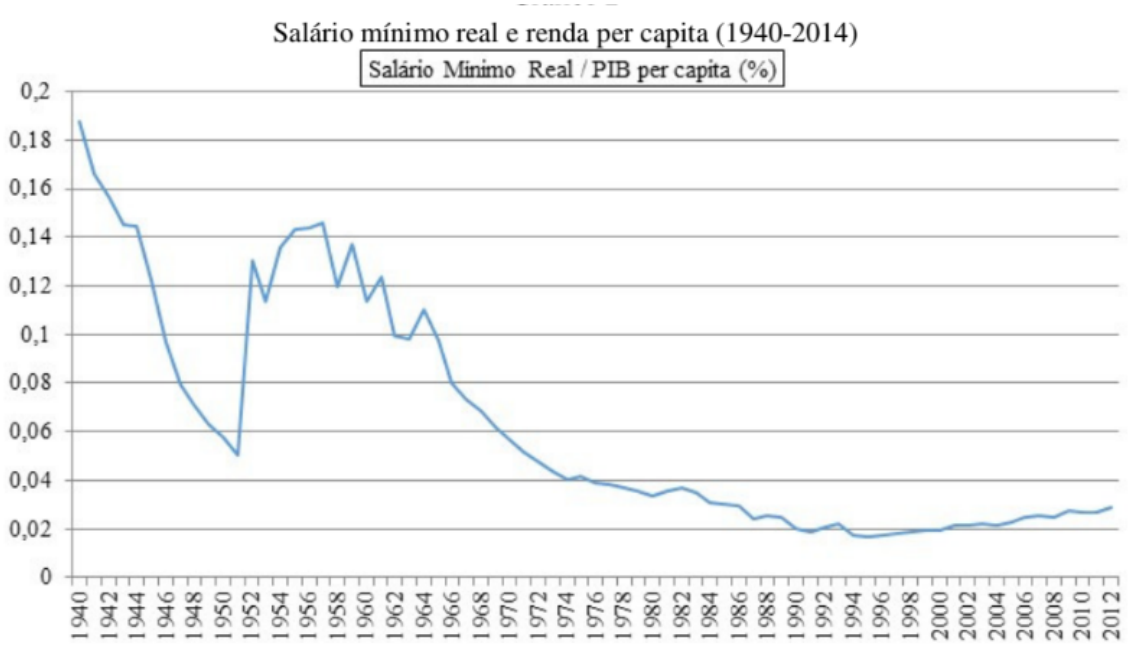


Gráfico 4: [7]

O fim do "milagre" ocorreu no ano de 1973, quando os países produtores de petróleo pararam de comercializar com todos aqueles que não fossem aliados de Israel, como consequência, o valor do petróleo ficou quatro vezes mais elevado em apenas um ano. Em resposta, os Estados Unidos cessaram com os empréstimos ao Brasil e elevaram os juros da dívida externa. O governo Geisel (1974 a 1979) enfrentou dívidas externas em meio ao "Primeiro Grande Choque do Petróleo", contudo, o presidente seguiu enfatizando o ideal de futuro próspero por meio do trabalho, como, por exemplo, através da propaganda institucional "Governo Geisel –

[7] BARONE, Ricardo Stazzacappa; BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; MATTOS, Fernando Augusto Mansor de. A Distribuição de Renda Durante o "Milagre Econômico" Brasileiro - Um Balanço da Controvérsia (p. 4). São Paulo: Instituto de Economia – Unicamp, 2015.

Trabalho e Paz", transmitida em televisão aberta durante a metade do ano de 1976, em que se cultuou o trabalho, junto do uso e abuso de símbolos e elementos patriotas.

Diante do cenário e da organização econômica da época, houve danos e impactos negativos ao meio trabalhista por meio da organização e do uso da violência, perseguição e exploração aos trabalhadores durante a ditadura civil-militar. Em 2011, foi instituído o colegiado da Comissão Nacional da Verdade (CNV)[8], o qual, durante três anos (2011 a 2014), teve o objetivo de investigar as violações dos direitos humanos ocorridas dentre o período de 18 de setembro de 1946 a 5 de outubro de 1988, adentrando, dessa forma, todo o período do regime militar, objeto deste estudo. Como é desenvolvido no texto 2 do relatório final da CNV:

> [A partir de 1964] as panfletagens, as greves, a organização de comissões de fábrica, a participação nas Comissões Internas de Prevenção de Acidentes (CIPAS) [...] todas essas ações tornaram-se muito arriscadas, trazendo, frequentemente, como consequência a demissão por justa causa, o desemprego por meses e anos, a prisão [...] São reiterados os casos de filhos de trabalhadores que viram seus pais serem espancados e arrancados de casa, de esposas que foram submetidas a torturas físicas e psicológicas para delatarem seus companheiros, de famílias que tiveram seus lares invadidos, seus bens materiais vistoriados, seus utensílios quebrados (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 65 e 66).

O relatório também evidencia a presença do Estado no ambiente fabril de trabalho e a presença de militares em seus cargos chefes, usando a punição, a violência e a repressão para assegurar o melhor rendimento dos trabalhadores, compondo uma lógica de dominação, danos e ausência da dignidade, em nome da maximização do lucro.

[8] A leitura da Comissão Nacional da Verdade (CNV) Texto 2 - Violações de Direitos Humanos dos Trabalhadores, presente nas referências, é a principal indicação bibliográfica aos interessados no assunto de ditadura civil-militar brasileira, a vida trabalhista, danos e tortura que acompanharam a época.

> Destaque-se nesse contexto a evidência de um padrão de monitoramento, controle e repressão fabril altamente complexo: divisões de recursos humanos, de segurança patrimonial e outras, sob o comando do Estado, articulando-se regionalmente e compondo uma rede estatal-privada destinada a conter, disciplinar e reprimir, para obter maior rendimento no trabalho. [...] constatou-se outra estratégia para a militarização das fábricas, que consistiu na sistemática substituição dos civis que ocupavam cargos de chefias e diretorias, por militares, no imediato pós-golpe. [...] sua articulação, capilarização e militarização produziram um fenômeno novo: um novo regime fabril, baseado na vigilância e controle militarizados para a obtenção da maior taxa de exploração da força de trabalho, articulado a um novo regime de acumulação (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 67 e 68).

Outro fator desenvolvido, segundo o relatório, demonstra que muitos dos trabalhadores que se rebelassem ou fizessem qualquer atividade suspeita possuíam suas fichas marcadas, indicando-o como um "incriminado" e, como consequência, não recebiam qualquer tipo de promoção no trabalho.

> [...] trabalhadores de base que tiveram suas carreiras paralisadas por anos, sem obterem promoções, possuíam em suas fichas algum fato "incriminador", como a participação em uma assembleia ou a leitura de um periódico considerado suspeito (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 67).

Como consequência desse cenário desumano, segundo o relatório, o Brasil ocupou, no ano de 1976, o posto de 1º lugar no mundo enquanto país com maiores números de acidentes no meio trabalhista, como constatado: "Uma das consequências mais trágicas [...] foi a posição de 'campeão mundial de acidentes de trabalho', com 1.743.025 sinistros e 3.900 mortes, atingida pelo Brasil em 1976." (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 70).

A respeito do processo de prisão e tortura durante o regime militar, o relatório aborda a ilegalidade das prisões da classe trabalhadora: "Essas prisões ilegais e arbitrárias configuram graves violações aos direitos humanos praticadas contra os trabalhadores sem o respeito às formalidades legais, sem mandado de prisão, sem

comunicação a um juiz, sem a indicação do crime cometido pelo preso" (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 73).

Segundo o relatório, a organização da tortura e seus objetivos almejavam anular a personalidade dos sujeitos em suas capacidades físicas e mentais e, assim, assegurar uma não participação na vida em sociedade, como desenvolvido:

> As Forças Armadas brasileiras incorporaram a tortura como estratégia e prática fundamental do Estado de Segurança Nacional implantado. A tortura consiste não somente em impor, intencionalmente, dor física ou moral a uma pessoa, mas também em utilizar métodos que objetivam anular sua personalidade ou diminuir-lhe a capacidade física ou mental (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 76).

Em setembro de 1970, durante o governo Médici e o período de vigência do Ato Institucional Nº 5 (AI-5), foram criados os órgãos Destacamento de Operações e de Informações (DOI) e Centro de Operações de Defesa Interna (CODI), ambos diretamente ligados ao exército e aos principais responsáveis pela perseguição, prisão e tortura durante o regime militar brasileiro. Por consequência das suspensões do *habeas corpus* e dos direitos políticos dos cidadãos, os DOI-CODI possuíam maior poder para o uso e abuso da força, do controle e da violência. Dessa forma, o ciclo de repressão completava-se pelo: uso e abuso da força; prisões ilegais e arbitrárias; tortura e morte; e inexistência de proteção e do ato liberatório da prisão. A tortura foi uma prática presente desde o início da ditadura, em 1964, contudo, foi durante o período de regência do AI-5 (1968-1978) e com a consolidação do DOI-CODI (1970) que passou a ser uma prática ainda mais recorrente.

As formas de tortura eram diversas e organizadas, principalmente, através de agressões físicas, afogamentos (por vezes, em urina e fezes), choques elétricos, humilhações, terror psicológico, uso do "pau de arara" [9] e "telefone" [10], além do

[9] "Pau de arara" consiste no torturado ser amarrado enquanto abraça os joelhos, então uma barra de ferro é introduzida e juntamente amarrada à região de trás dos joelhos e das mãos. O preso político é erguido de cabeça para baixo a uma altura de, aproximadamente, 20 ou 30 centímetros. A tortura gera dores nos músculos e articulações, dores de cabeça e, por vezes, resulta em óbito.

[10] "Telefone" consiste no torturador, com ambras as palmas da mão em posições côncavas, aplicar um golpe em ambas as orelhas do torturado ao mesmo tempo. O choque do ataque, por conta da forte pressão, gera danos ao ouvido do torturado, podendo romper o tímpano, deixando-o surdo.

isolamento em ambientes sujos, sem ventilação, sem luz e sem alimentação adequada. As sequelas aos incontáveis sujeitos acometidos pela tortura, principalmente, a classe trabalhadora, abrangem perda da audição e visão, deformações, lesões e fraturas permanentes em membros do corpo, membros decepados, perda de dentes, cicatrizes, problemas circulatórios, labirintite, traumas, depressão, transtornos psicóticos, tentativas e a presença do suicídio. Houve também casos de internações permanentes em hospitais psiquiátricos por conta de danos pós-tortura. O relatório final da Comissão Nacional da Verdade levantou a ocorrência de 114 mortes de trabalhadores por meio de execuções e 320 desaparecimentos forçados, dentre os anos de 1964 e 1988, principalmente, na década de 70 (ver Comissão Nacional da Verdade, 2014).

Muitas mortes da época permanecem dúbias por conta de falsos laudos médicos, os quais forjavam falsas causas de morte e ocultavam a presença da tortura, o que permite inferir que o número de mortos seja ainda superior aos 144 brasileiros registrados pelo relatório da CNV. Como desenvolvido por Borges (2008):

> Outro grave problema se refere às vítimas que acabavam sendo mortas durante a tortura. Médicos legistas forneceram laudos falsos que ocultavam as marcas das torturas. Também justificavam as mortes como sendo de causas naturais ou por atropelamentos, suicídios e mortes em tiroteios. Muitos legistas apresentavam os torturados como se estivessem gozando de perfeita saúde. Muitos cadáveres foram sepultados anonimamente, e até hoje familiares não sabem o que aconteceu com os corpos das vítimas. O objetivo desta ocultação era o de evitar que os familiares constatassem as marcas das torturas praticadas (BORGES, 2008, p. 5).

1.2 Saúde pública e exclusão

Em 1964, ocorreu uma reformulação nas estruturas do sistema da previdência social no país, resultando na junção de todos os Institutos de Aposentadorias e Pensões (IAP) para a consolidação do Instituto Nacional da Previdência Social (INPS), posto em prática no ano de 1966 e sendo extinto apenas no ano de 1993 pela

lei federal nº 8.689, ou seja, esteve em prática durante todo o regime militar, objeto de estudos. Em 1977, durante o governo Geisel, o INPS transferiu funções para duas novas instituições: o Instituto de Administração Financeira da Previdência e Assistência Social (IAPAS), e o Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS), com as funções de gestão financeira e da organização da assistência médica àqueles que contribuíam ao serviço, respectivamente. Essa organização pode ser compreendida através de escritos do próprio diretório de arquivos do governo:

> O novo sistema [INAMPS] transferiu parte das funções até então exercidas pelo Instituto Nacional de Previdência Social (INPS) para duas novas instituições. A assistência médica aos segurados foi atribuída ao INAMPS e a gestão financeira, ao Instituto de Administração Financeira da Previdência e Assistência Social (IAPAS), permanecendo no INPS apenas a competência para a concessão de benefícios (Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2022).

O sistema de saúde pública, à época, era institucionalizado e restringido apenas àqueles que contribuíam com a previdência social, ou seja, aos contribuidores que possuíam emprego formal e os pagamentos previdenciários atualizados ao INAMPS. Essa lógica excluía o direito à saúde para aqueles que não conseguiam arcar com esses custos, também para os trabalhadores informais, os desempregados e a população que vivia no meio rural, por conta da ausência da carteira de trabalho. Dessa forma, o governo usava estratégias que direcionavam a população ao trabalho formal a partir de uma lógica excludente de acesso à saúde.

A lógica estabelecida na época, com a presença do INAMPS, era de que os valores da contribuição previdenciária pudessem ajudar na modernização de equipamentos, produtos de insumo e tecnologias ligadas à medicina, acompanhando o processo de modernização que o país se encontrava. Explícito em outros termos, os trabalhadores formais eram privilegiados com a saúde "pública" e ajudavam a custear os próprios serviços médicos modernos recebidos.

Contudo, essa lógica não se manteve, pois, a partir do ano de 1980, o INAMPS começou a perder as forças, principalmente, por conta de uma má gestão financeira, gerando impactos negativos para a previdência social.

À época, as maiores incidências eram relacionadas à falta de saneamento básico, que afetou a classe trabalhadora e suas famílias, em especial, as crianças, com estatísticas que demonstram mais de 1,4 milhão de mortes em cinco anos (1973 a 1977), como desenvolveu Soares em uma publicação do ano de 1977:

> No Brasil, 72% dos que morrem no país têm menos de 50 anos e 46,5% são crianças menores de quatro anos [...]. Nos últimos cinco anos [1973-77] em todo o Brasil, 1.417.500 crianças morreram por causas evitáveis, associadas à desnutrição e à falta de saneamento, como difteria, coqueluche, sarampo, tétano, poliomielite e doenças diarreicas (SOARES, 1977, p. 39).

Soares também trouxe dados a respeito da época, os quais demonstram que a infecção de tuberculose chegava entre 500 e 600 mil doentes por ano e, desses, 100 mil faleciam, sendo que apenas 10% eram tratados. No município de São Paulo, em 1973, 70 entre 100 alunos abandonaram seus cursos por conta de problemas de saúde e 89% dos estudantes de todo o estado de São Paulo eram portadores de parasitas intestinais. No Rio Grande do Sul, 1 milhão das 2,6 milhões crianças do estado eram desnutridas. No Nordeste, 65% das crianças eram desnutridas.

A partir dessa análise e dos dados trazidos, evidencia-se o enorme número de perdas daqueles que não possuíam o privilégio de uma assistência médica adequada, principalmente, pais que perdiam suas crianças. Além disso, identifica-se que o setor hospitalar se organizava a uma lógica prioritariamente lucrativa e sem abertura aos brasileiros.

Analisando a vida trabalhista da época, verifica-se que os cidadãos recebiam um valor de salário-mínimo exploratório em um ambiente violento, sem dignidade e com a presença da tortura e morte, muitos sofriam da perda de entes familiares, principalmente, seus filhos, por conta da desnutrição, da falta do saneamento básico e da falta de assistência médica adequada, pela ineficácia do serviço "público" de saúde. Além de incalculáveis e imensuráveis casos de estresse, ansiedade e

depressão por conta das condições de trabalho impostas – sintomas que, à época, não eram compreendidos e tratados. Como consequência, se vivia sem dignidade e sem direitos civis e sociais assegurados, muitos foram mortos por causas evitáveis, outros foram torturados ou mortos por militares, o nível de pobreza aumentou. No entanto, no mesmo período, louvava-se a excepcional fase de crescimento econômico, chamada de "milagre econômico".

A análise histórica construída na seção 1 evidencia as desumanas e despreocupadas medidas de um governo que usou e abusou do poder, medo e terror, e sobre os danos ao povo brasileiro em meio a essa violenta lógica de dominação – em que se fizeram presentes a exploração, a exclusão, a tortura, a morte, a cessão de direitos básicos e necessários, de saúde, de saneamento básico, da vida e da dignidade. A seção 2 retratará como essa dominação foi organizada e potencializada pelo governo e como operou na vida e nas motivações do trabalhador, segundo o autor Gregorio Baremblitt.

2 Instituições e organizações: Contradições da "vida trabalho"

Com base nas leituras do psiquiatra argentino Baremblitt (2002), o estudo desenvolve a sua abordagem referente ao constructo da dominação, a partir dos seus estudos sobre análise institucional. Utilizamos a sua teoria como uma forma de criticarmos o trabalho quando estabelecido em um contexto patológico e desumano de dominação, em que a dignidade e a vida do trabalhador são desconsideradas em nome da exploração, do desempenho e do lucro. A análise do contexto histórico da ditadura civil-militar brasileira, presente na seção 1, evidencia essas características e expõe uma doentia realidade de exclusão à saúde pública, acumulação predatória, tortura, estresse, depressão, mortes e danos irreparáveis ligados à vida trabalhista. Dessa forma, não é desconsiderada a relevância do trabalho enquanto constituinte da antropologia humana, pois o estudo analisa-o em sua organização e o que torna-o patológico em um contexto de dominação psicossocial em meio ao regime ditatorial brasileiro.

Segundo Baremblitt, entende-se a influência das instituições através da compreensão da relação e comunicação entre as unidades: sociedade - instituição -

organização - estabelecimento - equipamento - agente - práticas. Conforme o autor, a sociedade representa um entrelaçamento de instituições e elas, por sua vez, exercem a regulação e a reprodução da vida em sociedade. As organizações cumprem a função das instituições de regularem a vida através do realizar e através do sentido de sua materialização. São exemplos de organizações: os Ministérios de saúde, educação e justiça, também as forças de segurança pública – brigada militar, polícia federal e estadual. Estabelecimentos são locais em que se encontram os conglomerados de dispositivos técnicos – aparelhos, máquinas, livros, arquivos, que, por sua vez, são chamados de equipamentos. São exemplos de estabelecimentos: fábricas, escolas, igrejas, bares. Os agentes são os sujeitos que realizam a atividade prática dentro dos estabelecimentos - o termo "sujeito" pode conferir, nesse contexto, um sentido semântico de um ser sujeitado, submisso, ou dependente ao meio, sendo atribuído um sentido de obediência e submissão. A respeito do processo do exercer da prática, o autor esclarece: "Práticas que podem ser verbais, não-verbais, discursivas ou não, práticas teóricas, práticas técnicas, práticas cotidianas ou inespecíficas. Mas é nas ações que toda essa parafernália acaba por operar transformações na realidade" (BAREMBLITT, 2002, p. 28).

Dentro das unidades de instituição e organização, o autor estabelece quatro conceitos: instituídos; organizados; instituintes; organizantes. Os instituídos e organizados representam o que é estabelecido e reproduzido pelo exercer das funções meio a instituições e organizações, enquanto os instituintes e organizantes são movimentos que almejam mudanças e transformações, mas que podem se encontrar comprometidos por manipulações, meio a promessas de transformações futuras previamente orquestradas - assim, retoma-se um papel enquanto reprodução. Dessa forma, o autor estabelece que processos realizados pelos agentes podem representar instituintes e organizantes mas, em olhos não atentos, instituídos e organizados. A respeito desse processo, o autor desenvolve:

> [...] os instituídos e os organizados apresentam, predominantemente, frequentemente, funções a serviço da exploração, da dominação, da mistificação. E as exprimem de tal maneira que as fazem parecer "naturais", desejáveis e eternas, ao passo que o instituinte e o organizante são sempre inspirados pela

> utopia, estão sempre a serviço dos objetivos que, provisoriamente, chamamos de Justiça, de Igualdade e Fraternidade. Podem ser chamados de outra maneira. Essas forças, esses processos, recebem o nome de funcionamento. [...] A função, [...] se apresenta aos olhos não atentos como eterna, natural, desejável e invariável (BAREMBLITT, 2002, p. 32).

Baremblitt afirma que, para existir uma sociedade humana, são necessárias, no mínimo, quatro instituições humanas: língua; parentesco; religião; divisão de trabalhos. Esse conjunto é interdependente entre si, atuando em conjunto no outro, pelo outro, para o outro, desde o outro. A partir da leitura do autor, entende-se que uma das instituições necessárias para a existência da sociedade, a divisão do trabalho, está submetida a uma lógica de exploração, dominação, mistificação e, como consequência, a presença da alienação. Isso ocorre quando a utopia no cenário de trabalho adentra um falso conceito, ou um conceito místico, em que a realidade de sofrimento submetida ao trabalhador é natural, esperada e desejável, através de uma lógica de instituídos e organizados.

A abordagem de Baremblitt se aprofunda em como ocorre o processo de dominação do sujeito: quando a utopia da conclusão de uma prática intoxica as motivações da sua realização, criando um falso conceito "místico" de que essa prática, que pode ser exploratória, é, na verdade, algo normal, desejável e invariável. A partir dessa lógica, instituições e organizações usam e abusam da utopia da conclusão da prática e de seu conceito de mistificação, presente, no período analisado, através da promessa de futuro milagroso vinculado à "vida-trabalho".

Avaliando o cenário brasileiro no período analisado, identifica-se que as estratégias de dominação do governo, presentes na seção 1, ganharam força em nome da utopia que acompanhava a época, no almejar de um objetivo final milagroso (um movimento de mudança, enquanto instituintes e organizantes) que, por consequência, fez desse processo intoxicado pelos falsos conceitos de que a realidade imposta era natural, desejável e eterna (instituídos e organizados). Dessa forma, permitia-se o direcionamento ao trabalho formal, acompanhado do medo na exclusão da saúde, da ausência da dignidade, por meio do baixo salário-mínimo fixo e exploratório, da subjugação ao interesse de modernização agressiva do governo,

da presença da violência e tortura e da contradição imposta no discurso que vinculava um futuro milagroso intrínseco à "vida-trabalho".

3 Biopolítica, ditadura e o trabalho

Em 1976, o filósofo francês, Michel Foucault, escreveu o livro "História da Sexualidade" e desenvolveu conceitos que dizem respeito à biopolítica e biopoder. O biopoder é retratado enquanto uma faca de dois gumes, um poder sobre a vida ("fazer viver") e também sobre a morte ("deixar morrer"), representa uma oposição ao exercício de poder das antigas sociedades de poder soberano, como no feudalismo, onde o rei ordenava matar aqueles que descumpriam com as normas ("fazia morrer") e, ao mesmo tempo, não influenciava na vida dos cidadãos de forma incisiva à produtividade. O rei também não se preocupava com a organização e estruturação de vigilância, segurança, saúde ou bem-estar à população, abandonando-os e deixando-os por si mesmos ("deixava viver"). A biopolítica é estabelecida enquanto um desdobramento do exercício político-social do biopoder, onde avalia-se de modo favorecido a população, em uma "diminuição" do investimento no indivíduo em sua singularidade (ainda que essas lógicas se sobreponham, não se superam). Assim, a biopolítica representa a principal lógica de funcionamento da nossa atual sociedade de controle. De acordo com o desenvolvimento do autor:

> [A biopolítica] em vez de atingi-los [os sujeitos] como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população (FOUCAULT, 2008, p. 28).

A partir desta perspectiva, a biopolítica "lida com a população, e a população como problema político, como problema [...] científico e político, como problema biológico e como problema de poder" (FOUCAULT, 2005, p. 292 e 293). Também estabelece o envolvimento da população em formas de produções reguladas, avaliando performance, números, estatísticas, predições e medições em nome de uma produção e manutenção do Estado. Desta forma, evidencia-se a característica

binária de produtividade do biopoder, pois este ser desconsiderado e assujeitado à performance meio a população deve "fazer viver", no sentido de gerir uma produção ao Estado e, ao mesmo tempo, é "deixado para morrer", no sentido de uma despreocupação com a sua saúde, bem-estar, dignidade, bem como, qualquer relevância que ele teria para o contínuo da produção da população meio a sociedade. Expresso em outros termos, primeiro se deixa viver (pensando na produção e manutenção do Estado), depois, deixa-se morrer (invalidando o ser em sua capacidade produtiva, como alguém que "já foi usado", desconsiderando-o em sua singularidade, dignidade e direitos). Há aqui uma regulamentação da vida, o que é designado como governamentalidade, ou seja, um exercício que governa e gerencia como se deve viver.

Segundo Foucault, a sexualidade é um desdobramento do biopoder a partir da influência do poder de vida ("deixar viver"), e cumpre com um papel estratégico neste processo de controle da população, sendo intrinsecamente ligada ao exercício de poder e produção de conhecimento. A sexualidade é regulada, controlada e moldada por instituições e discursos sociais, refletindo nas dinâmicas de poder dentro da sociedade e na regulação da vida em prol de uma noção de produção e manutenção do Estado. Uma vez que a sexualidade é vista como uma dimensão fundamental da vida humana, adentrando formas como as pessoas se percebem e se comportam, ela é sujeitada a intervenções e regras meio a sociedade. São exemplos dos agentes de regulação e controle da sexualidade, as normas sociais, instituições religiosas, médicas e governamentais.

Este constructo de Foucault pode ser analisado por meio das medidas do governo dos militares apresentadas na pesquisa, por exemplo, a lógica excludente de acesso à "saúde pública" estabelecida pelo INAMPS que, ao mesmo tempo em que demonstrou a despreocupação ao acesso à saúde e à vida dos brasileiros ("deixa-se morrer"), também os direcionou a um ideal de trabalho formal (produção ao Estado, logo, "deixa-se viver"). Outro exemplo, foram as medidas que exploraram os trabalhadores por meio do baixo salário mínimo estagnado e sem reajustes (arrocho salarial) que, ao mesmo tempo em que estas medidas se despreocuparam com a dignidade e vida dos trabalhadores ("deixa-se morrer"), também almejaram uma maximização da exploração (produção ao Estado, logo, "deixa-se viver").

3.1 Os traços da biopolítica

Em *História da Sexualidade* [11], o autor estabelece traços em um jogo de investigações para o entendimento da multifacetada relação dos cidadãos meio a formas de controle do Estado. Os traços existentes são: A relação negativa; A instância da regra; O ciclo da interdição; A lógica da censura; A unidade do dispositivo.

a) A relação negativa: o traçar dos limites e do embuço do sexo e do prazer. O poder age sobre rejeição, afastamento, exclusão, recusa, ocultação e mascaramento.

b) A instância da regra: a codificação do sexo segundo a lei – delimitação daquilo que é lícito e ilícito, permitido e proibido; a ordem sobre como o sexo funciona e opera; o poder rege o sexo através da linguagem, do discurso, através de um estado de direito; o poder é o legislador e o seu modo de ação é o jurídico-discursivo, ou seja, o direcionamento do sexo é estabelecido através do falar e fazer de regras do legislador.

c) O ciclo da interdição: uma forma de validação do poder através da lei de proibição. O renunciar e o restringir de você mesmo através da ameaça de que o sexo e o prazer serão retirados. Trabalha-se com o terror moral, o medo de ser afastado e anulado, e o medo de perder o que se possui, em nome do bem e do mal inexistentes.

d) A lógica da censura: mecanismo de censura admitido através da afirmação do que não é permitido, do impedimento que se diga, da negação que se exista. Dessa forma, as três características de censura implicam o julgar do conteúdo como ilícito, informulável e inexistente.

e) A unidade do dispositivo: a formação geral do poder, a ser exercido em todos os níveis sociais, que engloba tanto o ordenamento de dominação social, quanto a estruturação característica dos indivíduos. Em outras palavras, comunica

[11] Há outras obras relevantes, como: "O Nascimento da Clínica", "Em Defesa da Sociedade", "Segurança, Território, População" e "Nascimento da Biopolítica", de Michel Foucault, onde é aprofundado o neologismo de biopoder e biopolítica e complementa-se o conteúdo abordado na pesquisa, contudo, restringimos o estudo à análise dos traços da biopolítica, presentes na obra "História da Sexualidade", visto que é do nosso interesse desenvolver o aspecto negativo deste neologismo, aprofundando em formas de dominação e suspensão de liberdades individuais.

sobre a regularidade do poder em todas as instâncias em que ele ecoa (ver FOUCAULT, 1999, p. 81-82).

3.2 Os elementos Foucaultianos – Relação com a dominação

Durante a ditadura civil-militar brasileira, no campo do trabalho, esses traços tornaram-se mais fortes e evidentes, por conta do aumento do poder de influência do governo e de seu governante, fazendo com que o cidadão seja sujeitado a uma maior obediência, estabelecendo um maior medo e uma maior redução das liberdades individuais por meio da censura, perseguição, tortura e subjugação a um direcionamento de ordem trabalhista específico. Dentro do período analisado, durante os governos Médici e Geisel, os traços em destaque são *A instância da regra* presentes no abuso midiático, pronunciando um domínio e um estado de direito sobre o sexo através do uso da linguagem, como influência no direcionamento do patriotismo excessivo, exaltação de símbolos nacionais e a ênfase no trabalho, usando, como exemplo, a propaganda do slogan ufanista "Brasil, ame-o ou deixe-o", inspirado no slogan americano "America: love it or leave it", e divulgado no ano de 1973, durante o governo Médici, que reforça o patriotismo e mobiliza a possibilidade de um inimigo interno, visto o cenário de guerra fria. Dessa forma, indiretamente, comunica-se uma reafirmação de um posicionamento liberalista do país. Outro traço que o slogan incorpora é o *O ciclo da interdição,* pois o radicalismo presente no discurso patriota inquieta e questiona o ser no que diz respeito ao seu direito de ir e vir, bem como adentra a reflexão sobre a liberdade, o sentimento de pertencimento, da vida e de direitos. O slogan também incorpora o traço *A unidade do dispositivo,* visto que ele comunica e reafirma qual a característica que deve possuir o cidadão brasileiro da época – é aquele sujeito que ama a pátria.

Outro exemplo, dentro de *A instância da regra*, dentro do mesmo constructo do uso da linguagem anteriormente estabelecido, seria a propaganda institucional "Governo Geisel – Trabalho e Paz", transmitida na metade do ano de 1976, durante o governo Geisel, que usava e abusava de símbolos nacionais no direcionamento ao trabalho. A propaganda serviu como uma resposta ao momento de crise econômica

de 1974, buscando vincular a mensagem de trabalho com a harmonia, discursando também a esperança de futuro por meio do trabalho.

Em meio ao governo Geisel, o traço *A lógica da censura* faz-se presente a partir do Decreto-lei Nº 1.632, de 4 de agosto de 1978, cuja ementa "dispõe sobre a proibição de greve nos serviços públicos e em atividades essenciais de interesse da segurança nacional". Desse modo, afirma-se a negação da existência de possíveis insatisfações na relação de trabalho e trabalhador. O decreto-lei fora um reforço ainda mais severo à ilicitude das greves que dizem respeito a serviços públicos e essenciais, que já havia sido estabelecida através da Lei Nº 4330, de 1º de junho de 1964, durante o governo Castelo Branco e que, naquele primeiro momento, já havia extinto as manifestações no ano de 1971, cumprindo também com o traço *A lógica da censura*.

Em meio à realidade do ambiente fabril, fez-se presente o traço *A relação negativa*, através da medida que indica, na ficha de trabalho, uma recusa a um possível aumento salarial a qualquer trabalhador que se rebelasse ou que apresentasse qualquer atividade suspeita.

Adentrando a tortura e a morte que se fizeram presentes no período analisado, o objetivo por trás da instrumentalização da tortura esteve, para além da tortura física, psicológica e danos morais, em anular a personalidade do sujeito, diminuindo suas capacidades físicas e mentais (ver Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 76). Assim sendo, o traço da biopolítica evidenciado é *O ciclo da interdição,* uma vez que a tortura tinha como objetivo a renúncia do ser, das suas capacidades, liberdade e escolhas, e seus instrumentos organizavam uma ameaça de que a existência e o prazer poderiam ser permanentemente anulados. Essa renúncia de si mesmo pode ser melhor evidenciada através dos dados que demonstram que muitos dos sujeitos mortos durante a tortura tiveram seus corpos ocultados, com laudos médicos falsificados e sepultamentos anônimos (ver BORGES, 2008, p. 5), renunciando a existência do ser junto, inclusive, da verdadeira causalidade da sua morte.

O traço *A relação negativa* faz-se presente a partir das medidas que geravam a exclusão ao gozo moral da saúde pública para aqueles que não fossem trabalhadores formais e que não possuíssem as contribuições mensais atualizadas à previdência social. Essas medidas vigoraram nos anos de 1964 através do INPS e,

posteriormente, em 1977, através do INAMPS, acompanhando todo o período analisado, como desenvolvido na sessão 1.2.

Além disso, são interpretadas as medidas que precederam e organizaram o cenário analisado - de ordem econômica e trabalhista, e que foram colocadas em prática a partir do ano de 1964, durante o governo Castelo Branco. Dentre as primeiras medidas, naquele mesmo ano, fez-se presente a desarticulação dos sindicatos de trabalho, o que pode ser identificado como o traço *A lógica da censura*, pois tornou informulável a organização das revoltas dos trabalhadores, através de medidas que tornaram os sindicatos ineficientes e impedidos, inviabilizando a sua existência. Durante o mesmo ano, segundo a Comissão Nacional da Verdade (CNV), o governo adotou a medida de substituir os cidadãos por militares nos cargos chefes do ambiente fabril, sendo que essa medida pode ser entendida como *A unidade do dispositivo*, pois estabeleceu a regularidade do poder em diferentes instâncias e formas no qual ecoa. Nesse caso, é uma medida que valida a presença e a dominação social do governo pelo controle militar, em meio ao ambiente fabril. Esse mesmo traço da biopolítica também é evidenciado, no ano de 1964, pela estagnação do baixo salário-mínimo (arrocho salarial), configurando, assim, a estruturação do indivíduo submisso à exploração da força de trabalho por meio de uma estratégia predatória de acumulação e produtividade econômica - em que se paga menos do que o valor equivalente dessa força de trabalho. Ainda naquele primeiro ano de governo Castelo Branco, fez-se presente o traço *A relação negativa*, a partir de medidas de restrições para pequenas e médias empresas, volatilidade e incertezas no trabalho do meio rural, ademais, através dessas descontinuidades a esses meios de trabalho, são estabelecidos uma segurança e um direcionamento ao trabalho em empresas estrangeiras, que eram beneficiadas por meio de acordos entre o Brasil e os Estados Unidos.

Ainda analisando os antecedentes ao governo Médici, em 13 de dezembro de 1968, foi decretado o Ato Institucional Nª 5 (AI-5) que assegurou um poder e influência ao governo para suspender direitos políticos dos cidadãos, como o de ir e vir, bem como o direito de legislar por decreto, realizar prisões sem a presença de juízes ou mandatos, sem formalidades legais e sem a comunicação de qual crime cometido, julgar crimes políticos em tribunais militares, cessar mandatos eletivos,

demitir funcionários públicos e juízes e suspender o *habeas corpus*, abrindo portas para a perseguição, violência, medo, tortura e mortes. Essas medidas caracterizam-se como *A instância de regra*, pois prescrevem a "ordem" sobre como a prática da vida deve operar – pela ordenação do exercício do trabalho e do prazer em sociedade, em diferentes formas e significações, por meio da lei, e todo o poder e influência do governo assegurados através decreto do AI-5.

Conclusão

A partir da análise histórica, as medidas do governo e a realidade em que o povo brasileiro foi submetido, compreende-se que o governo sistematicamente o direcionou ao trabalho forçado e explorado formalmente, vinculando-o a um ideal de futuro milagroso e a uma lógica excludente de "saúde pública". Ao mesmo tempo, ocorreram punições e deméritos a qualquer trabalhador que se rebelasse ou que aparentasse ser uma ameaça, fazendo-o através da tortura e morte. Dessa forma, o cidadão era direcionado ao trabalho formal, sem que seus direitos fossem assegurados e temendo a violência do Estado, que poderia violar, inclusive, a sua própria vida. Como consequência, uma geração foi induzida a escolher, como opção de sobrevivência, submeter-se ao trabalho em condições sub-humanas, como única saída possível.

Aprofundando os estudos sobre análise institucional do psiquiatra Baremblitt, analisa-se que o principal fator que estrutura o processo de dominação está relacionado à domesticação da utopia e a promessas de que o resultado final da atual prática do trabalho traria frutos em uma melhor realidade - em nome de uma vida melhor, uma maior renda, um futuro harmonioso ou, até mesmo, através de promessas de um avanço geral da nação. Assim posto, a utopia intoxica a prática, criando um ideal de normalidade (associado ao processo de mistificação), tornando-a desejada, invariável, indiscutível. Ao mesmo tempo, esse ideal pode tomar enormes proporções na mente e nas motivações do indivíduo, abrindo portas, inclusive, para que a vida, a dignidade e os direitos humanos sejam desconsiderados em nome das promessas de êxito na prática. Expresso em outros termos, a dominação está em convencer o indivíduo de que o resultado da prática do trabalho é muito mais

relevante do que qualquer outra coisa, inclusive, do que ele mesmo. Essa persuasão passa a ser vivenciada como uma motivação utópica comum e, assim, entendida como normal e desejável pelos agentes da prática de forma alienante. Essa realidade foi consolidada no Brasil, no período de 1969 a 1979, por meio de um forte direcionamento ao trabalho formal, pelo patriotismo potencializado diante do desenvolvimento econômico e do governo dos militares e no constante discurso instituído que prometia um futuro harmonioso associado à vida trabalhista.

Além desse discurso e utopia, igualmente, existiram ações de ordem prática para assegurar a dominação e o direcionamento a um trabalho formal, por meio da obediência, medo, violência, censura e terror - o que hoje é denominado como "terrorismo de Estado". Resultou em danos e sofrimentos, principalmente à classe trabalhadora, além de retirar seus direitos sociais e pessoais à vida digna. As medidas foram de exclusão, visto que não era assegurado o acesso à saúde pública aos trabalhadores não formais e que não possuíssem a carteira de trabalho assinada e as contribuições mensais com pagamentos atualizados ao INAMPS. Medidas de exploração, a partir da estagnação dos reajustes salariais de salários mínimos, que não acompanharam a inflação e que resultaram em uma acumulação predatória do governo e um grande aumento da desigualdade social. Executaram-se medidas de ordem punitiva e determinações trabalhistas antiéticas: o trabalhador que se rebelasse, desobedecesse ou que apresentasse qualquer atividade suspeita era vedado de receber qualquer aumento salarial; havia perseguição, tortura e morte àqueles que expressassem um descontentamento ou se rebelassem contra a exploração no trabalho, ou contra o regime do governo.

Foucault releva o trabalho como um dos principais núcleos dentro da biopolítica, em que o sujeito cede o seu tempo, o seu esforço e sua vida em prol de uma produção e manuseio do Estado. Dessa forma, uma das primeiras medidas do governo durante o regime militar foi a desarticulação do sindicalismo dos trabalhadores, o decreto da "lei antigreve" e a substituição de civis por militares na chefia de cargos do ambiente fabril (ver Comissão Nacional da Verdade, 2014, p. 67 e 68). Assim sendo, existe um enfraquecimento e proibição dos movimentos trabalhistas na organização do seu descontentamento, ao mesmo tempo em que existe uma participação do Estado no ambiente fabril para assegurar um maior

monitoramento, desempenho, controle, repressão e punição em uma maximização da exploração em realidade de acumulação predatória, diante do cenário de modernização e desenvolvimento agressivo e despreocupado do país. As violentas medidas do regime militar brasileiro demonstram o quão intensa, abrupta e desumana foi a organização e execução dos traços da biopolítica analisados, bem como sua vasta dimensão e presença na vida dos cidadãos, demonstrando o interesse de um governo opressor em valorizar mais os avanços, o desenvolvimento e a modernização do país do que em se preocupar com a vida, a dignidade e a saúde do povo brasileiro, com ênfase, da classe trabalhadora. O traço da biopolítica em maior presença, a partir da análise, é *A instância de regra,* demonstrando que o principal recurso por trás das decisões desumanas do governo ditatorial esteve em ordenar como o sexo deve operar – ou de que maneira o exercício da prática da vida deve ser e permanecer, avaliando a prática do trabalho e seus sentidos e significados. Desse modo, o governo legisla e direciona o modo de ação, delimitando o que pode ou não fazer, o que é lícito e ilícito e essas ordenações estiveram significativamente presentes no meio trabalhista.

O processo de dominação pode facilmente ser entendido como algo natural e desejável e pudemos entender, a partir da pesquisa, como o governo age e potencializa esse processo em diferentes instâncias, principalmente, através de medidas em que circulam a vida trabalhista. E, neste sentido, atualizando as análises de nossa pesquisa, identificamos ações ou discursos do ex-presidente Jair Bolsonaro, no ano de 2020, ao associar a COVID-19 como sendo apenas "uma gripezinha" para não cessar com as atividades trabalhistas e para comunicar o povo que não ficasse em casa (*lockdown*), opondo-se às diretrizes da Organização Mundial da Saúde durante a pandemia. Pode-se aproximar esse *modus operandi* bolsonarista àquele implantado no período da ditadura militar, a partir da despreocupação com a saúde pública em uma relação com a vida trabalhista, e que provocou muitas mortes evitáveis. A partir da biopolítica foucaultiana, esse discurso e prática encontram elementos em *A instância de regra*, pois defende a licitude da desobediência e omissão ao cumprimento de medidas preventivas para assegurar a saúde dos cidadãos durante o período da pandemia da COVID.

Entendemos, a partir da construção do artigo, que a geração submetida à "vida-trabalho" foi subjugada no auge do poder e da influência do governo ditatorial brasileiro – durante os anos 70, sob a vigência do Ato Institucional Nº 5 (AI-5). O músico e compositor Gonzaguinha expressou com maestria um grito de indignação à geração distante de si e domesticada a um futuro unicamente vinculado ao trabalho que aprisiona e que castra os sonhos do ser humano. Foi publicada, em 1983, a música *Um Homem Também Chora (Guerreiro Menino)* cujos versos comunicam, de maneira crítica e usando a ironia a contradição entre vida e trabalho vivenciadas durante esse período:

> É triste ver meu homem
> Guerreiro menino
> Com a barra do seu tempo
> Por sobre seus ombros
> [...]
> Um homem se humilha
> Se castram seu[s] sonho[s]
> Seu sonho é sua vida
> E vida é trabalho
>
> E sem o seu trabalho
> O homem não tem honra
> E sem a sua honra
> Se morre, se mata
>
> Não dá pra ser feliz
> Não dá pra ser feliz

Referências

ARAUJO, Victor Leonardo de; MATTOS, Fernando Augusto Mansor de. *A Economia Brasileira de Getúlio a Dilma - Novas Interpretações.* São Paulo: Hucitec Editora, 2021.

ANTUNES, Ricardo; RIDENTI, Marcelo. *Operários e Estudantes Contra a Ditadura*: 1968 no Brasil. São Paulo: Margem Esquerda, 2007.

BAREMBLITT, Gregorio Franklin. *Compêndio de análise institucional e outras correntes* - teoria e prática. Minas Gerais: Instituto Felix Guattari, 2002.

BARONE, Ricardo Stazzacappa; BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; MATTOS, Fernando Augusto Mansor de. *A Distribuição de Renda Durante o "Milagre Econômico" Brasileiro - Um Balanço da Controvérsia (p. 4).* São Paulo: Instituto de Economia – Unicamp, 2015.

BORGES, Adriana Cristina; NORDER, Luiz Antônio Cabello. *Tortura e Violência por Motivos Políticos no Regime Militar no Brasil*. VII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas – UEL, Paraná, 2008. Disponível em:<http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/AdrianaCBorges.pdf>

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Arquivo Nacional – Centro de Referências Memórias Reveladas. *Relatório da CNV - Volume II – Textos Temáticos - Texto 2 - Violações de Direitos Humanos dos Trabalhadores*, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>

ESTE, Maria das Graças Mangueira. *Salário Mínimo – Uma História de Luta*. Senado Federal, Brasília, 2005. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180154/SalMinimo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAZETA DO POVO. *PIB do Brasil - Histórico e Evolução – Infográficos. Série Histórica – PIB Brasileiro Anual Desde 1962,* 2021.
Disponível em: <https://infograficos.gazetadopovo.com.br/economia/pib-do-brasil/>

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *História, Trabalho e Memória Política. Trabalhadores Rurais, Conflito Social e Medo na Amazônia (1970-1980)*. Mundos do Trabalho, Santa Catarina, v. 6, n. 11, p. 129–146, 2014. Disponível em:<https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2014v6n11p129>

LARA, Ricardo, SILVA, Mauri Antônio da. *A ditadura civil-militar de 1964 - os impactos de longa duração nos direitos trabalhistas e sociais no Brasil*. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 122, p. 275-293, abr./jun. 2015.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. Diretório Brasil de Arquivos. *Fundo/Coleção IM - Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social,* 2022.
Disponível em: <https://dibrarq.arquivonacional.gov.br/index.php/instituto-nacional-de-assistencia-medica-da-previdencia-social>

SOARES, Luiz Eduardo. *Vendendo a Saúde - O INPS e a Seguridade Social (segunda e última parte)*. Saúde em Debate, Rio de Janeiro, volume nº 2, exemplar nº 1, p. 37 – 47, janeiro, fevereiro, março, 1977.

5. Pelas exéquias de tânatos[1]

https://doi.org/10.36592/9786554601023-05

Daniel Benevides Soares[2]

O pequeno volume intitulado *Hegel e o Estado* é a tese de doutoramento complementar do filósofo judeu-alemão Eric Weil, defendida em 1950, formando conjunto com a tese principal, a *Lógica da filosofia*[3]. Nesse trabalho, Weil procura desfazer uma opinião: a de que Hegel seria o profeta do estatismo e o apologista do nacionalismo grão-alemão, cujas consequências extremas Weil experimentou na própria vida e na de sua família[4]. Para realizar esse objetivo, parte da análise da crítica a respeito da *Filosofia do direito* de Hegel para, montado esse cenário, então desfazer essa opinião[5]. Assim, o objetivo perseguido por Weil no seu livro não é oferecer uma

---

[1] Agradeço ao estimado Evanildo Costeski, da Universidade Federal do Ceará, pela leitura preliminar e pelos comentários aos quais esse texto deve a sua forma final.

[2] Faculdade católica de Fortaleza – FCF. https://orcid.org/0000-0001-7275-9217

[3] Entre 1950 e 1963, Weil publica seus principais trabalhos. Além dos dois já mencionados, vêm a público sua *Filosofia política, Filosofia moral, Problemas kantianos* e um volume reunindo outros textos, os *Ensaios e conferências* (CANIVEZ, 1999, p. 12). O volume *Philosophie et réalité* contém as duas versões do texto para a sustentação da tese complementar: *Soutenance de thèse: Hegel et l'État* (WEIL, 2003 A, p. 243 – 250). A seção anterior contém a *soutenance de thèse* da *Lógica*. Cf. a esse respeito WEIL, 2003 A, p. 232 – 242.

[4] De origem judaica, Weil nasceu Parchim, na Alemanha em 1904. Estuda medicina e filosofia em Berlim e Hamburgo. Trabalha sob orientação de Ernst Cassirer e em 1932 já havia compreendido o que se passava na Alemanha, emigrando para a França em 1933, antes da Noite dos Cristais, se instalando em Paris. Em 1938 adota a nacionalidade francesa e combate, como soldado francês, o nazismo. É feito prisioneiro, situação na qual permanece por cinco anos, sob o nome de Henri Dubois, até 1945. Weil escapara para a França com sua esposa Anne Mendelson – a grande amiga de Hannah Arednt, para quem a autora dedica sua obra *Rahel* – e a cunhada, mas grande parte de suas respectivas famílias permanece na Alemanha. Os que ficarão serão exterminados (Cf. a esse respeito CANIVEZ, 1999, p. 10 – 11 e PERINE, 2006, p. 315).

[5] A *opinião* de que a filosofia política de Hegel o credencia como um dos arautos de uma restauração prussiana é contraposta por Kervegan ao situar no idealismo alemão uma das raízes negligenciada do Estado de direito (*Rechsstaat*) em vários de seus aspectos mais significativos, tais como a distinção entre Estado (*Staat*) e sociedade civil (*Gesellschaft*), a separação dos poderes, os direitos fundamentais, o primado da lei, a importância da representação política e a valorização da ideia de que a ordem jurídica tem uma consistência que independe da existência de certas instituições políticas particulares. A indiferença dessa raiz do Estado de direito presente no solo do idealismo alemão se dá, entre outros fatores pela *imagem caricatural* atribuída aos seus pensadores (2007, p. 107 – 109, grifo nosso). O destaque – imagem caricatural – vem a propósito de compor uma rima conceitual com a análise weiliana exposta no correr do texto. No que pese o fato da argumentação de Kervegan defender uma consideração mais abrangente do idealismo alemão – portanto, não apenas de Hegel, mas de Fichte e Kant (a esse respeito, conferir KERVEGAN, 2007, p. 109 – 122), Hegel ocupa um lugar de destaque na exposição. Para a apresentação do estado da questão na relação de Hegel

análise exaustiva da teoria do Estado hegeliana contida na *Filosofia do direito*, mas sim executar uma "crítica à crítica tradicional segundo a qual Hegel seria um apologista do Estado prussiano e um profeta do que amiúde se chama *estatismo*" (WEIL, 2011 B, p. 7). Mais do que um comentário ao texto hegeliano no estilo da crítica elaborada por Marx parágrafo a parágrafo[6], Weil procura exprimir a problemática do texto hegeliano (2003 A, p. 243 – 244).

Conhecemos já o objetivo weiliano. E o nosso? Procuramos, partindo da crítica weiliana, distinguir o Estado descrito na *Filosofia do direito* da concepção estatal que decorre daquilo que Weil denomina como categoria[7] da obra[8]. Para tanto, além de *Hegel*

---

com o Estado de direito, conferir KERVEGAN, 2007, p. 122 – 130. Sobre a má fama de Hegel como apologista do Estado prussiano de sua época – bem como a respeito dos limites dessa crítica, tais como a pesada censura oficial que se abateu sobre a exposição hegeliana bem como sobre a necessidade calar menções a determinados autores – cf. WEIL, 2003 A, p. 244 – 245 e 249. A respeito da *plasticidade* do modelo político hegeliano presente na *Filosofia do direito* indicamos também LABARRIÈRE, 1992, p. 22 – 23. Sobre a crítica à visão de Hegel como "filósofo da Restauração" e sobre as acusações de "totalitarismo" e idealismo cf. VAZ, 1980, p. 23 e 27 – 28. A respeito da acusação que parelha Hegel com Maquiavel e Mazarin como defensor da autonomia do político por meio de uma deificação do Estado moderno, cf a Apresentação de Lamounier (2013, especialmente as ps. 18 e 19) ao *Breviário dos políticos* do cardeal Mazarin.

[6] Cf. a crítica marxiana aos §§ 261 – 313 da *Filosofia do direito* em MARX, 2013, p. 33-147.

[7] A *atitude* não deve ser confundida com a descrição de um tipo de comportamento psicológico, sociológico, histórico etc.. O homem vive na sua atitude e ela é o que ele vive: trata-se da vida mesma do homem, aquilo que lhe parece como natural e que, justamente por sê-lo, não é necessariamente pensada por ele. O homem pode seguir a vida na sua atitude sem querer compreendê-la num discurso. Mas, a partir do momento que ele o faz, captando o seu essencial, ele formula uma categoria, o conceito sob o qual se organiza e ganha sentido tudo aquilo que os homens fazem sob uma determinada atitude. Na lógica do discurso weiliano, nós encontramos uma possibilidade lógica e uma possibilidade real. A possibilidade lógica é a categoria. Ela é uma forma de coerência que define umas das possibilidades do discurso. Mas a cada possibilidade lógica corresponde uma possibilidade real: a atitude. Trata-se aqui daqueles que de fato vivem no e pelo discurso. Para aqueles que existem na atitude, a referida categoria constitui o conceito central no qual se organza sua ligação com o mundo e consigo mesmo. Não obstante, essa tomada de consciência da atitude, a categoria não ocorre necessariamente. O indivíduo pode ater-se à sua atitude, julgando a partir desse ponto de vista tudo o que lhe chega. Essas categorias weilianas, não são categorias na acepção habitual que designa substância, causa, etc.; não são categorias metafísicas e sim filosóficas. As primeiras, também tomadas como meta-científicas, são aquelas pelas quais a filosofia dá conta da possibilidade ou atividade da ciência. Já as categorias filosóficas são formas do discurso que definem os pontos de vista logicamente possíveis sobre o real. As categorias metafísicas têm lugar nas categorias filosóficas, de modo que o emprego e o sentido das categorias metafísicas variam de acordo com a categoria filosófica no seio da qual cada uma delas aparece. Portanto, as categorias filosóficas weilianas são as ideias centrais dos discursos a partir das quais uma atitude se exprime de maneira coerente. A categoria expressa o essencial de uma determinada atitude como um discurso coerente. Entretanto, vale acrescentar que esse discurso, se é tradicionalmente aquilo que se chama um sistema, não é, contudo, sistema filosófico no sentido ocidental, não o é necessariamente, nem o será habitualmente. Para uma discussão mais ampla das informações reunidas aqui, remetemos o leitor aos seguintes textos: PERINE, 1987, p. 137 e 2006, p. 318-319; KIRSCHER, 1989, p. 163; KIRSCHER, 1999, p. 151; CANIVEZ, 1999, p. 32 e 35; WEIL, 2012, p. 106 e 112.

[8] Existe uma atitude da violência. A violência pura aparece como a possibilidade de recusar uma associação que é posta como a vida em comum entre os homens, possibilidade de destruir essa vida

e o Estado, precisaremos nos servir da parte da *Lógica da Filosofia*[9] que descreve essa possibilidade irredutível aberta aos seres humanos que é a violência na sua forma[10]

pela palavra e pelos atos; trata-se da pura brutalidade que é desprovida de sentido. A violência pura é a recusa da razão com conhecimento de causa, a escolha consciente e voluntária da violência, só pode vir *depois* da razão plenamente desenvolvida, o que, na lógica da filosofia weiliana, significa após a categoria do absoluto. A violência que é escolhida depois da razão é a violência pura, justamente porque, conhecendo a razão e a recusa deliberadamente. A obra é criação contínua, sempre em curso. Assim sendo, a única presença que a obra almeja é o sentimento criador, único, silencioso, violento. Sobre a obra como categoria da violência pura sintetizada acima indicamos as seguintes fontes: PERINE, 1987, p. 174; KIRSCHER, 1992, p. 186; WEIL, 1970, p. 366; WEIL, 2012, p. 107 e 487-519.

[9] Atitudes elegem o que lhes é essencial, recusando o que lhes é inessencial. Não aceitam, desse modo, tudo que lhes é dado, formando discursos coerentes, o que constitui suas respectivas categorias. A sucessão desses discursos tem como fio condutor a ideia de um discurso coerente que compreende a si mesmo: a lógica da filosofia. No sistema weiliano a lógica da filosofia é filosofia primeira porque é nela que todas as atitudes e categorias são compreendidas no seu sentido. Uma lógica da filosofia não é lógica no sentido da não contradição, pois suas atitudes e categorias trazem soluções contraditórias entre si. Não é também lógica da ciência, pois reconhece que a ciência é uma entre as possibilidades do homem. É *logos* do discurso eterno em sua historicidade, compreendido como uma possibilidade humana por ele próprio. A tarefa da lógica da filosofia, enquanto busca por descobrir o sentido das compreensões do mundo expressos nos discursos do homem, é a de realizar uma compreensão da compreensão. Para isso Weil utiliza os conceitos de atitude e categoria. A violência pura é uma preocupação da filosofia, pois é após o discurso do saber absoluto que surge a possibilidade da escolha da não-filosofia, da anti-filosofia, em oposição ao discurso filosófico. Trata-se de uma violência mais brutal, mais pura, por se saber violência. A *Lógica da Filosofia* é o desenvolvimento das categorias puras e trans-históricas do discurso e que fundam no seu processo de articulação a compreensibilidade dos discursos concretos na história. Para uma apresentação mais ampla da síntese reunida acima, indicamos as seguintes fontes: PERINE, 1987, p. 136; CAILLOIS, 1977, p. 2; TOSEL, 1981, p. 1156; WEIL, 2012, p. 109-110 e 115.

[10] A filosofia é o discurso que compreende a si mesmo enquanto o discurso de um ser para o qual sempre permanece aberta outra possibilidade: a violência. Possibilidade essa realizada em primeiro lugar, o que significa dizer que o ser humano forma seu discurso na violência, contra a violência (WEIL, 2012, p. 104-105). A violência em Weil não se resume à agressão física, sendo, por essência oposta à compreensão e uma das possibilidades irredutíveis do ser humano. A violência adquire muitas formas ao longo da história humana. A experiência que se manterá perpetuamente como objeto do esforço filosófico de Weil será a da história e aquela das múltiplas formas de violência. A violência em Weil é dividida, grosso modo, em exterior e interior. A primeira é aquela que acomete o ser humano de fora, a violência da natureza, como catástrofes naturais, doenças, acidentes e morte. A violência interior compreende o movimento das paixões a que o ser humano está submetido e que o vencem, malgrado seu, fazendo-o realizar o que desaprova no momento mesmo em que põe isso em prática. Essa forma natural da violência é aquela enfrentada pelas comunidades humanas, que enseja sua mobilização pelo trabalho e por isso é denominada como a primeira forma. Aquela que acomete o ser humano de dentro é a violência da paixão, aquela do mal radical, fundamento do gozo da cultura, do gosto e do julgamento, na medida em que tais práticas são fundadas na paixão e exigem a paixão. O mal radical ocorre no âmbito da afirmação do ser empírico do ser humano, daquilo que Weil denomina sua vontade natural; são os impulsos agentes que passam despercebidos à reflexão moral. Assim, o mal radical é a insegurança quanto à moralidade dos atos positivos. Para Weil, esse mal não pode ser desenraizado, mas pode ser transformado. Além da violência natural do ser humano enquanto presa e predador e da violência do mal radical, é possível falar de um terceiro nível de violência que corresponde àquela realizada com conhecimento de causa, violência pela violência, conhecida como sua forma pura ou demoníaca. Finalmente, é possível acompanhar o tema da violência em Weil a partir da sucessão lógica das suas categorias. Sobre esse tema em Weil remetemos o leitor aos seguintes textos: CAILLOIS, 1973, p. 214; COSTESKI, 2009, p. 26-29; KIRSCHER, 1992, p. 126-131; CANIVEZ, 1999, p.10; WEIL, 1970, p. 362; 2003b, p. 9-11; 2011, p. 59; WEIL, 2011a, p. 28, 55-56; 2012, p. 49, p. 104-105.

mais extrema: a negação da razão com conhecimento de causa. *Hegel e o Estado* é um trabalho que se enquadra no bojo da categoria do Absoluto, categoria que encontra no sistema hegeliano uma de suas ilustrações (CANIVEZ, 1999, p. 55). Outra informação que precisa ser adicionada para fechar esse quadro introdutório é que a violência pura descrita na categoria da obra também possui uma ilustração no plano político: o nazismo, ilustração essa que deve ser conhecida para que se saiba quais ações devem sem mobilizadas para evitar esse retorno (CANIVEZ, 1999, p. 61). Vamos então ao tema propriamente.

Começando pela tese complementar de Weil, *Hegel e o Estado*, encontramos inicialmente a constatação de que a crítica hegeliana reproduz em grande parte a cristalização do retrato de Hegel como *o profeta do estatismo* (WEIL, 2011b, p. 9-13). Defensores das mais antípodas vertentes políticas endossam essa crítica, com notáveis exceções[11] (WEIL, 2011b, p. 16-17). Quais seriam, então, de acordo com a exposição weiliana, os traços que, reunidos, comporiam a caricatura[12] de Hegel como o defensor do nacionalismo grão-alemão? Eis alguns deles: a superioridade do Estado sobre a sociedade, a superioridade da vida política sobre a vida moral e a lista segue. A suprema blasfêmia hegeliana seria, então, ousar advogar pela existência de uma racionalidade no mundo moral no Estado, de modo que, assim como há uma ciência da natureza, também há uma ciência do Estado, pois em ambos se encontra uma racionalidade[13] (2011, p. 29-32).

[11] Essa notável exceção engloba um artigo de Engels. Cf. WEIL, 2011b, p. 18-19.

[12] "Já dissemos que o retrato tradicional de Hegel como pensador político não corresponde à realidade: não é preciso agora ir mais longe e dizer que esse retrato curiosamente tem pouca semelhança com o original, menos ainda que uma dessas caricaturas que deixam reconhecê-lo sob traços deformados, mas que, menos acentuados, mais orgânicos, se encontram na face viva?" (WEIL, 2011b, p. 65).

[13] Essa visada racional é o que Rawls (2003, p. 4-5) aponta como uma das funções da filosofia política, a de reconciliação. Rawls propõe quatro funções para a filosofia política, a função de reconciliação sendo extraída diretamente da *Filosofia do direito* hegeliana. Essa função exorta o indivíduo de uma sociedade a lançar uma visada filosófica sobre suas instituições políticas, considerando a maneira como fizeram para atingirem sua forma racional atual, o que permite diminuir a raiva e a frustração contra a sociedade, afirmando positivamente o mundo social, sem que isso signifique, não obstante, mera resignação a ele. Essa função é importante por considerar a sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua ao longo das gerações. Esse fio de Ariadne importa tendo em vista que Rawls considera que não é possível tomar essa sociedade como uma comunidade ou como uma associação. O primeiro caso – considerar a sociedade política como uma comunidade - é inviabilizado pelo o chamado fato do pluralismo razoável. "Esse fato consiste em profundas e irreconciliáveis diferenças nas concepções religiosas e filosóficas, razoáveis e abrangentes, que os cidadãos têm no mundo, e na idéia que eles têm dos valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana" (RAWLS, 2003, p. 4). O segundo caso – reduzir a sociedade

Para Weil, a caricatura se forma a partir de uma confusão: não distinguir uma teoria do Estado enquanto *investigação* do Estado de um *desejo* do Estado. A investigação é uma procura teórica do que é real. Eis a ciência do Estado (2011b, p. 33): "A teoria do Estado, do Estado *que é*, não de um Estado ideal e sonhado, é a teoria da razão realizada no homem, realizada *por* ela mesma e *para* ela mesma" (WEIL, 2011b, p. 33). Devemos nos entender a respeito do momento em que Weil afirma que a teoria do Estado hegeliana não é a teoria de um Estado ideal e sonhado. O conhecimento do Estado tal como ele é compreende sim uma ideia de Estado. Mas essa ideia[14] difere da ideia platônica por ser histórica, não ser dada fora do devir. O conhecimento dessa ideia se ocupa de sentimentos, desejos e opiniões apenas na medida em que conduzem à ação e formam uma realidade que, ao fim do seu processo de formação, é compreendida pela filosofia. Segundo Weil, isso é bem diferente de considerar que qualquer Estado, simplesmente por ser Estado, é perfeito e tem razão em tudo o que faz. Embora cada Estado desenvolvido no tempo contenha seus momentos essenciais, isso não significa que os Estados particulares sejam essa ideia de Estado. Esses Estados, apesar dos defeitos, contêm ainda o *positivo* e a ideia de Estado trata desse positivo, não dos defeitos ou do Estado particular qualquer que seja (WEIL, 2011b, p. 33-35). "Pode haver – já vimos – Estados tirânicos, Estado injustos, Estados que não atingiram a etapa que é a do espírito de sua época, e veremos como esses Estados serão arrastados ao tribunal da história, para nele ser condenados" (WEIL, 2011b, p. 59).

Weil localiza o caráter propriamente moderno do Estado hegeliano no que se segue. A razão e a organização não podem se apresentar aos seus cidadãos como algo que lhes seja estranho. Se não é esse o caso, então os cidadãos reconhecem o

política a uma associação – não pode se dar caso se mantenha em vista que não se entra nela voluntariamente. "Pelo contrário, simplesmente nos encontramos numa determinada sociedade política num certo momento histórico" (RAWLS, 2003, p. 5). A função de reconciliação permite tomar a sociedade como uma organização que pressupõe cidadãos livres e iguais, buscando assim princípios de justiça para esses indivíduos. Importa ainda observar que essa função vem acompanhada de uma advertência de Rawls: "A ideia da filosofia política como reconciliação deve ser invocada com cuidado, pois a filosofia política sempre corre o risco de ser usada de modo corrupto para defender um *status quo* injusto e indigno, passando a ser ideológico no sentido empregado por Marx" (RAWLS, 2003, p. 5, nota 4). É visando essa utilidade que a atitude da obra pode se servir da linguagem filosófica sem se render à filosofia: apenas como matéria-prima para prover de energia o seu movimento.

[14] Essa ideia exerce papel *normativo* por possibilitar o ensejo para avaliar o existente; ela não é um modelo supratemporal ou atemporal (WEIL, 2011b, p. 34, nota 12).

universal objetivo sem a necessidade de abrir mão dos seus interesses concretos, sem maiores e extremados *sacrifícios*[15]. Assim chega-se a um Estado no seu molde moderno que não é uma organização que *inclua* os cidadãos, ele é a *sua* organização (2011, p. 69-70). Isso porque ele se dá seguindo o conceito de *satisfação*. A satisfação constitui o motor da história, seu termo sendo atingido "quando cada indivíduo for *reconhecido* como valor absoluto por qualquer outro indivíduo e por todos os indivíduos[16]" (WEIL, 2011b, p. 70).

Assim, partindo da noção de reconhecimento e satisfação, Weil considera que o Estado hegeliano pode ser resumido na concepção que deve proporcionar a satisfação aos indivíduos racionais, todos eles. Um grupo social essencialmente insatisfeito deve ser motivo de verdadeira preocupação para o Estado. No Estado não deve haver lugar para grupos ou partidos em luta por questões vitais (WEIL, 2011b, p. 103-104). Devemos nos entender a respeito da última sentença da fórmula weiliana. O Estado hegeliano admite, sim, oposição, divergência. Contudo, é preciso distinguir oposição *superficial* de oposição *substancial*. A primeira, embora possa vir a ser perigosa, se dá como oposição ao governo. Já a segunda é letal para o próprio Estado. Ocorre quando há indivíduos que não aceitam o reconhecimento e a satisfação razoável e *negam* o Estado e trabalham ativamente para a destruição de sua ideia e realização razoáveis, em que labore o reconhecimento entre os cidadãos. Em casos de oposição substancial, o Estado começa a perecer (WEIL, 2011b, p. 104).

Finalmente, como o Estado dado historicamente é o conteúdo de uma forma, ao se anunciarem, as novas formas deixam antever que o Espírito prossegue com o enredo de sua fina tapeçaria, tecendo novas formas que substituirão as antigas. É assim que Weil encerra seu tratamento da crítica à concepção de Estado hegeliana:

[15] O termo aqui não é empregado e destacado fortuitamente, como se verá adiante.

[16] Trata-se de encontrar a satisfação "no e pelo reconhecimento de todos e de cada um por todos e por cada um", exigência que permanece em aberto até hoje (WEIL, 2011, p. 128). Logo, o Estado hegeliano não leva a cabo a sua função a não ser enquanto não garante a liberdade à totalidade dos cidadãos e quando, cada um, se sabe e se sente como valor único e absoluto (WEIL, 2003a, p. 244-245). Weil considera que o grande mérito de Kojève é fazer "dos conceitos de *reconhecimento* e de *satisfação* o centro da interpretação do pensamento hegeliano" (2011b, p. 128, nota 6, grifo do autor). A respeito das semelhanças e distinções entre Weil e o pensamento de Hegel, cf. PERINE, 2006, p. 321-324.

> Sim, Hegel 'justificou' o Estado moderno, o Estado representado pela Prússia de sua época; sim, foi a Prússia que produziu a consciência desta etapa do devir do espírito, da realização da liberdade. Sim, a Prússia é justificada enquanto o Estado do pensamento – justificada e, por isso mesmo, condenada; o espírito se prepara para dar um novo passo. [...] Uma forma da vida envelheceu (WEIL, 2011b, p. 121).

Feita essa sumária mostra da compreensão weiliana, o passo seguinte será tomarmos alguns pontos da *Filosofia do direito* de Hegel e cotejá-los com a concepção de Estado pinçada a partir da categoria da obra descrita na *Lógica da filosofia* weiliana. Essa etapa abre duas veredas no desenvolvimento da nossa pesquisa. A primeira aborda o que poderia ser considerado terreno comum entre os dois modelos, o que funcionaria para fundamentar as afirmações dos críticos que advogam em favor do Hegel profeta do estatismo. A segunda vereda, entretanto, se abre para salientar as diferenças existentes entre ambas. Essa vereda desemboca nas considerações weilianas que defendem essa oposição, que será a etapa derradeira da nossa jornada, fechando o círculo pelo livro do qual partimos: *Hegel e o Estado*.

Passemos então a percorrer a primeira vereda, os pontos de contato. Nessa primeira parada, vamos considerar brevemente alguns parágrafos que tratam do tema do *sacrifício* que o Estado exigiria, lastreado no conceito de *coragem*.

Divergindo de Beccaria – para quem o Estado não pode aplicar pena de morte, pois o contrato social não admitira o consentimento dos indivíduos em ser mortos[17] – Hegel considera que, enquanto realidade superior e cuja essência substancial não é exclusivamente a proteção e segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados, o Estado pode reivindicar o sacrifício da vida e da propriedade (1986, p. 92). Isso justificaria a pretensão da obra de exigir o sacrifício de indivíduos para a realização do seu projeto. Na verdade, o termo *justificar* é o que marca a diferença.

[17] Embora considere a escravidão como justa, Beccaria não aceita a pena de morte, considerando a condição de escravidão perpétua como substituição para a sentença de morte. Para Beccaria, a pena de morte fere a soma da pequena porção de liberdade que cada um cedeu à sociedade para formar a soberania e as leis, contudo, curiosamente, a escravidão não o faz. A respeito da pena de morte e escravidão, conferir BECCARIA, 2016, p. 55-62. É importante registrar essa posição de Beccaria, pois adiante veremos que a crítica hegeliana à escravidão pode alicerçar uma condenação mais ampla das definições essencialistas de cidadania.

Hegel, na mesma nota desse § 100 afirma que a forma que a justiça, enquanto pena, tem no Estado não é a única "e o Estado não é a condição necessária da justiça em si" (1986, p. 92). O que a obra realiza, portanto é uma distorção da realidade do Estado – enquanto matéria-prima do seu movimento – para seus propósitos puramente violentos. Para o seu realizador[18], apenas a obra importa. O próprio mundo é matéria-prima que deve ser transformada, é um conteúdo que adquire uma forma nova (WEIL, 2012, p. 498). É dessa mesma maneira que a obra trata a linguagem, como matéria-prima, especialmente a linguagem que permite dominar a sociedade e o Estado (WEIL, 2012, p. 503).

No §324 encontra-se a justificativa de que, para garantir a independência e soberania do Estado, se aceite o *sacrifício* da propriedade, da vida e da opinião. Aparece aqui também a defesa do elemento moral da guerra com a visão de que ela, a guerra, constitui a saúde moral de um povo, impedindo sua estagnação devido a uma tranqüilidade prolongada (HEGEL, 1986, p. 271-272). A obra também evoca a necessidade imperiosa de um sacrifício. Para compreender esse sacrifício, é necessário, antes, passar pelo modo como Weil distingue entre a *projeção* e *antecipação* da obra. Weil adverte que a obra não é satisfação de um desejo que tem lugar no mundo, ela é concomitante à sua realização. "Caso se quisesse defender outra tese, seria preciso ir mais longe e dizer que o homem está diante da obra como o animal diante de seu alimento, que ele simplesmente ingere – e então o contrassenso viria à tona, visto que a obra está na sua realização e não é dada" (WEIL,

[18] O seu realizador é denominado por Weil de *o homem da obra* em uma referência a Hitler. Ele recusa o saber que procura conhecer a realidade no que ela é, recusando um conhecimento que revele as suas estruturas – nada disso importa, pois o homem da obra não busca se relacionar com o mundo, mas separar-se dele e dele se apropriar envolvendo-o no seu projeto essencialmente violento. Ele é assim *individualidade absoluta*, pois toma os seres humanos e suas comunidades como matéria inerte para o projeto (SAVADOGO, 2003, 174-175). Weil considera que o homem da obra surge na sua lógica da filosofia após o discurso atingir sua maturidade, então negando esse discurso. Essa maturidade do discurso é representada pela categoria do absoluto, cuja ilustração pode ser dada pelo pensamento de Hegel. Assim Hitler é compreendido na categoria da obra como um movimento posterior ao grande homem ou herói hegeliano, rejeitando as categorias anteriores e delas se apropriando apenas enquanto material (conferir a esse respeito WEIL, 2012, p. 501, nota 2 e p. 508). Weil também emprega uma tipologia específica para compreender Hitler. Nesse caso, trata-se do "líder das multidões desamparadas", que reconstrói a história de uma nação no presente, no passado e na sua projeção para o futuro, agitando massas emotivas contra os inimigos culpados pela situação degradada que caminha para o abismo. Esses regimes estão fadados a consumirem-se na própria violência, orientados pelo militarismo. Weil põe sob essa mesma tipologia além de Hitler, Mussolini (1991, p. 321-322).

2012, p. 501). A partir daí, podemos traçar a distinção entre *antecipação* e *projeção*. A obra não pode ser *antecipada* como um objeto a ser fabricado para o trabalho, ela apenas pode ser *projetada* no sentido etimológico do termo, lançada à frente do tempo presente. E na projeção aparece o sacrifício: o que é agora é a época predatória, a geração sacrificada, o tempo da infelicidade, cognoscíveis como tais graças ao projeto; somente a obra realizada proporcionará o definitivo, a vida plena, a felicidade (WEIL, 2012, p. 504). Apenas com essa fé os indivíduos que serão matéria-prima para a obra se entregarão ao sacrifício, àquele que o anuncia (WEIL, 2012, p. 504).

O sacrifício para a soberania do Estado é lastreado pela coragem. Contudo, essa é uma forma de coragem cuja forma é dada pelo pensamento e pelo universal. A coragem na sua forma superior é determinada no que ela tem de positivo por sua finalidade e conteúdo, sendo mais do que simplesmente a disposição para arriscar a vida (HEGEL, 1986, p. 274-275). "Os ladrões e os assassinos, que têm por finalidade o crime, os aventureiros que têm por finalidade o que a sua própria opinião fabrica, também possuem a coragem de arriscar a vida" (HEGEL, 1986, p. 275). Embora o tema do sacrifício possa funcionar como uma pedra de toque entre Estado hegeliano e a obra, o que distingue a obra é exatamente o que ela rejeita em Hegel: a presença do pensamento e do universal como informadores da forma superior de coragem, despossuída por ladrões, assassinos e aventureiros.

A partir dos pontos discutidos, embasamos nossa concórdia com a leitura que situa em um plano distante a concepção de Estado presente na filosofia política hegeliana e as formas estatais afeitas ao autoritarismo e totalmente violentas, como então um preconceito difuso[19].

Adentremos agora a segunda vereda, aquela que abre o descampado das diferenças que podem ser erigidas entre o Estado hegeliano e sua distorção contida na categoria da obra. Os parágrafos escolhidos versarão sobre os temas do *reconhecimento*, da *ilusão*, daquilo que denominaremos *crítica à definição essencialista de cidadão*, da *violência* e da *crítica à particularidade*. Comecemos pelo reconhecimento.

[19] Cf. a esse respeito PERINE, 1984, p. 41 – 41.

Hegel, no *Prefácio* da sua *Filosofia do direito*, diagnostica no seu tempo a tendência em identificar, no tratamento de questões referentes ao Estado, *pensamento livre* com *inconformismo e hostilidade contra valores publicamente reconhecidos*, exposto em uma teoria do Estado *nova*, *particular*, dada a partir de um *agora renovado indefinidamente* (HEGEL, 1986, p. 4-5; grifos nossos). De saída, devemos salientar que a categoria da obra não oferece nenhuma teoria no sentido do absoluto, das categorias anteriores ou da própria filosofia ela mesma. Tudo nela – incluindo aí qualquer maneira de encarar o Estado – é ferramenta ou matéria-prima para sua realização. Não há, na categoria, uma teoria que anteceda sua realização, apenas há na atitude planos simbioticamente atrelados à concomitância da sua realização: não há, portanto, um Pensamento sem vínculos com seu movimento. A obra não é Pensada, ela pode apenas ser projetada e exclusivamente na medida em que esse projeto já é da dimensão do fazer. No máximo, ela se ocupa do pensamento com minúsculas, restrito ao trabalho eficaz, que não deve ser elevado aos píncaros do Absoluto, pois essa atitude não é apenas afilosófica, mas essencialmente antifilosófica[20] (WEIL, 2012, p. 490, 494, 509). Dito isso, tomando o diagnóstico crítico que Hegel dirige ao seu tempo, é importante apontar mais detidamente alguns dos pontos desse diagnóstico. Identificar *pensamento livre* com a *hostilidade* aos valores publicamente reconhecidos significa identificar *pensamento livre* com *hostilidade* contra a possibilidade de reconhecimento. Expor isso em teoria do Estado é negar o Estado como lugar de reconhecimento. Dividir os seres humanos em inimigos e colaboradores é não reconhecer a humanidade de ambos, pois os primeiros devem ser eliminados e os segundos instrumentalizados, portanto, ambos desumanizados; é o que faz a obra (WEIL, 2012, p. 509-512). Essa "teoria" (a obra ironiza o Absoluto) deve ser nova, particular e renovada indefinidamente. Cada um desses elementos apresenta correspondência na obra: é *nova* pelo seu *mito*; *particular* pelo *sentimento do criador* e *renovada indefinidamente* pelo seu *movimento contínuo* (WEIL, 2012, p.

[20] "A teoria não era o ponto forte de movimentos dedicados às inadequações da razão e do racionalismo e à superioridade do instinto e da vontade. Atraíram todo tipo de teóricos reacionários em países de vida intelectual conservadora ativa – a Alemanha é um caso óbvio -, mas estes eram elementos mais decorativos que estruturais do fascismo. Mussolini poderia facilmente ter dispensado seu filósofo de plantão, Giovanni Gentile, e Hitler na certa nem soube nem se importou com o apoio do filósofo Heidegger" (HOBSBAWM, 1995, p. 120).

506). Recordemos que, para Hegel, essa não é ciência filosófica do Estado; não será ciência do Estado o que alguém tira exclusivamente do seu próprio sentimento (HEGEL, 1986, p. 6-7).

Essas distorções de uma ciência do Estado se dão em um quadro em que a linguagem é *morta* e *coriácea* e onde se fala sempre em *vida* e *povo* (HEGEL, 1986, p. 8). A linguagem da obra é uma ferramenta, funcionando como camadas para a criação da obra, como um couro falso que esconde seu constituinte real: a eficiente separação entre colaboradores e adversários e a função que desempenha como força gravitacional não apenas para eles, mas para todo e qualquer material que possa servir à obra (WEIL, 2012, p. 505-506). Ela pode empregar quaisquer termos e o que determina essa escolha é a sua *eficácia*[21]. Serão empregados termos com maior potencial de mobilizar o sentimento da *massa* para transformá-la em colaboradores da obra – por isso caberia o termo *povo* – moldando esse sentimento à semelhança do sentimento do criador da obra, separando-os e engajando-os na perseguição aos inimigos da obra – e para isso será eficaz o apelo à *vida* (WEIL, 2012, p. 507, 515). Passemos agora à ilusão.

Hegel designa a Ideia filosófica como unidade consciente entre forma e conteúdo, *forma* sendo a razão como conhecimento conceitual e *conteúdo* como essência substancial da realidade moral e natural (1986, p. 14). A realidade dada fora dessa Ideia, incluindo aquela descrita por alguma "teoria", será passageira, aparência superficial, opinião, erro, *ilusão* (HEGEL, 1986, p. 17). O Estado da obra, como testifica seu mito, é fundamentalmente ilusão. Isso porque sua linguagem é vazia no sentido das demais categorias, oferecendo apenas um sucedâneo de pensamento (WEIL, 2012, p. 507). Passemos agora à crítica de uma definição de cidadão essencialista.

Hegel considera que o direito romano da família, por contemplar a escravidão, "está muito longe de satisfazer as mais modestas exigências da razão" (1986, p. 25). Fortalecendo essa argumentação, na *nota* do § 175, afirma: "A situação de escravatura das crianças é uma das instituições que mais corrompe a legislação romana" (1986, p. 153). Essa prática é um desvio da moralidade objetiva que atesta

[21] "Quanto à eficácia – e o eficaz é só o que conta -, a filosofia não é nem verdadeira nem falsa, mas nociva, e está claro que a violência do criador ameaça, se não a filosofia, ao menos os filósofos em sua existência" (WEIL, 2012, p. 509).

o caráter do formalismo jurídico do direito romano (HEGEL, 1986, p. 153). Mais adiante, na *nota* do § 180, Hegel critica a arbitrariedade que dava direito ao pai de vender o filho, o qual só conquistaria a liberdade definitiva se comprasse por três vezes a liberdade, pois a cada vez que a liberdade fosse comprada, voltava à posse paterna (1986, p. 156).

A categoria da obra separa os indivíduos em colaboradores e inimigos, conferindo a estes a vocação para a destruição, na condição de material para seu movimento (WEIL, 2012, p. 507). É seu sentido de aniquilação que permitiria as sevícias, a exploração e escravidão, já que os seres humanos são apenas ferramenta para a obra. O mito promete aos colaboradores que agora executam o trabalho que, mediante seus esforços, toda a faina, toda a pena pesará apenas sobre os ombros dos inimigos, os que recusaram ou não puderam seguir o criador da obra (WEIL, 2012, p. 507-508). À luz desse pressuposto, consideremos a *nota* ao § 48 que trata da existência do corpo na sua relação com o espírito: "Basta que eu como livre esteja vivente no meu corpo, para que seja proibido degradar esta viva existência ao nível de besta de carga" (HEGEL, 1986, p. 57). Assim, Hegel considera que, ainda que o ser humano aprisionado consiga manter uma vontade livre, aos olhos do mundo só se é livre enquanto a existência empírica o é. Desse modo, a violência feita ao corpo é um ataque ao indivíduo (1986, p. 58), o que interdita a sevícia e a escravidão como proibidos ou liberados de acordo com uma definição essencialista de cidadão: será cidadão o colaborador da obra, não o será seu adversário, contra o qual, toda violência está de antemão autorizada. Hegel assim se exprime mais adiante na referida *nota*: "Violência feita ao meu corpo por outrem, é violência feita a mim. Como sou um ser sensível, a violência feita ao meu corpo atinge-me imediatamente como real e presente" (1986, p. 58). Na *nota* do § 57 Hegel afirma que o conceito de ser humano como espírito é no que está fundada a absoluta injustiça da escravidão, mostrando que a formulação à qual a escravatura recorre para se sustentar é um conceito incompleto de ser humano[22]. Ao Estado cabe a realização do dever ser do ser humano, ou seja, do ser humano em si e para si não estar destinado à

[22] Fundada na força física, na submissão da guerra, proteção, manutenção para a educação, beneficência e mesmo no consentimento (HEGEL, 1986, p. 63).

escravatura[23] (HEGEL, 1986, p. 63-64), pois ela é a alienação da personalidade (1986, p. 70). O Estado da obra, erigido com a possibilidade de reduzir à condição de instrumento àqueles que tomar por adversários, é essencialmente diverso do Estado hegeliano.

O que permite a redução dos seres humanos à situação de ferramenta ou material para a obra é a troca funesta da concepção de *humanidade* para a condição de *coisa* (WEIL, 2012, p. 499). No § 61 Hegel considera que é a sua integral utilização o que caracteriza a coisa (1986, p. 66). "Como proprietário pleno da coisa, sou-o também do seu valor e do seu uso" (HEGEL, 1986, p. 68). Ao tornar tudo matéria-prima para a realização da obra, o criador estabelece (a) o valor das pessoas entre adversários e colaboradores, estipulando assim uma *khrematonomia* e (b) direcionando cada coisa ao seu uso mais eficiente, movimentando assim uma *teleokhremia*[24]. Desse modo, na obra não há reconhecimento, pois o criador da obra é tão absolutamente só que seria absurdo para ele imaginar-se no lugar de outros, pois não há outros comparáveis, apenas de seres que existem do ponto de vista de um âmbito prático (WEIL, 2012, p. 499).

> Os outros o encaram como um dos seus: pior para eles; ele pode deixá-los nessa opinião, e até confirmá-los nela, assim como pode se mostrar um inimigo

[23] No tratamento do tema da injustiça, Hegel enquadra explicitamente a escravidão como um crime contra a infinitude da vontade existente em suas determinações no § 96 (1986, p. 89).

[24] Aqui nos servimos do termo grego *khréma* para marcar a inversão que a obra performa em relação ao Absoluto, pois se neste há uma ontologia, o termo que cabe aqui será aquele que designa a coisa, mas apresenta um sentido mais concreto do que o de *ónta.* Conferir a esse respeito CORDERO, 2011, p. 137. O primeiro termo (a) vem do genitivo *khrematos*. O conceito seguinte (b) emprega o primeiro radical da forma adverbial para marcar a dimensão da finalidade combinado o termo *khremia* + *ia* – a exemplo da formação de outras palavras, como economia, mas também valentia, alegria, cortesia, covardia etc. Segundo Leão, a palavra *economia* tem origem na junção de dois termos. O primeiro termo, *oîkos* significa 'casa', 'propriedade', 'lar', envolvendo não apenas o espaço físico, mas também aqueles que nele habitam e as atividades que desenvolvem (LEÃO, 2011, p. VII). É sinônimo de *oikîa* e *dôma*. O segundo termo, *nomía,* é correlativo do verbo *némein,* que tem o sentido de 'administrar', 'gerir'. Segundo essa genealogia, *oikonomía,* é a 'administração dos bens privados', sobretudo dos bens rurais (LEÃO, 2011, p. 5, nota 1). Notamos que no conceito *teleokhremia* o sufixo *ia* indica a qualidade ou defeito de alguma coisa. Esse sufixo, em grego, nem sempre tem sentido negativo, conforme os exemplos acima (valentia, cortesia, alegria). Contudo, no conceito em questão ele assim aparece para salientar o caráter negativo da coisificação operada pelo movimento da obra em relação aos seres humanos tragados pelo vórtice do seu movimento, sejam eles colaboradores ou adversários, o que mantém a coerência com o pensamento weiliano. Quero registrar aqui a minha profunda gratidão pela contribuição paciente, elegante e gentil do querido professor de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Ceará, Orlando Luiz de Araújo, na formulação desses termos e na sua benevolente e muito generosa correção.

> irredutível, com o qual 'não há como conviver', que é 'louco' ou 'genial': isso depende dele, de sua obra e dos meios que ele julga apropriados para realizá-la. A violência está presente – oculta, confessa, estampada, preconizada, dissimulada -, mas sempre consciente de si mesma (WEIL, 2012, p. 499).

Na exposição do conceito de cultura como consciência do indivíduo na forma do universal, Hegel introduz o reconhecimento da pessoa universal, termo que compreende a todos como idênticos, o que significa que o ser humano vale enquanto tal, "não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano" (1986, p. 174). Esse é o oposto dos processos de *khrematonomia* e *teleokhremia* instalados pela obra. Tratemos agora, brevemente, da violência.

A partir do § 90, Hegel trata da violência. Tomemos o que ele afirma no § 93: "O princípio conceptual de que toda a violência se destrói a si mesma, possui a sua real manifestação nisto de uma violência se anular com outra violência" (HEGEL, 1986, p. 87). Esse princípio apresentado por Hegel está de acordo com a tendência que o Estado na obra apresenta para a autofagia pela sua espiral de violência (SAVADOGO, 2003, p. 176). Byung-Chul Han argumenta que a teoria do poder em Hegel passa pela percepção de dois aspectos. Em primeiro lugar, poder se diferencia de violência. O poder pode ter determinadas características da violência, mas não consiste nela. O poder une, é vinculador e mesmo sua faceta dominadora não necessariamente é violenta, pois a violência separa. Para que a violência se torne atual, muitas vezes é necessária uma retração do poder. Em segundo lugar, como o poder caracteriza uma relação com o outro, ele não é oposto à liberdade. Logo, argumenta Han, o poder livre, quando alguém se submete voluntariamente ao poder, não é um oximoro, mas um pleonasmo (2022, p. 8-9). Segundo Han, embora o poder possa operar concomitante à violência, ele não é idêntico à violência; a tese fundamental de Hegel em relação ao poder professaria que ele, o poder, ao contrário da violência, não destrói, mas age unindo (2022, p. 81). O poder pode se tornar violência, caso aquele que o recebe não o reconheça. Se o poder se impõe, ele é sofrido como violência (HAN, 2022, p. 120-126).

> O traço fundamental do poder não é o traço *contra* o outro, o que seria uma violência, mas o traço a si que *arrebata* o outro. A violência separa e isola. O poder, ao contrário, unifica. A violência produz quebras. O poder cria um *continuum*. A continuidade que pode ser produzida pelo poder, contudo, é um campo interior orgânico, um interior. Aqui, relaciono-me com o outro como se comigo mesmo. Essa continuidade do si mesmo é constitutivo para a liberdade. Sou livre ali, onde, no outro, permaneço em mim, me desfruto, onde a referência ao outro se revela como referência a si mesmo, como desfrute de si mesmo[25] (HAN, 2022, p. 84-85).

A partir dessa leitura de Han, podemos enquadrar a leitura do Estado hegeliano na perspectiva do poder, enquanto a obra fica dos domínios da violência[26]. Recordemos que em Weil violência é mais do que o simples exercício de uma força indutora de efeitos. Isso porque considerá-la como sinônimo de poder ou efetividade equivaleria a retirar-lhe toda conotação moral (KIRSCHER, 1992, p. 38).

Chegamos, enfim, ao tema da particularidade. Hegel abre assim o § 126: "De modo nenhum a minha particularidade, bem como a dos outros, poderá ser um direito se eu não for um ser livre" (1986, p. 105). Mais adiante o filósofo afirma ainda que não há intenção – por mais orientada que esteja para o meu bem-estar ou dos outros – que possa justificar uma ação contra o direito (1986, p. 109-110). Indo mais longe, Hegel critica a doutrina que defende o "entusiasmo íntimo e a sentimentalidade, quer dizer, a forma da subjetividade como tal" como o critério do que é justo e superior, "até ao ponto de se considerarem como justos, racionais e requintados os crimes e pensamentos das imaginações mais reles e vazias e as opiniões mais loucas, só porque tinham origem no sentimento e no entusiasmo" (1986, p. 110). Esse é um

[25] Cf. também, HAN, 2022, p. 88-91.

[26] Importa ainda mencionar que Han considera que existe uma forma legítima de violência e a pura violência. A distinção se faz desde o quadro no qual cada uma das formas se encontrar inserida. A violência legítima acontece nos moldes de instituições orgânicas. A pura violência ocorre em um amontoado puramente massivo, inorgânico, sem articulação e desprovida de uma ação pelo conjunto voltado para a harmonia, não para a destruição (2022, p. 186-187). "Como *poder imperante*, a 'violência legítima' gera um contínuo orgânico. Ela é 'legítima' por isto, porque, em oposição à 'violência', não oprime nem destrói nada" (HAN, 2022, p. 187). A partir dessa distinção de Han – a qual, cumpre dizer, feita partindo das premissas do pensamento hegeliano -, se torna possível situar a violência pura no âmbito do amontoado, do inorgânico, em oposição ao orgânico, o que fundamenta a compreensão e exposição da distorção que a obra opera na política do absoluto como uma operação sem poder, mas puramente violenta, uma operação de morte, portanto, do reino de Tânatos.

contraponto importante a ser levantado contra a intenção da obra de tudo considerar válido perante o sentimento do criador[27] (WEIL, 2012, p. 499-500). "Positivamente, é o reino do sentimento e, o que dá no mesmo, da violência" (WEIL, 2012, p. 496-497). A obra não se coloca para ser julgada, analisada, ela é. Todos esses elementos, como valores e julgamentos, são coisas sem importância para seu movimento, justificada apenas perante seu sentimento, que é puro fazer (WEIL, 2012, p. 498). Essa perspectiva é francamente recusada por Hegel, ao considerar que não cabe ao sentimento e às puras preferências individuais e intenções abstratas suprimir as determinações do justo e do injusto[28] (1986, p. 128).

Fechemos agora o círculo. No *Hegel e o Estado*, Weil retoma a crítica presente na *Filosofia do direito* ao povo como massa informe, o famigerado conceito de populacho[29]. Mas essa crítica, segundo Weil, deve ser compreendida em um sentido específico. No Estado hegeliano, o povo *não pode ser* uma "massa inorgânica com movimentos e acções apenas elementares, irracionais e selvagens", tendo por base uma individualidade abstrata da opinião (HEGEL, 1986, p. 257-258). Essa concepção se opõe ao modo como a obra trata a massa: como matéria-prima para seu movimento. Weil questiona, então, o motivo da severidade da crítica hegeliana a essa massa inorgânica. E o motivo é desconfiança de uma forma específica de nacionalismo, "a do nacionalismo grão alemão, o mesmo que desencadeou o movimento de 1848 e que conseguiu uma primeira vitória, parcial, com Bismarck, para conseguir outra, total e passageira, com Hitler" (WEIL, 2011, p. 75).

Na leitura de Weil, uma fenda profunda separa o Estado hegeliano do nazista. Para este, um povo se dá um Estado, para Hegel, Estado e história é que formam o

[27] No § seguinte, o 127, Hegel salienta que, quando o direito trata da miséria, o benefício da imunidade contra os credores garante que o devedor recebe sobre sua fortuna a garantia de que não lhe tirem "os instrumentos de trabalho nem os meios de cultivo considerados necessários, tendo em conta a sua situação social, para a sua manutenção" (1986, p. 111).

[28] Conferir também a discussão a respeito do conceito de hipocrisia da subjetividade ao longo do § 140.

[29] "É hora de nos perguntarmos quais são essas pessoas, o que é este populacho, de onde provém, qual é o seu papel. Pois um ponto deve estar claro: o Estado hegeliano é concebido de forma a proporcionar satisfação a *todos* os indivíduos racionais; se houvesse um grupo que estivesse *essencialmente* insatisfeito, isso seria de preocupar o Estado; o Estado hegeliano não admite partidos, grupos que estejam em luta por questões vitais" (WEIL, 2011b, p. 103-104). Recordemos com Canivez que *Hegel e o Estado*, enquanto situado no âmbito do Absoluto, fornece uma ilustração da lógica presente na categoria. Nela, direito e liberdade política asseguram que a liberdade dos cidadãos é real quando estes não enxergam no Estado um outro alheio à razão (1999, p. 55).

povo (2011, p. 75). Assim, na perspectiva apontada por Weil, na concepção hegeliana, não há povo sem organização racional do Estado na forma de liberdade, universalidade e reconhecimento. Na perspectiva da obra cuja ilustração histórica é fornecida por Hitler, a organização do Estado e do próprio povo se dá apenas segundo o sentimento da obra, não havendo, nesse grande vórtice de vazio, liberdade, universalidade e reconhecimento, pois ainda que os colaboradores da obra se vejam como iguais, a *khrematonomia* e a *teleokhremia* da obra separam essencialmente criador e suas ferramentas. Assim, da mesma maneira que a categoria da obra é um duplo distorcido da categoria do Absoluto, o nazismo é uma imagem distorcida do Estado hegeliano. Weil salienta que o Estado hegeliano "não pode transgredir seus limites sem perder sua justificação", cada Estado vive na história, cada Estado sendo uma forma passageira, forma que não é ultima, insuperável, definitiva, não é um eterno presente onde o indivíduo é sacrificado a um Moloch[30] total (WEIL, 2011b, p. 87), total como é a violência da obra, "uma violência total, não menos total que o discurso, e que nada conhece fora dela mesma, a violência que criou, cria e criará tudo que foi, é e será" (WEIL, 2012, p. 500).

Há certamente problemas na teoria do Estado que não se apresentaram para Hegel. Destacamos dois daqueles pinçados por Weil. O primeiro "o de uma imprensa que trabalha de acordo com instruções governamentais ou que está a serviço de interesses privados suficientemente poderosos para influenciar e distorcer a opinião pública" (WEIL, 2011b, p. 83). O indivíduo sem fortuna, sem reconhecimento do valor social, sem lugar na comunidade do trabalho, cai em um estado de violência que o torna sensível ao apelo da propaganda[31] (WEIL, 2011 B, p. 115). Essas características apontadas por Weil, colaborativas para o sucesso da propaganda, podem ser alargados quando o afeto mobilizado passa a ser o ódio dirigido a um inimigo, responsável pelas frustrações desses alvos em potencial. O segundo problema é quando em uma dada situação há conflito de classes e a administração compartilha

[30] Antiga divindade dos hebreus que recebia como sacrifícios filhos e filhas (CAMPBELL, 2008a, p. 90).
[31] A propaganda era umas ferramentas mais eficazes para manter o movimento da obra. Tomemos um exemplo. Para angariar a mobilização das massas, prometendo uma total renovação da sociedade, o fascismo servia-se da força simbólica, com o uso de um teatro público: grandes discursos de Mussolini, açambarcando as massas encastelado em uma sacada (HOBSBAWM, 1995, p. 120).

"causa comum com uma das classes sociais em conflito" (WEIL, 2011b, p. 125). No entanto, apontar esses dois elementos enquanto lacunas não significa que a filosofia política hegeliana não possa mais fornecer alguma luz que seja para a compreensão e o consequente enfrentamento da atitude da violência pura. Agora há o ensejo para debatermos novamente as ideias de Han. A violência não é direcionada à mediação, operando pela separação, seu traço fundamental é gerar o *xeno* (cf. HAN, 2022, p. 123). Se a violência, na análise de Han, almeja excluir a livre escolha que procura a reunião (2022, p. 123), deslocando essa análise para o quadro da *Lógica da filosofia* podemos então compreender o grande perigo que a forma tanatológica do Proteu weiliano representa. Razão e violência são veredas abertas sempre em paralelo para o ser humano, o que significa que nenhuma escolha é definitiva. Como não há estado de graça em nenhuma delas, a estrada vizinha é sempre acessível. Mas a violência pura, sendo antifilosófica eminentemente, deseja fechar as suas margens, encerrando o ser humano no gargalo brônzeo da sua *via violentiae*.

Passando da *Lógica* weiliana para o escopo do seu *Hegel e o Estado*, damos o tom do nosso encerramento. Na versão inicial do seu texto de sustentação da tese complementar Weil chama atenção para a peculiaridade do nazismo. Se, por um lado – do ponto de vista da incidência da ação real não se distingue fundamentalmente da prática de outros sistemas -, por outro, se mantém a parte das reflexões modernas sobre a política, reflexões essas que, segundo Weil, podem ser separadas em duas classes: as que conferem primado ao Estado e aquelas que atribuem esse primado à sociedade. Weil, ainda nesse mesmo texto, define o nazismo como "um credo puramente mítico" (2003a, p. 248). Devemos olhar mais de perto esse trecho da sustentação de tese. Em primeiro lugar, como Weil faz em relação ao texto de Hegel, é preciso compreender a distinção entre *investigação* do estado e *desejo* do Estado[32]

[32] Bobbio desenvolve apresentação da teoria das formas de governo dos autores sobre os quais se detém levando em conta dois elementos: i) as próprias teorias enquanto reflexão dos autores sobre a história do seu tempo e ii) uma visão histórica da parte desses autores como interpretação pessoal (2017, p. 139-140). Diante disso, a análise feita da filosofia política de Hegel segue as mesmas orientações destinadas a Platão, Aristóteles, Hobbes, Vico e Montesquieu. Hegel, portanto, não é uma nota dissonante na longa tradição apontada por Bobbio. Além disso, suas considerações não são puramente elogiosas do Estado prussiano, mas situadas no plano de *estudo* a respeito do estado moderno do seu tempo, com seus limites considerados na sua descrição. Bobbio pondera que na *Filosofia do direito* Hegel propõe escrever uma teoria do direito e do Estado não para ensinar ao Estado como deve ser, mas como deve ser reconhecido enquanto universo ético, ou seja, entender o que é a razão (2017, p. 165-170). É apenas nesse sentido que deve ser compreendida sua predileção pela

(2011b, p. 33). Feito isso, seguimos Weil na *investigação* a respeito do Estado erigido com a obra a partir da sentença acima, da qual destacamos três pontos: i) a incidência da ação real não se distingue fundamentalmente da prática de outros sistemas; ii) reflexões essas que, segundo Weil, podem ser separadas em duas classes e iii) um credo puramente mítico. Muito rapidamente, passemos a elas, para então chegar ao *desejo*; i) esse fundamento é um fundo falso, qualquer base ou conteúdo pode servir à obra, o único critério é a eficiência para o seu mito, eis porque ela pode ter fundamentos parecidos aos de outros sistemas, eis porque é difícil caracterizar os fenômenos da obra, até percebê-los a tempo quando da época do seu surgimento; ii) a obra não confere primado ao Estado ou à sociedade, apenas à violência e iii) a violência do mito é a força motriz por trás dela e dos demais elementos.

Encerremos com o nosso *desejo*. Gostaríamos de evocar, a guisa de esperança, as duas sentenças do *Prefácio* da *Filosofia do direito* que antecedem imediatamente àquela célebre da coruja de Minerva[33]: "Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la" (HEGEL, 1986, p. 15). Se o Estado na obra pode ser equiparado a Tânatos[34], ele difere então do hegeliano. Esperamos então que ele já tenha anoitecido

---

monarquia constitucional: não como a melhor forma de governo em abstrato, mas porque, no caso concreto histórico que analisa, melhor corresponde à conformação do aspecto do tempo (2017, p. 170). "Na realidade, Hegel não pretende prescrever nada; só pretende constatar qual seja a fase do desenvolvimento a que chegou a história universal, ou, para dizê-lo com suas palavras, 'entender o que é'" (BOBBIO, 2017, p. 170). Esse uso heurístico do ferramental conceitual hegeliano pode ser reivindicado para detectar formas da antipolítica, como a que Weil radiografa na categoria da obra.

[33] "Uma dupla imagem diz ao mesmo tempo essa força e essa fraqueza, o rigor na análise do que foi e a plasticidade na adaptação ao que vem: a da coruja que levanta vôo ao cair da noite para fazer uma releitura do dia transcorrido, e a toupeira que escava no escuro nas profundezas da realidade em direção de ressurgências imprevisíveis e necessárias" (LABARRIÈRE, 1992, p. 19).

[34] De acordo com Campbell, em uma versão da sua vida, Buda, prestes a desvendar o mistério último da existência é assaltado pelo senhor da ilusão da vida, o Ser-Próprio-em-forma-de-um-homem que, antes do início do tempo, olhando em volta e não vendo nada além de si diz "Eu", sentindo imediatamente medo, depois desejo. Ele aparece então diante de Buda primeiro como Eros, Desejo, depois montado em um elefante guerreiro como um aterrorizante marajá de demônios, o Rei Tanatos, Rei Morte, Senhor Morte, inimigo último do desapego e que envia seus três filhos – Loucura, Folia e Orgulho – e suas três filhas – Luxúria, Prazer, Anseio – e suas cinco flechas – A Incapacitadora do Auge do Desejo, A Que dá Contentamento, A Que Cega de Paixão, A Abrasadora e A Portadora da Morte – para tentar Buda. Esse assalto se mostrando inútil, envia suas hostes demoníacas armadas e dotadas de formas aterradoras: aparência de animais variados – javalis, peixes, cavalos, tigres, camelos, asnos, ursos, leões, elefantes – garras, presas, vários rostos, corpos com três ou sem cabeças, orelhas pendentes, cabelos de fumaça, fedor de bode, estaturas e comprimentos dos

e que assim a filosofia que se faz sobre ele não venha para rejuvenescê-lo, mas para reconhecê-lo sem confusão e sepultá-lo, no seu caso, na cova pela qual, por ter morrido primeiro, só lhe restará esperar por Macária[35].

Referências

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Tradução Paulo M. Oliveira. São Paulo: Edipro, 2016.

BIGNOTTO, N. et al. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: EDIPRO, 2017.

CAILLOIS, Roland. *La violence pure est-elle démoniaque?* In Actualité d'Éric Weil, Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 213-222.

CAILLOIS, Roland. *Politique et violence chez Eric Weil*. Revue de l'enseignement de philosophie, 28° année, n° 5, p. 1-10. Paris, 1977.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2008a.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2008b.

CANIVEZ, P. *Weil.* Paris: Socié te d'édition les Belles Lettres, 1999.

membros variados. Buda, porém, seguiu inabalável e o Rei Tanatos se retirou (2008 B, p. 23-26). Segundo o mito grego, Tânatos, filho da Noite e irmão de Hipnos, concebido sem o auxílio de nenhum outro deus, é inimigo do gênero humano. Possuía coração de ferro e entranhas de bronze (COMMELIN, 2000, p. 198-199). "Tânatos era raramente nomeado na Grécia, porque a superstição temia despertar uma idéia incômoda ao trazer ao espírito a imagem da nossa destruição" (COMMELIN, 2000, p. 199). O coração férreo e as vísceras brônzeas de Tânatos enquanto divindade grega formam uma rima temática com a leitura de Byung-Chul Han da relação entre beleza e poder em Hegel. Isso porque, segundo Han, na arte clássica, apesar de sua beleza, os deuses gregos têm uma figura desprovida de olhar (2022, p. 34). "Seu olho não tem a brasa da alma interior" (HAN, 2022, p. 34). É nessa mesma perspectiva que, ainda de acordo com Han, Hegel toma a arte oriental, incluindo a budista (2022, p. 35-36). Sobre a atualidade do Estado da obra, remetemos o leitor aos trabalhos de STANLEY, 2019 e BIGNOTTO et al, 2022.

[35] Segundo uma versão do mito, Macária personificava a boa morte, sendo filha de Hades e Perséfone e irmã de Zagreu. Apaixonados, Macária e Thanatos erigiram sepulturas no Estige e prometeram ali esperar um pelo outro. Macária também era uma das filhas de Héracles e Djanira. De acordo com o mito que afirma que, em Atenas, para se obter a vitória era necessário o sacrifício de uma virgem à Perséfone, tendo as descendentes de Héracles se estabelecido na cidade e uma delas aceitando imolar-se, no lugar do seu sacrifício nascera uma fonte, nomeada como Macária (cf. MARCH, 2015, p. 221 e KERÉNYI, 2015, p. 80 e 194).

COMMELIN, Pierre. *Mitologia grega e romana.* Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia.* São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil.* São Leopoldo: Unisinos/ Fortaleza: UFC, 2009.

HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito.* Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

KERÉNYI, Karl. *A mitologia dos gregos: vol. II*: a história dos heróis. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KERVEGAN, Jean-François. O Estado de direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel. *Doispontos,* Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 107-135, abril, 2007.

KIRSCHER, Gilbert. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

KIRSCHER, Gilbert. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil.* Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, Gilbert. *La philosophie d'Eric Weil.* Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. O filósofo na cidade "não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo". Trad. Marcelo Perine. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 56, 1992, p. 15-24.

LAUMONIER, Bolívar. Apresentação. In: MAZARIN, Cardeal. *Breviário dos políticos.* Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEÃO, Delfim F. Introdução. Em ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução Delfim F. Leão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MARCH, Jenny. *Mitos clássicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

PERINE, Marcelo. Eric Weil entre Hegel e Kant e além deles. *Síntese: Revista de Filosofia*. São Paulo, v. 33, n. 107, 2006, p. 315-326.

PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil.* São Paulo, Loyola, 1987.

PERINE, Marcelo. A essência do estado nos §§ 257 e 258 da Filosofia do Direito de Hegel. *Síntese*, v. 11, n. 30, 1984, p. 41-49.

QUILLIEN, J. Discours et langage ou 'Logique de la philosophie'. *Archives de Philosophie*, n° 33, p. 401-438. Paris: Beauchesne, 1970.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação.* Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SAVADOGO, M. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.

STANLEY, J. *Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles".* Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.

TOSEL, A. *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie e'Éric Weil*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, volume XI, n° 3, p. 1157-1186. Pisa, 1981.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Síntese*, v. 7, n. 19, 1980, p. 21-29.

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia.* Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, Eric. *Filosofia política.* Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011a.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado.* São Paulo: É Realizações, 2011b.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État.* Philosophie et réalité II. Paris, Beauchesne, 2003a.

WEIL, Eric. *La culture.* Philosophie et réalité II. Paris, Beauchesne, 2003b.

WEIL, Eric. *Essais et conférences: tome II.* Paris, Vrin, 1991.

WEIL, Eric. La philosophie est-elle scientifíque? *Archives de Philosophie*, n° 33, p. 353-369. Paris: Beauchesne, 1970.

6. A filosofia entre a violência e a busca de sentido: o kantismo pós-hegeliano de Eric Weil

https://doi.org/10.36592/9786554601023-06

Edoardo Raimondi[1]

O objetivo deste texto é mostrar como Eric Weil (Parchim, 1904 – Nice, 1977) compreendeu de forma original, a partir das condições práticas e teóricas de seu tempo, tanto o pensamento de Kant quanto o de Hegel, destacando como o interesse fundamental dos dois se concentrava, no fundo, no problema do Sentido, à luz da violência no mundo e na história. Um problema que questiona como é possível compreender a própria realidade, as próprias experiências vividas, em virtude da relação estrutural que, para Weil, existie entre "linguagem" e "discurso". Assim, trataremos de algumas das obras dos dois filósofos alemães que, seguindo a interpretação weiliana, puseram tais problemas depois da perda de legitimidade de um mundo cosmologicamente concebível, ou seja, à luz do que aprendemos a chamar de "modernidade": é nesse momento preciso da história das sociedades ocidentais que o problema do *sujeito* se torna central. Além disso, o modo próprio Weil compreender esse tema só poderia ocorrer em função de um universo pós-hegeliano que precisava ser considerado de forma definitiva. Reexaminar o pensamento de Hegel, a partir dessa perspectiva, só foi possível reconsiderando, ao mesmo tempo, o verdadeiro escopo da lição de Kant[2]. Ademais, os resultados

[1] Università degli Studi 'G. D'Annunzio' Chieti-Pescara.

[2] A recepção weiliana de Hegel começou a se desenvolver de mmodo sistemático a partir da década de 1950, ou seja, na sequência da célebre *Hegel renaissance* francesa ocorrida durante os anos de 1920 do século passado Como sabemos, naquele contexto histórico-filosófico os seminários sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, realizados por Alexandre Kojève em Parigi entre 1933 e 1939, assinalaram um momento crucial. Além disso, Eric Weil também participou daqueles seminários. Sobre os partecipantes daquelas aulas, bem como acerca dos cenários históricos e teóricos dominantes naquele tempo, cfr. S. Roth (1988, p. 225-227); S. Auffret (1990, p. 238, nota 1); L. Sichirollo (1997, p. 19); D. Pirotte (2005, p. 20); S. Geroulanos, (2010, p. 133, nota 6) e M. Filoni (2013, p. X; 2021, p. 206 ss). De todo modo, durante o segundo pós-guerra, tratou-se, para Weil, de dimonstrar como os resultados aos quais havia levado aquela excêntrica interpretação kojèveiana de Hegel – pensemos apenas na famosa teoria do *fin de l'histoire* com o pressuposto e consequente advento do dito Estado "universal e homogêneo" como encarnação do Saber Absoluto hegeliano – não tivessem nenhuma

weilianos implícitos aqui só poderiam ser compreendidos por meio da análise de algumas partes importantes de uma de suas obras mais significativas, a *Lógica da filosofia* [3] . No entanto, não devemos esquecer algumas das interpretações fundamentais de Weil com relação ao pensamento do mundo greco-antigo, especificamente da doutrina aristotélica[4]. Poder considerar a filosofia como uma "ciência do sentido" revelará quais são as tarefas essenciais que o filósofo de hoje deve continuar a pressupor, diante de um mundo cada vez mais marcado pela complexidade e pela pluralidade: um universo no qual nenhum princípio de sentido dos nossos discursos históricos, da nossa vida concreta, parece poder ser encontrado de maneira razoável, ou seja, não violenta.

Conhecer, pensar, julgar

Os termos constitutivos do discurso de Weil, com relação aos sistemas de pensamento de Kant e de Hegel, parecem ser os seguintes: "sujeito", "sentido", "mundo". Termos que entram inevitavelmente em relação. Portanto, o problema surge no momento em que um sujeito que vive em um mundo quer buscar um sentido, um significado ou uma direção que possam ser válidas para ele em um sentido universal. Para Weil, essa é a questão fundamental que subjaz tanto à *Crítica do Juízo* quanto à *Fenomenologia do Espírito*[5]. Mas quais seriam, à luz de tudo isso,

relação com o verdadeiro Hegel (cf. WEIL, 1950a; 1950b). Permito-me remeter também ao meu *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto*, Mimesis, Milano-Udine 2022, in part. pp. 143-165. Só depois dos anos de 1950, então, Weil se decidiu por uma clara reavaliação do pensamento kantiano: cfr. Sobretudo Weil (1963). Um percurso inteiramente coerente com a sua formação inicial, marcada com certeza pelos ensinamentos de Ernst Cassirer. Sobre a formação do jovem Weil (antes do seu desembarque na Fraça no começo dos anos de 1930), cfr. A. Deligne (2022). Não devemos esquecer que muitas temáticas kantianas estudadas por Weil durante a década de 1960, começaram a evidenciar-se na sua problematicidade no início dos anos de 1930: cfr. a recensão de Weil (1933, p. 442-444).

[3] Considerada por Jean Wahl como uma autêntica "*Fenomenologia do espírito* de 1950". Entenderemos a razão disso. (Cf. PALMA, 2017, p. 103). Sobre o binômio linguagem-discurso na *Lógica da filosofia*, cf. L. M. Bernardo (2003).

[4] Veja-se o confronto entre *Analíticos* e *Tópicos* em Weil (1970a, p. 44-80).

[5] A *Krtik der Urteilskraft* será publicada em 1790, depois em 1793, e ainda em 1799 com respectivas e progressivas modificações (cf. KANT, 1922). Como lembrou Leonardo Amoroso, as três edições são convencionalmente indicadas com as letras A, B e C (respectivamente primeira, segunda e terceira edição) e "em B, Kant trouxe, em relação à A, correções importantes de caráter formal bem como modificações de conteúdo; C realiza outras modificações, mas não se sabe se aprovadas por Kant em pessoal". (AMOROSO 1995, p. 40). Consideremos que Weil traduza o título alemão da obra com *Critique de la Judiciaire*, sublinhando, assim, o caráter (pro)ativo (e "jurisdicional") do juízo que reflete e se

as características essenciais que, para Weil, constituiriam o ponto de partida para a exposição de novas *filosofias do sentido* à luz da modernidade e do pensamento "hegeliano-kantiano"? Essa é a primeira pergunta que precisa ser feita a fim de entender por que Weil quis reconsiderar o chamado *problema transcendental*: tema desenvolvido, não por acaso, precisamente na *Lógica da filosofia* (cf. WEIL, 1950a, p. 44-46).

Depois da dissolução de um mundo cosmologicamente concebível, trata-se então de se redescobrir um princípio de sentido na realidade: o *Erkennen* (conhecer) não podia mais representar o que ele significou para o mundo antigo e medieval. Sabemos como uma concepção cosmológica do mundo pressupunha o "conhecer" como aquela atividade contemplativa que, por meio de perspectivas certas, poderia apreender de modo cada vez menos parcial o sentido que estava *nas* próprias coisas: conhecer, aqui, "equivale a restituir a uma realidade da qual o conhecimento não seria mais do que um espelho aquelas imagens de si que a própria realidade produz" (BARALE, 2007, p. 55). Se existe uma lei da natureza, ou uma lei divina transcendente, que possa garantir uma ordem estruturada, finalística e sensata do Todo, então, não há mais nada a fazer além de usar "lentes" adequadas para apreender a verdade que é, que está no mundo *independentemente* de qualquer ente capaz de apreendê-la[6]. Somente o sábio pode pôr o problema do sentido (não só o problema de *um* sentido qualquer): o sentido é rastreável, é necessário contemplar através das perspectivas corretas o que É. Mas o que são essas "lentes" indispensáveis capazes de nos restituir a verdade global da realidade? Aristóteles as chamou de *categorias*. Conhecer, nesse sentido, significa *classificar* e organizar corretamente cada ente e cada coisa, entendendo essas classificações como diferentes maneiras de predicar a mesma realidade, maneiras que podem, por sua vez, ser agrupadas em classes mais gerais (categorias no sentido próprio). Assim, o mundo medieval acabou transcendendo essa Verdade cosmológica que continuaria a garantir a ordem do

riflete. Por sua vez, a *Phänomenologie des Geistes* foi publicada primeiramente por volta de 1807 (Bamberg-Würzburg). (cf. HEGEL, 1986).

[6] Não é fortuito que para o Aristóteles de Weil "l'intellect de l'âme périt avec le corps; dans la mort, l'individualité disparait ; avec l'*acte* composé de possibilité et d'énergie, la mémoire est réduite au néant : la vérité, révélation de l'être de ce qui est, demeure: ne disparait que l'acte dans lequel se fait cette révélation" (WEIL, 1970a, p. 31).

universo, independentemente de um intelecto finito mais ou menos capaz de pensar e compreender sua existência concreta. Somente o mundo pós-copernicano revelaria a falta de fundamento dessa dimensão cosmológica do conhecimento, a ilegitimidade de um universo até então concebido teologicamente: tratava-se, portanto, de recomeçar a partir do que restava. Recomeçar a partir do *discurso* sem o *Ser*, ou seja, redescobrir um tipo de ontologia que não poderia mais ser imediatamente pressuposta. Pois bem, o problema do sentido não pode mais prescindir do sujeito humano que pode colocar tal problema: não pode mais haver qualquer significado universal que prescinda de qualquer sentido que possa e deva ser válido *para nós*. Assim, a noção de *Erfahrung* torna-se central. Somente o sujeito que experimenta pode compreender os *modos* pelos quais os objetos de um mundo podem ser conhecidos, pensados e concebidos. Como se sabe, foi exatamente a partir daí que Kant compreendeu a noção de "transcendental"[7].

As categorias, portanto, não poderiam ser entendidas aqui como diferentes maneiras de predicar o mesmo Ser, uma vez que é o próprio significado do conhecer que muda. Por meio da análise da Primeira Crítica de Kant, ficará claro para Weil que elas devem ser, de fato, capazes de constituir aquelas condições essenciais a partir das quais "o nosso predicar se torna possível e sensato" (BARALE, 2007, p. 62)[8]. Condições universais *a priori* capazes de significar, de construir e de representar universalmente o objeto da experiência, que só poderiam ser válidas dentro dos limites e das dimensões estruturais de nossa própria experiência: dentro dos limites espaço-temporais que constituem a premissa essencial para qualquer experiência de juízo capaz de *determinar* objetivamente um fato. Como Weil lembra em seu ensaio *Penser et coonaître, la foi et la chose-en soi*, as intuições sensíveis foram o objeto de análise da *Estética Transcendental*. As categorias, que as objetivam, foram expostas na *Analítica*. Mas somente na *Dialética Transcendental* podemos descobrir

[7] Recompreensão de uma noção herdada do pensamento medieval. Em consonância com uma concepção anterior de conhecimento, basta lembrar que "os ditos *transcendentia* (mais tarde chamados de *transcendentalia*) representam cada um uma perspectiva global sobre cada entidade em questão, tanto que é que se tornam conversíveis um no outro, ou seja, revelam-se, assim, nomes diferentes para pensar a mesma realidade" (BARALE, 2007, p. 53).

[8] Portanto, condições de sentido para descobrir significados que não são mais dados e restituíveis pela realidade *em si*. Veremos como a questão reaparecerá em sua natureza problemática por meio da análise weiliana da Terceira Crítica.

as bases dos argumentos de Kant. Qualquer experiência do conhecimento, por meio do próprio conhecimento, deve ser organizada por um princípio essencialmente regulador e projetual. É aqui que *Erkennen* difere claramente de *Denken*. Sabemos as consequências que a incompreensão dessas funções essenciais e diferentes acarretaria: a queda naquelas antinomias da Razão, cuja origem deve ser esclarecida (cf. WEIL, 1963, p. 18-29).

Em suma, estamos diante daquela distinção fundamental entre o *Verstand* (Intelecto) e a *Vernunft* (Razão), uma *Vernunft* que não pode conhecer nada diretamente, uma vez que à sua essência não pertencem as categorias por meio das quais ela torna possível a representação unitária de um múltiplo espaço-temporalmente dado, mas aquelas entre as ideias compatíveis com elas que garantem seu uso sistemático. Isso significa que ao tentar transformar em representações de um dado suas manifestações, que não são mais do que uma forma de *orientar* sua inteligência, a razão entrará em contradição consigo mesma, enredada em suas próprias antinomias (cf. KANT, 1922, p. 244ss.). Foi o que a dialética transcendental mostrou: que as ideias de "Alma", "Mundo" e "Deus" revelam a dimensão universal do sujeito que poderia deixar de pensar (mas nunca conhecer) seu próprio destino mundano (*Bestimmung*) que poderia assumir um sentido unitário e sistemático para *ele*. Surge a necessidade de se orientar razoavelmente no mundo. O sujeito que pensa sistematicamente, depois de ter determinado o objeto ao conhecê-lo, descobre-se um ser fundamentalmente moral, um ser que pode restituir à realidade um sentido razoável que pode ser universal e significativamente válido para ele. Ele *deve* querer pensar sobre uma dimensão projetual e reguladora tanto do conhecimento quanto da ação: trata-se de descobrir que sentido os fatos assim conhecidos podem assumir para nós. É uma questão de descobrir *no* mundo que sentido a nossa faculdade de julgamento pode assumir no momento em que nos tornamos conscientes dessa *capacidade* subjetiva. É a partir daí que o juízo deixa de determinar apenas e começa a refletir sobre o sentido de sua própria atividade na esfera da contingência. Segue-se que uma reflexão sobre suas condições de possibilidade mais radical do que aquela desenvolvida na Primeira Crítica leva à descoberta de uma dimensão *originalmente* reflexiva de nossa capacidade de julgar.

Isso se revela sempre e antes de tudo como um *avaliar*, apreciar e interpretar, em razão do que *essencialmente* somos:

> La Judiciaire assume ainsi une nouvelle tâche. Jusqu'ici, sa seule fonction avait été de subsumer le donné sous les concepts, soit fondamentaux, soit construit à partir de l'expérience; le nouveau problème fait qu'elle change de direction dans son travail et que, au lieu de classer le donné sensible sous le donné théorique, elle se mette à chercher le concept sous lequel elle pourrait placer ce qu'elle rencontre. Elle cesse d'être *déterminante* et se fait *réfléchissante* (WEIL, 1963, p. 64).

A *Kritik der Urteilskraft* e o problema do Sentido

É bem sabido como isso caracteriza a passagem para a Terceira Crítica kantiana. Aqui, longe de desenvolver uma simples descrição dela, é necessário enfatizar certas noções que são substanciais para nossos propósitos. *In primis*, precisamos relacionar a noção de sujeito com as de "experiência" e de "intencionalidade". Se o juízo determinante foi capaz de representar de forma construtiva o dado da experiência por meio de categorias e, assim, chegar ao fenômeno, as questões que surgem agora são: esse julgamento pressupõe uma dimensão reflexiva primária de nossa próprio faculdade de juízo? Ou essa determinação continua sendo uma atividade essencialmente *não intencional*?[9]. Compreendemos que as condições a partir das quais nosso juízo se torna possível e sensato são de fato capazes de significar na esfera da experiência cognitiva, mas não de restituir *ostensivamente* o significado do fenômeno em si. O sujeito é aquele que aprendeu a negar o ser dado e a refletir sobre a possibilidade de seu destino mundano e razoável. Mas como esse planejamento poderia descobrir condições de sentido da própria ação se não refletindo sobre a atividade que ele havia julgado, a princípio, de forma puramente *mecânica*? Em última análise, uma vez que um fato é conhecido (dimensão da experiência que é capaz de significar), trata-se de restituir ao fato

[9] Sobre o problema da intencionalidade nessa estrutura, cf. Kant (1922, p. 258-259; 288).

conhecido uma dimensão de sentido que pode ser universalmente válida para nós no mundo contingente (dimensão da experiência tornada significativa)[10].

Como o próprio Weil deixa entender, se na Primeira Crítica esse nível de experiência havia sido postulado como possível a partir da delimitação de uma dimensão *sintática* de todo nosso possível e lógico determinar, na Terceira Crítica descobre-se uma dimensão reflexiva do juízo que deve ser trazida à consciência. O indivíduo que pensa em si mesmo como um ser intencional deve redescobrir os efeitos do seu agir no mundo, deve rastrear o sentido daquele discurso realizado pela experiência *científica* do conhecimento: deve descobrir aquela dimensão *semântica* que pode ostensivamente restituir o valor de cada objeto de um mundo do qual essa Razão essencialmente discursiva se tornou o único sujeito possível[11]. Então, a *Erfahrung* em questão aqui não poderia permanecer puramente "científica". Se quisermos encontrar um sentido razoável para os fatos que conhecemos, somente uma recompreensão da experiência feita nos permitirá descobrir a verdadeira extensão de nosso modo de ser original. A tomada de consciência da nossa capacidade de julgar reflexivamente se descobre como condição essencial para todo juízo intencional, capaz de *interpretar finalisticamente* um mundo natural que ficou desprovido de toda teleologia necessária e objetiva que possa prescindir do próprio sujeito. Logo, somente o indivíduo concreto deverá escolher exercer sua *capacidade de julgar*: o sentir reflexivo, como o Kant de Weil nos lembrou, continua sendo a condição preliminar para poder conceber a natureza por meio de uma perspectiva consciente e humana; aquela que nos levará aos ideais de História Universal, de Liberdade, de Progresso do homem, para o homem. Uma vez estabelecidas as condições de possibilidade para um novo discurso que pudesse ser considerado "científico" no contexto histórico-filosófico da modernidade, trata-se então de restituir as condições de possibilidade para uma experiência de sentido que não poderia mais prescindir, ainda uma vez, de uma dimensão reflexiva do juízo.

[10] Sobre como entender a experiência como uma construção a partir das estruturas categóricas consideradas por Kant, cf. L. Amoroso (1984, p. 16).
[11] A distinção entre as dimensões sintática e semântica nesse contexto foi destacada por M. Barale (1988, p. 22).

A Terceira Crítica kantiana, ao tematizar tanto uma experiência *estética* quanto uma experiência *ética* (seria melhor dizer, com Weil, *prática*), expôes as condições de possibilidade para se chegar a um discurso *em geral* que se quer razoável, ou seja, universalmente reconhecível dentro dos limites de uma existência humana e finita. Os indivíduos, por meio do sentimento, reconheceram sua própria *intersubjetividade* e sua *comunicabilidade* (cf. KANT, 1922, p. 309-311)[12].

Segue-se que a capacidade de restituir ostensivamente a dimensão semântica de qualquer discurso possível se revela como condição essencial para uma existência que pretenda ser razoável, qualquer que seja a experiência concreta pela qual se esteja passando. Em essência, a capacidade de se referir de forma sensata aos objetos de um mundo só pode ser exercida depois da tomada de consciência do próprio *caráter linguístico* estrutural e primário. A *estruturalidade* da própria consciência (*Bewußtsein*), essa capacidade intencional de se referir a objetos, só pode ser compreendida na dimensão radicalmente linguística de todas as nossas experiências possíveis: experiência transcendental do transcendental, atravessamento da possibilidade de todas as possibilidades.

Resta um ponto fundamental, bem apreendido pela análise weiliana. Para a Terceira Crítica, traçar as condições de possibilidade para chegar a um discurso em geral que possa ser considerado razoável, isto é, sensato e universal para nós, continua sendo uma perspectiva reguladora. Uma perspectiva que queria oferecer um método de interpretação da realidade natural de acordo com objetivos que podem ser considerados humanos e razoáveis. Mas até que ponto é possível assegurar uma compreensão do que foi considerado de modo puramente determinante? Que significados uma *Bewußtsein* pode criar de uma vez por todas, dentro de sua própria realidade? Que categorias capazes de significar podem ser pressupostas no discurso contextual que uma realidade histórica sempre traz à tona? Assim, parece que uma reivindicação intelectualista permanece subjacente ao sistema kantiano, com a qual a Terceira Crítica tentou constantemente chegar a um acordo. O sujeito como

[12] No entanto, a capacidade de sentir reflexivamente, ou seja, de sentir preliminarmente *algo em relação ao mundo*, continua sendo uma perspectiva reguladora: o juízo do gosto deve (*soll*) estar de acordo com uma norma puramente ideal, embora intersubjetivamente verificável. Além disso, o verbo alemão *sollen* revela que aqui ainda estamos lidando com a esfera prática, quer dizer, com o interesse e as finalidades da Razão, e não com uma necessidade lógico-técnica. (Cf. WEIL, 1963, p. 66).

universal, o sujeito que não pode prescindir de um caráter linguístico essencial de sua experiência, continua sendo um sujeito que não é universal, mas apenas universalizável. O papel da educação na capacidade de juízo é, em Kant, essencial: um nó teórico e prático que assinalaria toda a filosofia weiliana[13]. No entanto, essas condições espaço-temporais nas quais um indivíduo se encontra só podem ser consideradas no seu caráter formal? Não é verdade que as próprias noções de tempo e espaço só podem ser compreendidas dentro de uma experiência de *vida* que as vive a todo momento de forma *significativa*? Aquela *Bewußtsein* da qual Kant falou é a consciência certa de si mesma e do objeto que agora se coloca diante dela. Mas essa subjetividade racionalmente certa de si e do mundo externo não surgiu em virtude de um *processo* histórico e discursivo, cultural, vivido e já existente, que só gradualmente descobriu o próprio conceito de "cientificidade" no sentido moderno?[14].

A partir daqui, é possível introduzir o pensamento da *Phänomenologie des Geistes*, que não pode ser inteiramente compreendida sem o auxílio de algumas partes introdutórias da *Wissenschaft der Logik*[15]. Quais são os pontos de contato que, seguindo o pensamento de Weil, poderiam ser traçados entre a *Crítica do Juízo* e a *Fenomenologia do Espírito*?[16]. Aqui é preciso destacar também as noções de "consciência" e de "experiência". O que o Hegel de Weil vai realizar é uma verdadeira

[13] Sobre a questão educativa no contexto da modernidade segundo o pensamento político weiliano, cf. J. Castelo Branco (2021, p. 115-134). Friedrich Schiller tinha visto a função decisiva da educação em Kant, que não por acaso tematizou a necessidade de uma educação *estética* do homem, chegando a falar da necessidade de fundar um "Estado estético" (cf. SCHILLER, 1795).

[14] Levando em conta que "*vivido* não é sinônimo de *imediato*, uma condição cultural não é vivida como um estado físico: ela é vivida na medida e nas formas em que é compreendida" (BARALE, 1988, p. 49).

[15] A *Wissenschaft der Logik* não foi uma obra surgida do nada. Ela é composta por três livros principais. O primeiro foi publicado pela primeira vez por volta de 1812, depois em 1831, *A doutrina do ser*. O segundo, *A doutrina da essência*, e o terceiro, A lógica subjetiva ou seja a doutrina do conceito, entre 1813 e 1816. A obra completa foi depois publicada em 1832. (Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in Werke 5-6, I-II).

[16] Embora Weil nunca tenha se referido à possibilidade de tal comparação, como vimos até agora – por meio das passagens citadas das obras weilianas – um dos centros estruturais de suas leituras "hegeliano-kantianas" poderia encontrar sua razão de ser precisamente na tentativa tácita de trazer essas duas obras, essas duas potenciais *filosofias do sentido*, para o diálogo. Devemos lembrar, no entanto, que sobretudo durante a primeira metade da década de 1960, Weil reduziu definitivamente a filosofia hegeliana – e não a filosofia kantiana – a uma pura filosofia do Ser, tendo em mente, acima de tudo, os resultados (metafísicos) expostos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (questão que, além disso, colocaria de novo em causa a relação entre a *Fenomenologia do espírito* e a versão final do sistema enciclopédico). Sobre essas questões cruciais, ver E. Weil (1963, p. 105; 2003, p. 107-125). Para uma discussão dessas questões "hegeliano-weilianas", cf. E. Raimondi (2022 p. 201-218).

desformalização dessas condições essenciais capazes de significar. A experiência da própria capacidade de julgamento mostrou como o sentimento de prazer e desprazer é a pré-condição para ser capaz de se referir de forma sensata a objetos naturais: é somente ao experimentar um sentimento em relação ao que o sujeito chamou de "belo" que se pode alcançar uma comunicabilidade intersubjetivamente verificável[17].

A experiência estética abre o caminho para a possibilidade de conceber a dimensão natural dos fatos como o que está sempre dentro do âmbito da Razão. O que é chamado de "belo" pode ser considerado em sua objetividade: a vontade-razão (a natureza estrutural da consciência) é "*symbolisée* dans le monde", tanto mais que a representação estética do fato descobre uma dimensão compartilhada do juízo do gosto (cf. WEIL, 1963, p. 90-94). Somente ao compreenderem a si mesmos como sujeitos que intencionalmente quiseram restituir uma dimensão de sentido aos fatos conhecidos é que pôde surgir o interesse pela beleza. Esse interesse objetivamente descoberto revela a possibilidade de conceber finalisticamente uma natureza que permaneceu sem qualquer fundamento independente do juízo que reflete e que se reflete (cf. KANT, 1922, p. 261-264)[18].

Portanto, a interpretação teleológica da natureza não poderia encontrar nenhuma confirmação objetiva do âmbito de uma experiência propriamente científica. Mas a perspectiva ideal que permanece subjacente a ela mostra a possibilidade de conceber uma História universal que o sujeito deve (*soll*) escolher para orientar finalisticamente em direção a metas universais e razoáveis. Trata-se de realizar uma coexistência razoável em uma pluralidade irredutível. Todavia, aprendemos que essa experiência de sentido continua sendo uma perspectiva puramente reguladora. Qualquer subjetividade humana, em qualquer situação concreta, deve (*soll*) sempre ser capaz de realizar uma crítica sistemática e

[17] Sobre como a Terceira Crítica chegou à tematização da função do *Gefühl*, ver I. Kant, (1922, p. 244-247).

[18] Sobre como alcançar um interesse intelectual pelo belo, veja-se I. Kant (1922, p. 372-377). A Terceira Crítica agora mostra claramente como se deve passar de uma falta de consciência da atividade intencional de julgar (o sentimento em relação ao belo foi relegado à esfera da particularidade subjetiva e *desinteressado* em se compreender e em compreender) para a dimensão compartilhada do próprio sentimento. O interesse no resultado do próprio juízo estético atesta a vontade de compreender qual conceito era constantemente simbolizado no mundo.

razoavelmente orientada tanto do mundo em que vive quanto de sua própria maneira de julgar[19]. E, no entanto, o problema que surge aqui na perspectiva hegeliana adotada por Weil é aquele que, em outras palavras, Aristóteles já havia apontado nos *Tópicos*: como é possível não pressupor, em relação ao discurso científico (Aristóteles teria dito: "analítico"), um discurso em geral já existente, universalmente reconhecível pelo homem concreto?

Consciência, experiência e linguagem na Fenomenologia do espírito

É preciso antes de tudo evidenciar um ponto substancial. O que Kant teve de continuar a pressupor como realidade natural – ou, em outras palavras, um universo ainda não compreendido como âmbito exclusivo da experiência humana – é, na verdade, uma realidade histórica em devir. De acordo com o Hegel de Weil, de fato, os conteúdos que uma consciência pode tornar próprios já são sempre e a todo momento determinados culturalmente[20]. É precisamente a partir daqui que é possível destacar como a *Erfahrung* de Kant – a experiência do sujeito que se modifica diante da realidade de uma nova forma de conceber o objeto – se revela como experiência da consciência; experiência de uma subjetividade que já experimenta de modo significativo certas condições espaço-temporais, que, por necessidade, delimitam a dimensão já e sempre contextual de seu descorrer. No entanto, como Weil reconheceu, a noção de sujeito que Hegel descobriu como *resultado* dessa experiência discursiva e histórica acaba revelando toda a extensão do pensamento kantiano:

[19] Para análises introdutórias do Kant de Weil, veja-se P. Salvucci (1989, p. 99-117); G. Frilli (2013, p. 93-103); S. Yiaueki (2022, p. 131-144); E. Raimondi (2022, p. 180-193).

[20] Essa parece ser a lógica subjacente que pode legitimar a existência, para Hegel, de quatro reinos históricos-mundiais principais, que caracterizaram a progressão histórico-dialética do espírito universal até a era moderna. (Cf. HEGEL, 1820, p. 509-512). Não é fortuito, portanto, que Weil tenha se concentrado na diferença substancial entre as *morais* historicamente determinadas e a *Moral* no sentido filosófico-formal (que também apareceu no terreno da história concreta por meio da descoberta do princípio da universalidade, ou melhor, da *universabilidade*). Tudo isso, partindo da consideração – profundamente hegeliana – de que a chamada moral concreta ou viva desta ou daquela comunidade não deve ser confundida com a moralidade abstrata (de matriz kantiana) que surgiu no contexto do mundo moderno – e cujas origens mais profundas podem ser rastreadas até a revolução cristã. Veja-se a respeito em E. Weil (1970a, p. 311-318; 1970b, p. 45-79, sobretudo, p. 74-75).

> Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein (HEGEL, 1986, p. 39)[21].

As descontextualizações que Kant teria operado teriam, portanto, o grande mérito de revelar o novo princípio aqui implícito: o sujeito é, essencialmente, negatividade. Não se trata mais de contemplar a ordem do Cosmos: esse Ser que está sempre em movimento é o que agora se revela como História do devir de determinadas subjetividades reais, que vivem sempre dentro de mundos discursivos e contextuais. Essa "certa consciência de si", que Kant quis pressupor, constitui, na verdade, apenas um *momento* da história desse discurso. Entende-se a estrutura da *Fenomenologia*: se os capítulos I-V mostram a experiência da autoconsciência que se descobrirá *Bewußt-sein*, os capítulos VI-VIII remetem àquelas configurações estruturais do espírito – aquelas dimensões contextuais do discurso – que se tornarão *para* a consciência. A relação entre as condições da manifestação do sentido (aquelas previstas pela Terceira Crítica) são descobertas em uma relação essencialmente bidirecional com as dimensões estruturais que as manifestam agora e sempre. Trata-se, em suma, de chegar ao sentido real do discurso histórico, ao significado que o próprio conceito de "categoria" pode assumir para nós. Esse processo só pode ser dialético, uma dialética desencadeada pelo sujeito (é a negatividade) e que se revela como objetiva (a contradição real e contextual que se efetiva). Além disso, somente compreendendo tal processo seria possível entender como a partir da *Certeza Sensível*. *Ou seja, a pergunta e minha opinião* poderiam ser levadas à *Certeza e verdade da razão*, onde esse "ser da consciência" descobre a "categoria". Aqui a consciência

[21] Sobre como Hegel recebeu *in toto* a importância da moral kantiana, sobretudo em sua *Filosofia do direito*, cf. E. Weil (2003a, p. 127-145).

> den Gegenstand hat als *an sich* vernünftig bestimmt oder vom Werte der Kategorie, aber so, daß er noch für das Bewußtsein desselben den Wert der Kategorie nicht hat[22].

Não era essa a questão crucial que Weil havia identificado na *Crítica do Juízo*? Não é esse o problema que pergunta como é possível um processo interno de re-compreensão *sensata* do que a consciência realizou, fez, no curso de sua experiência, de sua *Erfahrung*? Trata-se de entender que as condições de sentido para uma nova forma de compreensão da própria experiência concreta só poderiam vir à tona compreendendo-se como linguisticidade essencial, a linguisticidade essencial de toda a nossa experiência possível, mas apenas dentro de certas dimensões discursivo-contextuais: dentro daquelas configurações estruturais da *linguagem* capazes de restituir ostensivamente a dimensão semântica que um *nós* vive constantemente[23]. Nessa perspectiva, Weil teria concluído que toda experiência possível para nós certamente não poderia prescindir nem de sua própria linguisticidade essencial (é o sujeito que experimenta) nem das configurações estruturais nas quais a linguagem se realiza como *discurso* contextual e significativo. Em última análise, parece que toda *nova* e possível ontologia, ainda mais para o último Weil, só pode ser entendida, paradoxalmente, como uma ontologia

---

[22] "... tem como objeto algo racionalmente determinado em si mesmo ou como determinado pelo valor da Categoria, mas que, para a consciência, ainda não tem o valor da própria Categoria" (HEGEL, 1986, p. 326).

[23] Fiz uma substituição essencial entre a palavra 'Espírito' e o termo 'Linguagem': veja-se a respeito, cf. H. G. Gadamer (1967, p. 149). Quanto ao problema da "linguagem" na *Fenomenologia*, Weil se expressa abertamente no já citado artigo "La dialectique hégélenne", para mostrar a extrema problemática, sobretudo à luz dos resultados ainda *metafísicos* da *Enciclopédia* hegeliana: "On pourra noter ensuite que la démarche qui conduit au savoir absolu commence dans la certitude immédiate et avec la constatation des contradictions auxquelles celle-ci aboutit dès qu'on veut *dire* cette expérience. En d'autres termes, la philosophie débute dans le langage. Or Hegel, qui célèbre dans des textes magnifiques, surtout dans la *Phénoménologie* (et, dans une vue plus étroite, dans l'*Encyclopédie*, § 459), la grandeur du langage, n'en traite pas explicitement, ne le *thématise* pas. On pourrait répondre que la *Phénoménologie* tout entière est une histoire du discours. Mais, pour soutenable que nous paraisse pareille thèse, elle semble conduire à une autre difficulté non moins inquiétante: il faudrait alors que le système, pour conserver la circularité qui seule le prouve, ramène à ce départ dans le fini qu'est la *Phénoménologie*, laquelle, comme Hegel l'avait affirmé à l'origine, serait donc nécessairement la première partie du système – tandis que l'*Encyclopédie*, qui a le plus grand mal à situer la *Phénoménologie*, revient au début de la *Logique*, à l'Etre et se termine par un texte d'Aristote qui affirme le *Noûs* comme substance-sujet et comme vie, comme objet-sujet de la vue, de la *théoria*, dans laquelle disparaît le langage en même temps que l'individu" (WEIL, 2003a, p. 124). Para os confrontos Weil/Gadamer, cf. J. M. Breuvart (1987, p. 143-163); J.-M. Buée (1987, p. 165-195). Sobre o pensamento gadameriano, veja-se C. Tuozzolo (2020).

hermenêutica, em que a condição de possibilidade de um discurso contextual e sensato que possa ser tal para nós continua sendo a negatividade do sujeito consciente: o único animal capaz de dizer "Não" (WEIL, 1950a, p. 8). A partir daqui, devemos ver em que termos os resultados posteriores da filosofia hegeliana constituíram um dos principais centros de interesse no pensamento de Eric Weil.

Portanto, como sabemos, os resultados da *Fenomenologia* levam à exposição da *Ciência da Lógica*. Em última análise, trata-se de extrapolar do discurso em geral – que surgiu para a consciência em sua experiência de recompreensão – as formas essencialmente lógicas que não podem deixar de ser. O valor da Categoria foi compreendido, uma vez que só *a* linguagem humana, que se transforma sempre *nesta* ou *naquela* linguagem, nos fornece "as formas de pensamento" (HEGEL, 1832, p. 20)[24].

A *Lógica*, portanto, está preocupada em expor de modo *exotérico* o que a *Fenomenologia* só conseguiu expor de forma *esotérica*. De modo esotérico: expor o conceito de seu ponto de vista *interno*, mostrando a experiência do sentido da consciência. Expor o que não pode ser apenas declinado para o presente e para o futuro, mas deve se estruturar em um sistema de compreensão contínua à luz do que

[24] Sobre como a *Lógica* voltou a mostrar – longe de ser formal – o verdadeiro sistema da razão pura (que Kant havia apenas pressuposto), veja G. W. F. Hegel (1832, p. 44; 57-58). Por outro lado, também nessa obra capital, Hegel reconheceu os méritos de Kant, como Weil não deixou de enfatizar em várias ocasiões: "Für den wirklichen Fortschritt der Philosophie aber war es notwendig, daß das Interesse des Denkens auf die Betrachtung der formellen Seite, des Ich, des Bewußtseins als solchen, d. i. der abstrakten Beziehung eines subjektiven Wissens auf ein Objekt, gezogen, daß die Erkenntnis der *unendlichen Form,* d. i. des Begriffs, auf diese Weise eingeleitet wurde" (HEGEL, 1832, p. 61). Além disso, lemos na *Enciclopédia das ciências filosóficas* que "*Die Kritik der Urtheilskraft* hat das Ausgezeichnet, dass Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der *Idee* ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*, *innerer* Zweckmässigkeit u. s. f. ist das *Allgemeine* zugleich als an him selbst *konkret* gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich *spekulativ*. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des *Kunstschönen*, der *konkreten* Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den *Abstraktionen* des trennenden Verstandes gefunden […]. Die *Gegenwart* hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den *Sinn* und die *Anschauung* schon die *Wirklichkeit* des *Ideals*. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewusstsein in das Fassen und Denken der *konkreten* Idee einzuführen" (HEGEL, 1870, p. 79-80). Não é coincidência que esse parágrafo (de Hegel) tenha sido considerado por Francesco Valentini como "particularmente 'Weiliano'", onde é verdade que "a leitura que Weil faz de Kant, especialmente em *Sens et Fait*" – um ensaio analisado acima e que diz respeito à análise da Terceira Crítica de Kant (veja Problemas Kantianos) – "praticamente coincide com a leitura que Hegel fez dela. Ele polemiza com Kant, mas reconhece (e Weil enfatiza esse ponto em outro lugar) que Kant foi além da reflexão, mas não tirou todas as consequências porque era prisioneiro de sua ideia de conhecimento subjetivo finito [...]" (VALENTINI, 1989, p. 144, nota 9).

resultou dialeticamente. A *Erfahrung* só pode ser relegada ao passado: ela é radicalmente a história da experiência que *foi feita* pela consciência, a história do sujeito que, à luz da descoberta do que é, Razão-Linguagem, agora se põe do ponto de vista da onicompreensão. Logo, somente a *Erinnerung* será o verdadeiro movimento que nos permitirá orientar-nos em nosso sempre novo conhecer, sempre novo pensar, sempre novos decidir e agir.

Somente agora podemos realmente entender quais são as premissas essenciais da lição weiliana.

Kant, Hegel, Weil

Só podemos entender como Weil discerniu esses traços teóricos essenciais que se entrelaçam entre Kant e Hegel considerando sua maneira específica de compreender esses dois autores[25], como faz, por exemplo, na *Lógica da filosofia*, ao mostrar que um procedimento dialético do pensar não pode deixar de assumir também uma função essencialmente crítica. Além disso, não é coincidência que as categorias da *Lógica da filosofia* se apresentem como ostensivas e não puramente formais[26]. Também não é fortuito que a "linguagem" seja descoberta como elemento constitutivo do próprio discurso filosófico. Será suficiente destacar esses dois aspectos cruciais para passarmos aos outros resultados alcançados pela filosofia de Weil.

A *Lógica da filosofia* queria prestar contas não apenas com o pensamento hegeliano, do qual o mundo ocidental não pode prescindir, mas também com aquela negação histórica "escandalosa" da possibilidade de uma razão abrangente[27]. Então, nesse cenário, somente um renovado pensamento kantiano poderia nos devolver a possibilidade de não abandonar o discurso-pensamento. Foi nesse nível que o

[25] Cf. *supra*, nota 1.
[26] Aqui estamos lidando com dezoito categorias fundamentais, que vão desde a *Verdade* até a *Sabedoria*. (Cf. WEIL, 1950a, p. 89-442). Para uma análise introdutória da obra, veja-se G. Kirscher (1989; 1992); P. Canivez (2004, p. 17-100). Uma interpretação nova e original do texto, que abordou a questão weiliana sobre a linguagem sob uma luz diferente, foi oferecida por S. Yiaueki (2023).
[27] Trata-se aqui das atitudes concretas que, historicamente, rejeitaram a possibilidade de o Discurso alcançar uma compreensão total da existência. Essas são as categorias da *Obra* e do *Finito*, as categorias da violência e da revolta. (Cf. WEIL, 1950a, p. 345-391).

homem pôde mais uma vez descobrir a si mesmo como o objeto do discurso que ele mesmo terá de continuar a perseguir, ciente do fato de que não seria mais possível pressupor a subsistência de qualquer metafísica "ingênua". As categorias que Weil expõe na *Lógica da filosofia* permanecem, portanto, categorias *filosóficas*, centros de discurso irredutíveis e sempre possíveis que caracterizaram tanto a realidade do mundo ocidental quanto a história de seu relativo discurso filosófico, categorias que afrontaram dialeticamente a violência e a negação do diálogo. Elas compreenderam no discurso coerente atitudes humanas e coletivas que, inicialmente, podiam apenas *exprimir-se*. Somente ao compreender o papel essencial da *reprise* podemos entender como é possível compreender o surgimento de novas atitudes, embora ainda de forma inadequada – já que é somente por meio da retomada de uma categoria antiga que se pode tentar compreender uma nova atitude. No entanto, é só por meio da *superação* real de uma atitude presente que se pode chegar à categoria completa realizada, onde essa ou aquela atitude, agora passada, é de fato compreendida[28].

Isso não significa que certas formas de viver, de sentir, de conceber o mundo possam ser definitivamente reduzidas à compreensão total da contradição. Sabemos que determinadas atitudes podem reaparecer na história, uma dimensão humana essencial que revela o terreno no qual a linguagem-pensamento pôde e pode continuar a se materializar. Uma história circular e linear ao mesmo tempo, pois é sempre uma história de progresso em direção à consciência da liberdade, em que o indivíduo razoável *deve* sempre ser capaz de pensar em si mesmo como condição e modalidade de toda experiência possível de liberdade e de sentido. Entende-se, então, por que a perspectiva weiliana quis reconsiderar, por um lado, o problema do sujeito moderno, retomando assim a questão transcendental de matriz kantiana e, por outro lado, redescobrindo o terreno real no qual determinadas categorias discursivas poderiam ser significativamente realizadas: a história no sentido hegeliano[29].

[28] Sobre a relação que subsiste entre atitudes e categorias, cf. E. Weil (1950a, p. 70-72; 2003b, p. 234-250). Acerca do problema da *reprise* e sobre a natureza filosófica das categorias expostas por Weil, cf. G. Kirscher (1992, p. 40 e p. 47); G. M. Cazzaniga (1987, p. 279-281).
[29] Sobre a circularidade e a linearidade da história, cf. E. Weil (1950a, p. 80-81); acerca da relação de essencial identidade que subsistente entre filosofia e história, cf. E. Weil (1950a, p. 68-72).

Os resultados aos quais a *Lógica da filosofia* conduz são aqueles enunciados em suas duas últimas categorias, *Sentido* e *Sabedoria*. E é precisamente na categoria do *Sentido* que o discurso pode entender qual é a sua origem. Por meio da incessante compreensão da experiência vivida por subjetividades radicalmente temporais e históricas, *podemos* constantemente (re)compreender a nós mesmos – se assim desejarmos – como fonte original e não discursiva do discurso: como linguagem, como *possibilidade* da Razão-Liberdade:

> La liberté doit se montrer, concrète et concrètement, comme le fond réel du discours. Le langage est cette apparition concrète. Il est liberté, parce qu'il est être pour soi, parce qu'il fonde l'en-soi et, avec lui, le travail du retour vers soi, parce qu'il est l'universel et qu'en lui seul le particulier peut se tourner vers l'individu et l'individu aller à l'universelle, parce qu'il est la possibilité (*potestas*) qui s'exprime par la négation, parce que la philosophie se comprend en lui comme possibilité humaine, parce que c'est lui qui donne la soif de la présence et qui l'assouvit (WEIL, 1950, p. 419).

São essas as conclusões às quais uma renovada filosofia do sentido poderia chegar pôde chegar, à luz das premissas (e dos limites) estabelecidas por Kant e por Hegel. Agora é necessário mostrar como *Sentido* e *Sabedoria* representam as chamadas categorias do *filosofar*, como a primeira das duas mostra uma nova forma de compreensão essencial dos resultados ainda *metafísicos* do *Saber Absoluto* hegeliano, à luz das categorias de violência e da revolta mencionadas anteriormente. Agora é a própria filosofia que se põe como problema para o filósofo.

Diálogo ou silêncio, liberdade ou violência: é a partir desses elementos constitutivos subjacentes a toda a *Lógica da filosofia* que podemos entender como o terreno histórico no qual o pensamento surgiu pode se tornar a única dimensão na qual a universalidade pode efetuar-se. Expressar uma atitude historicamente determinada significa: querer afirmar a própria particularidade (particularidade cultural, social, política, individual) de forma violenta. Significa não querer entender as razões pelas quais alguém diz "Não" ao ser dado. Mas somente por meio da negação (violenta e real) poderíamos ver o nascimento da subjetividade moderna. As

análises de Weil mostraram, de fato, como ainda é possível entender a História, onde somente o discurso filosófico poderia indagar sistematicamente quais são as estruturas culturais e materiais reais *presentes* pelas quais constantemente se decide. Então, para poder compreender o homem concreto, não se poderia desconsiderar as modalidades (linguístico-discursivas) por meio das quais essa mesma subjetividade poderia elevar-se à autocompreensão. Aprendemos que o homem é sempre o que ele não é, que ele se descobriu como negatividade, que por meio da contradição real ele chegou à expressão de determinadas e sempre novas atitudes. Ao mesmo tempo, as lições kantianas e hegelianas, para Weil, nos alertam constantemente para o fato de que o homem se descobre como um ser dotado de razão, ele é linguagem. Compreende-se como a compreensão, em um discurso coerente (filosófico), dos discursos concretos e históricos não pode prescindir da *perspectiva* de uma coerência absoluta, mas que com certeza não poderia mais pretender-se necessária em si mesma ou metafisicamente fundamentada.

No entanto, essa perspectiva essencialmente *reguladora* continua a assinalar para quem filosofa uma tarefa da qual não parece mais possível se esquivar, ainda mais porque as tentativas de realizar uma verdadeira pluralidade universal, uma verdadeira experiência livre e razoável de indivíduos e sociedades, devem considerar diariamente a força persistente da violência cega, a negação reiterada de toda possibilidade de diálogo. Trata-se, então, de entender como podemos assegurar de novo a possibilidade de uma práxis igualmente razoável, capaz de neutralizar tudo o que age contra a humanização da vida concreta de qualquer subjetividade histórica[30]. O filósofo se tornará consciente de que é necessário realizar no mundo um modo de pensar a realidade que só o filosofar poderia revelar como o modo mais humano de conviver com os outros homens em sua própria e mútua diversidade. Um ponto de vista que deve ser constantemente escolhido e que pode ser negado em qualquer

[30] Não é coincidência que na *Logique de la philosophie* Weil fale de uma violência "primeira", a rejeição de qualquer tipo de coerência e razoabilidade universais, e uma violência "segunda", aquela que é positivamente revolucionária, enquanto "le moyen nécessaire (techniquement nécessaire dans un monde qui est encore sous la loi de la violence) pour créer un état de la non-violence, et ce n'est pas la violence première qui est le contenu de la vie humaine; au contraire, la vie humaine m'aura de contenu humain qu'à partir du moment où cette violence seconde, dirigée contre la violence première par la raison et l'idée de cohérence, aura éliminé celle-ci du monde et de l'existence de l'homme: la non-violence est le point de départ comme le but final de la philosophie" (E. WEIL, 1950a, p. 58-59).

momento da história. Se o *Saber Absoluto*, para Weil, teve a pretensão final de afirmar uma omnicompreensibilidade realizada de uma vez por todas, se essa perspectiva deveria *necessariamente* continuar a se aplicar a toda particularidade concreta, as categorias da revolta nos revelaram a insuficiência desse empreendimento. É assim que surge a necessidade de uma nova compreensão substancial do último discurso onto-lógico estabelecido por Hegel, mantendo-se firme as perspectivas teóricas que Weil reiterou durante uma conferência na Sorbonne, em 26 de janeiro de 1963:

> J'ai affirmé dans cet exposé qu'il n'y a pas de savoir absolu. Cela me semble une distinction assez radicale. Il y a une idée du savoir absolu, mais il n'y a pas de savoir absolu, c'est-à-dire la philosophie reste toujours philosopher […] je crois, en effet qu'il y a une structure du discours. Mais c'est une structure, et la structure – l'avoir négligé, c'est là l'erreur hégélienne, dont il s'affranchit toujours lorsqu'il travaille dans le concret – ne coïncide jamais avec le structuré (WEIL, 2003a, p. 49)[31].

Entendemos aqui todas as implicações (rejeitadas weilianamente em sua carga metafísica) da *Ciência da Lógica*. Se todo discurso histórico revelou um modo de pensar e uma relativa categoria *clarificável* por meio da qual um mundo foi compreendido, isso não significa que o estruturado (a realidade efetivada) possa coincidir constante e necessariamente com a estrutura do discurso coerente. Vimos como a *Lógica da filosofia* mostra a irredutibilidade de determinadas atitudes-categorias que continuam a se reapresentar na história real, como persiste a rejeição *consciente* da própria onicompreensibilidade. São as categorias da *Obra* e do *Finito* que revelam que a revolta da particularidade contra a redução de si mesma na

[31] O Hegel que "trabalha no concreto", para Weil, é principalmente o da *Filosofia do Direito*, que teria percebido que – no nível da *realidade efetivada* (*Wirklichkeit*) – a reconciliação entre subjetividade e objetividade, entre em si e para si, permaneceria irrealizável em um sentido absoluto e definitivo, realizável, quando muito, apenas no nível *lógico-teórico*, no qual age o olhar sistemático (universal e razoável) do filósofo. Sobre isso, veja-se o meu *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil*, p. 209. Isso explica por que Weil acabou conversando com seu amigo e filósofo italiano Arturo Massolo sobre uma *contradiction heureuse* em Hegel. Em uma carta a Massolo, datada de 23 de dezembro de 1965, Weil escreveu: "Quanto a Hegel e sua observação que realmente me interessou: concordo plenamente quando você diz que eu coloco o início da filosofia em uma decisão livre e que Hegel tinha todo o direito de fazê-lo. O que me causa dificuldade é que ele – não eu! – insiste na circularidade e no conceito de necessidade. Minha crítica, se é que pode haver uma, não se refere ao que ele fez, mas à contradição entre seu programa e sua realização – uma feliz contradição, mas ainda assim uma contradição". Essa carta, juntamente com algumas outras, foi publicada por mim pela primeira vez em italiano em E. Raimondi (2022, p. 180).

compreensão absoluta é sempre possível. Um fato que, para Weil, o próprio Hegel admitia tacitamente sempre que "trabalhava no concreto". Um fato que até mesmo o discurso absolutamente coerente sempre teve de levar em conta (cf. WEIL, 1950a, p. 395, n. 1)[32].

Logo, trata-se de entender que somente a instância reguladora, a ideia *kantiana* de *Saber Absoluto*, poderia constituir a condição de sentido a partir da qual a ação razoável pode ser o que é. É na categoria marxiana da *Ação* que a relação entre *práxis* e *teoria* é compreendida, à luz de uma realidade que continua sendo a da *condição*, a saber, a da sociedade moderna do trabalho tecnicamente organizado. Mas como chegar a essa consciência? Devemos agora atravessar as categorias da violência e da revolta que apareceram como momentos sucessivos ao discurso absolutamente coerente de Hegel.

Horizontes pós-hegelianos: a Violência e o Filosofar

Tanto a *Obra* quando o *Finito* (esta última a categoria "existencialista" *par excellence*) queriam rejeitar a possibilidade de coerência absoluta. O homem da *Obra* não se satisfez dentro do Discurso-Pensamento porque, de fato, não foi realizado: aquele sistema lógico-categorial que compreende tudo reduziu a particularidade ao objeto de um discurso que, a bem dizer, não se efetuou, uma vez que permaneceu posto em um plano puramente teórico. A contradição entre o eu empírico e o Eu

[32] À luz de tudo isso, considero bastante significativas as considerações weilianas sobre a condição existencial de quem filosofa: "C'est que le philosophe a peur. Il n'est pas lâche, loin de là; il veut bien affronter la mort, il veut même la subir s'il le faut, non pas de gaîté de cœur, certes, mais s'il doit choisir entre une vie déraisonnable ou a-raisonnable d'un côté et la fin de son existence de l'autre, c'est pour la mort qu'il se décidera. Lâche à la façon de celui qui craint une chose ou un événement et prend la fuite devant ce danger, il ne l'est pas. Au contraire, dans ce sens, il est courageux, et peut-être plus courageux que la plupart des héros qui ne se défendent si bien de la peur que parce qu'ils ne sont pas assez intelligents pour voir les risques qu'ils courent. Mais il a peur de ce qui n'est pas raison en lui et il vit avec cette peur, et tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit et pense, est destiné à éliminer ou à calmer cette peur. A tel point qu'on pourrait dire de lui qu'il a surtout peur de la peur. Il ne craint pas le désir, il ne craint même pas le besoin, lui qui ne craint pas la mort: il craint de craindre" (WEIL, 1950a, p. 19). Weil nos alerta para um fato objetivo: o medo do homem-filósofo é uma tomada de consciência do risco real da destruição de tudo o que poderia significar "liberdade razoável". Ora, o fato de o *Saber Absoluto*, como o próprio Weil o entende, ter admitido tacitamente o seu medo de fundo, o de não ter compreendido de uma vez por todas a violência do particular que ele *não* quer compreender, pode constituir, com razão, um momento essencial sobre o qual o homem-filósofo volta a refletir: trata-se de enfrentar esse medo.

universal continua existindo. Mas agora se percebeu que o plano do Pensamento não fez mais do que levar o indivíduo a se iludir com a ideia de pacificação e de uma real reconciliação. O homem dirá: *infelizmente* pensamos, sacrificando a ação imediata que, ao contrário, agora pode nos levar à verdadeira satisfação. Algo deve ser feito imediatamente. Esse mundo (que é sempre o mundo da condição e do trabalho) nos reduziu a objetos de uma razão inacessível. É somente a *nossa* obra que pode nos devolver uma dimensão de sentido, *seja ela qual for*. O homem da *obra* quer sentir imediatamente a existência do sentido, quer *ser* imediatamente universal. Todos terão de cooperar para a realização da *obra*, todos terão de depositar fé e esperança nela. A linguagem usada aqui, portanto, só pode ser a do modo *imperativo*. De fato, aqui Weil está falando daquele indivíduo da sociedade do trabalho que permaneceu insatisfeito porque estava *desorientado* e, por essa mesma razão, progressivamente persuadido do fato de que somente aquele que se demonstrar capaz de incorporar o próprio universal poderá conduzi-lo a uma realidade de paz e de felicidade[33]. Logo, o pensamento já não tem mais utilidade alguma: o indivíduo mergulha, do ponto de vista da *consciência*, em uma dimensão onírica que não pode fazer mais do que produzir imagens essencialmente *míticas*, figuras de uma aparente nova realidade que se *expressa*, fonte imediata de um novo significado ilusório. Apenas a crença na promessa feita pela *obra* poderá oferecer esperança de satisfação imediata. E será exatamente isso que o homem do *finito* rejeitará.

De fato, o *Finito* é a categoria na qual ocorre uma retomada consciente da *Consciência* (WEIL, 1950a, p. 385). Surge novamente o problema do Ser e da liberdade, do ser liberdade em uma dimensão condicionada e finita da própria existência. Mas, desta vez, com conhecimento de causa: não é mais possível (o fracasso do absolutamente coerente mostrou isso) alcançar uma compreensão total do Ser por meio do discurso, não é mais possível compreender a si mesmo *na coerência* como condição e modalidade para toda experiência legítima de liberdade

[33] Compreendemos como o fato de nos lançarmos no fluxo da ação imediata para a realização de um universal-particular (que se recusa a compreender a si mesmo) revela a violência em sua pureza. É preciso contar com o homem universal, aquele que ouve e expressa o grito de insatisfação da maioria. Não é por acaso que Weil reconhece que "c'est ainsi que Hegel, dans la philosophie de l'histoire, peut introduire les concepts de *passion*, *grand homme*, *héros*, etc., qui tous visent la violence de l'œuvre. C'est encore ainsi qu'un Hitler est compréhensible pour nous […]" (WEIL, 1950a, p. 355, n. 2).

e de sentido. Trata-se de compreender-se, então, como sujeitos que vivem, de forma paradoxal e trágica, uma dimensão radicalmente *temporal* da existência. Existência paradoxal: o homem é sempre o que ele não é. Existência trágica: agora o homem sabe que não será mais possível alcançar a coerência infinita dentro de um mundo finito, que todo sentido definitivo e abrangente já e sempre continuará a desaparecer. Assim, o homem se encontra em sua insuficiência, permanece preso a um projeto (é a consciência que agora fala), mas um projeto *ad nihilum*, desejo de autocompreensão que nunca realizará, com coerência, o sentido definitivo de si mesmo (cf. WEIL, 1950a, p. 372). O único projeto ao qual o homem do *finito* pode se vincular com boa consciência continua sendo o da *poièsis*: um ato criativo que sempre revela a única dimensão *autêntica* do ser sujeito; o indivíduo, em uma palavra, agora quer ser *espontaneidade*. Ele não *crê* mais nem no discurso absolutamente coerente nem no projeto falsamente universal da *Obra*: essa constituiu apenas uma perigosa particularização do *Absoluto*.

Entretanto, o homem do finito continua responsável por seu projeto, é ainda a consciência que fala. O homem se agarra em sua finitude radical, tendo sempre que escolher entender a si mesmo como *problema*. A realização da liberdade e do sentido no tempo e na condição, a *revelação* de um modo de ser essencial e autenticamente subjetivo, permanece alcançável apenas no ato do instante poético. No entanto, esse modo espontâneo de ser, essa "explosão" diante de um objeto sempre novo, mais uma vez atesta o caráter *estrutural* da consciência; essa capacidade espontânea de se referir a qualquer objeto de um mundo é confirmada como a linguisticidade *essencial* de toda experiência possível. O homem-filósofo, então, compreende que toda experiência possível da possibilidade só pode ocorrer por meio da *poesia*, no ato dessa criação livre e ao mesmo tempo reveladora de um modo autenticamente subjetivo de estar no mundo. O sentimento, que a própria consciência descobriu como uma de nossas possíveis *maneiras* de ser, é descoberto como a *possibilidade absoluta*; possibilidade de ser tudo e ao mesmo tempo nada, de revelar o sentido que é, que poderá ser, que nunca será de modo definitivo:

> C'est dans la poésie, dans le pro-jet de soi-même vers l'Etre et dans l'échec de ce pro-jet que la possibilité humaine se réalise comme possibilité, c'est là qu'elle

> constitue d'abord le monde où raison et poésie, réalité et rêve, nécessité et liberté s'opposeront. A l'intérieur du monde, l'homme est ou non poète, mais ce monde est l'œuvre du créateur-homme dans sa finitude, et ce n'est pas par hasard qu'il porte le titre de ποιητής (WEIL, 1950a, p. 388)[34].

Então, a filosofia acaba por ver seu fundamento e seu termo na poesia, nesse ato criativo que nunca *com coerência* e sempre com conhecimento de causa revelou a questão de todas as questões, mostrou que o homem *pode*, ele *não sabe*? De fato, para a categoria em questão, não poderia ser de outra forma: agora sabemos que o filósofo é tal apenas para "reconhecer o fundo de sua existência na *poesia*" (WEIL, 1950a, p. 388). Afinal, não foi o *Gefühl* que estabeleceu as pré-condições para a experiência fundamental do fundamento? Não foi o sentimento que lançou as bases para a descoberta da natureza estrutural da própria consciência, que sempre se volta para a existência concreta e temporal? Entretanto, também não podemos nos esquecer dos outros resultados "hegeliano-kantianos" adotados por Weil: não há Ser que possa ser apreendido sem a coerência do discurso. A consciência deve permanecer vinculada ao projeto que revelou, mais uma vez, a verdadeira perspectiva reguladora que deve (*soll*) permanecer subjacente. Se primeiro vimos como é possível chegar a uma consciência de ser essencial linguisticidade – a essencial linguisticidade de todas as nossas experiências possíveis – o que está de fato em jogo só se mostrará de verdade quando for descoberta, na história, a necessidade da *práxis*. Somente por meio do discurso conseguimos chegar à sua origem, à linguagem, dimensão revelada primariamente – agora nos tornamos conscientes disso – por aquela atividade pré-filosófica que é a *poièsis*.

Tais conclusões só podem ser alcançadas pela categoria do *Sentido*, que está *além* dos discursos concretos, porque é, por natureza, essencialmente formal e reguladora. Essa é a única categoria que permite que o próprio discurso filosófico se oriente razoavelmente no mundo. O discurso absolutamente coerente, que deve revelar *o* sentido de *todos* os sentidos possíveis para nós, continua sendo uma *ideia*.

---

[34] A relação poesia-filosofia aparece aqui em toda a sua importância. No entanto, ela representa um binômio constitutivo da *Logique de la philosophie* em sua totalidade, demonstrando a não unilateralidade dos pontos de vista que podem ser adotados em relação a essa obra. Sobre a relação entre poesia e filosofia na *Logique de la philosophie*. (cf. RAIMONDI, 2015, p. 8-45).

Uma Categoria que revela ao homem qual é a origem da filosofia: a poesia finalmente compreendida. Por outro lado, é a categoria marxiana da *Ação* que supera o *Finito no* discurso e *na* realidade. Também sabemos que a ação razoável só pode ocorrer no final dos tempos, quando a filosofia que compreendeu a sua origem tiver sido realizada e cada indivíduo souber que é espontânea razoabilidade (cf. WEIL, 1950a, p. 393-412). O homem da *condição* e do *finito* terá de realizar a *obra-prima*: o reino dos fins e da liberdade, ou seja, da *possibilidade*, que agora compreende sua própria razão de ser. A práxis, como uma atividade essencialmente revolucionária, é descoberta como condição essencial para a realização do homem razoável. Elemento que, através da contradição levada a cabo concretamente por algumas classes sociais no mundo moderno do trabalho (as classes mais alienadas), permitirá a realização do reino da liberdade do homem como tal. A instância reguladora da ação razoável continua sendo a realização do sentido (da *presença* de si mesmo no mundo real), categoria pela qual a filosofia deve ser guiada desde agora e para sempre (cf. WEIL, 1950a, p. 396-404). Então, o sentido representa uma das duas categorias do filosofar, aquela que revela sua pura formalidade, sua não-necessidade: o homem deve *escolher* compreender a si mesmo como a possibilidade da Razão, a violência primeira – as categorias da revolta o mostraram – permanece sempre possível. Em um outro aspecto, compreendemos que a filosofia é poesia porque é linguagem, poesia "qui a créé son autre et qui s'est créée dans cet autre et qui doit se reprendre de cette réalité où elle s'est faite autre pour elle-même" (WEIL, 1950a, p. 423).

Poesia é revelação, é "le cri de l'admiration devant un nouvel 'objet' (dans quelque catégorie que ce soit)" e não "devant un nouveau discours" (WEIL, 1950a, p. 421-422). A filosofia agora entende o porquê. Somente no instante sempre reproduzido da κρίσις, aquele momento concreto em que é necessário separar e julgar tudo, entendemos que aquela unidade imediata entre eu e mundo, entre sentido e linguagem, é quebrada e, assim, "du discours se détache le langage, du sens de la vie, le *sens*". Uma busca pelo sentido de todo sentido será, portanto, constantemente orientada para a busca da *Verdade*[35]. A filosofia que quer se apoderar de todos os

[35] Percebe-se como a filosofia como tal se compreende e se revela definitivamente como a "ciência do sentido", como "histoire de la reconquête de la spontanéité" (WEIL, 1950a, p. 423). E não é de forma

sentidos concretos, que são sempre possíveis por meio da *forma* do sentido, chega, assim, a uma compreensão de sua função última: procurar a *Sabedoria*. Mas o que isso significa? Por um lado, descobrimos a *Ação* como a categoria última do discurso sempre em devir, sempre a se realizar; por outro lado, compreendemos a pré-condição para toda ação razoável, ou seja, compreender a si mesmo como a possibilidade da razão a ser constantemente realizada por meio do discurso-diálogo, busca do sentido de um presente no qual o homem-filósofo concretamente se encontra. Seu objetivo, portanto, continua sendo o de *universalizar* a realidade existente, uma vez que ele certamente não pode buscar qualquer pacificação ou conciliação que possa se dar de uma vez por todas. O filósofo, de fato, está ciente de que *os outros* – ou o outro da razão nele – podem sempre escolher a violência: ele sabe perfeitamente que a *condição* objetiva em que se encontra pode exprimir um sentido violento. O sábio, portanto, não é aquele que conseguiu saber tudo. Ele é o homem histórico que, por meio da Linguagem-Razão, quer chegar ao diálogo, à compreensão das razões de um mundo. Ele não se imola no altar da racionalidade escarnecida pela história: ele compreender e se compreende como aquele que, ao realizar sua própria presença no pensamento (no mundo da ausência real), deve contribuir para realizar a presença de si mesmo, de todos e de cada um, por meio do discurso.

Assim, a filosofia acaba se colocando entre a vocação para o pensamento e o impulso para a ação, que se descobre eminentemente revolucionária porque é crítica, e vice-versa. Eis a instância reguladora que permanece, eis a recompreensão kantiana (e dentro de certos limites também marxiana) do *Saber Absoluto* hegeliano. Perspectiva de um pensamento sistemático que, tendo compreendido a constante possibilidade da criação-revelação do sentido (indivíduo-linguagem, origem não discursiva, violenta, do discurso), permanece *aberta* ao mundo, à *possibilidade* irredutível de *todo* discurso histórico[36]. A filosofia, em última análise, permanece bem

alguma uma coincidência o fato de retornarmos à primeira categoria da *Logique*, a *Verdade*, termo que, à luz do que foi dito até agora, poderia muito bem ser substituído pela palavra "significado". Sobre a sistematicidade e a circularidade da *Logique de la philosophie*, nesse sentido, remontando à estrutura (recompreendida) do pensamento hegeliano, cf. E. Weil (1950a, p. 439-442).

[36] Por isso, "il n'y a pas de fou pour la philosophie". Deve-se acrescentar que só podem existir espíritos "violentos" do ponto de vista daqueles que querem realizar o reino da liberdade razoável, perspectiva que, no entanto, não é necessária. (Cf. WEIL, 1950a, p. 420).

ciente de que a ação razoável sempre em devir deve realizar aquilo que a *poièsis* só foi capaz de expressar de modo incoerente: “la possibilité de la Vérité de l'homme dans la liberté de l'individu" (WEIL, 1950a, p. 439).

Concluindo, parece-me que todas essas formar específicas de Weil compreender os problemas, bem como as suas implicações em relação à importância do papel educativo que a filosofia deve assumir e as suas consequentes repercussões eminentemente políticas e morais, não podem deixar de nos fazer refletir sobre o caráter essencialmente violento de nossos dias.

Referênicas

AMOROSO, L. (org.). *Critica della capacità di giudizio*. Milano: Rizzoli, 1995.

AMOROSO, L. *Senso e Consenso*. Uno Studio Kantiano. Napoli: Guida, 1984.

AUFFRET, D. *Alexandre Kojève.* La philosophie, l'État, la fin de l'histoire. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

BARALE, M. “Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale". *Giornale di metafisica*, XXIX, 2007, p. 55.

BARALE, M. *Ermeneutica e Morale*. Pisa: ETS, 1988, p. 22.

BERNARDO, L. M. A. V. *Linguagem e discurso.* Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda 2003.

BREUVART, J. M. “Tradition, effectivité, et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer". In QUILLEIN, J.; KIRSCHER, G. (Orgs.). *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 143-163,

BUÉE, J.-M. “La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer". In QUILLEIN, J.; KIRSCHER, G. (Orgs.). *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 165-195.

CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

CASTELO BRANCO, J. “Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na politica". *Perspectivas*, 6, 1, 2021, p. 115-134.

CAZZANIGA, G. M. “*L'Azione di Eric Weil*. Presentazione". In AA. VV. *Marx e i suoi critici*. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 279-281.

DELIGE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil.* Hambourg – Berlin – Paris. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Sptentrion, 2022.
FILONI, M. *Kojève mon ami*. Torino: Aragno, 2013.

FILONI, M. *L'azione politica del filosofo.* La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2021.

FRILLI, G. "Per una filosofia del senso. Eric Weil interprete di Kant". *Studi Kantiani*, 26, 2013, p. 93-103.

GADAMER, H. G. *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrunderts*, in *Kleine Schrifften*, Tübingen, 1967.

GEROULANOS, S. *An Atheism that is not humanist.* Emerges in French Thought. Stanford: Stanford University Press, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* Heidelberg 1830, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin, 1870.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlim, 1820, em *Werke* 7.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, em Werke 3, neu ed. ausg. E. Moldenhauer und
K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1781, hrsg. von Albert Görland. In *Immanuel Kants Werke*, Band III, hrsg. von Ernst Cassirer, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin 1922.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Éric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Systématicité et ouverture. Paris: Presses Universitaries de France, 1989.

PALMA, M. *Foto di Gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré. Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelvecchi, 2017.

PIROTTE, D. *Alexandre Kojève.* Un système anthropologique. Puf, Paris 2005

RAIMONDI, E. "Appunti sul Kant di Weil". In E. WEIL. *Sull'uomo e sul mondo*. La filosofia di Pietro Pomponazzi. Lanciano: Carabba, 2023, p. 180-193.

RAIMONDI, E. "Poesia e Filosofia nella *Logique de la Philosophie*". *Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories,* v. 1, n. 2, 2015, p. 8-45.

RAIMONDI, E. *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil.* Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto. Milano; Udine: Mimesis, 2022.
ROTH, M. *Knowing and History.* Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France. New York: Cornell University Press, 1988.

SALVUCCI, P. "Il 'Kant' di Weil". In: L. SICHIROLLO (Ed.). *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici. Nápoles, 21 de novembro de 1987. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 99-117.

SCHILLER, F. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.* In *Die Horen,* vol. I, II e VI, Jena 1795.

SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil,* Il Mulino, Bologna 1997.

TUOZZOLO, C. *Evento dell'Essere e interpretazione*. L'ontologia dell'Indeterminato in Gadamer. Roma: Aracne, 2020.

VALENTINI, F. "L'Assoluto nella *Logique de la Philosophie*". In SICHIROLLO, L. (Ed.). *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'"Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 21 novembre 1987. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 137-159.

WEIL, E. "Gerhard Kruger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik", *Kant-Studien*, 38, 1-2, 1933, p. 442-444.

WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950a.

WEIL, E. *Hegel et l'Etat*. Paris: Vrin, 1950b.

WEIL, E. *Essais et conféreces 1*. Paris: Plon, 1970a.

WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Plon, 1970b.

WEIL, E. *Problèmes kantiens*. Paris: Vrin, 1963.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003a.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003b.

YIAUEKI, S. "Natureza e cosmos na filosofia de Eric Weil". In: M. PERINE *et ali*. (Orgs.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUSC, 2022, p. 131-144.

YIAUEKI, S. *Action, Meaning and Argument in Eric Weil's* Logic of Philosophy. A Development of Pragmatist, Expressivist, and Inferentialist Themes. Berlin: Springer, 2023.

7. “Razão delirante”: insatisfação e tédio no pensamento de Eric Weil

https://doi.org/10.36592/9786554601023-07

Judikael Castelo Branco[1]

Considerações introdutórias

Em contraste com as expectativas daqueles que celebraram o fim da história nos anos 1990, o século atual, desde os seus primeiros instantes, deixou claro não apenas que a história continua, mas, sobretudo, que ela permanece profundamente marcada pela violência. Citar eventos que atestem essa afirmação seria tão simples quanto desnecessário, uma vez que a abundância de fenômenos violentos confere ao tema o status de um elemento incontornável na análise de nosso presente[2]. Menos simples, porém, é a determinação dos aparatos teóricos para essa mesma análise, considerando que a violência se tornou um argumento recorrente no pensamento de alguns dos maiores expoentes da filosofia contemporânea, especialmente desde o fim da última Grande Guerra. Neste texto, abordamos o tema a partir da perspectiva de Eric Weil, autor judeu-alemão que se estabeleceu na França na década de 1930[3]. Retomamos aqui a noção de “razão delirante”, presente sobretudo na *Lógica da filosofia*, conceito que estrutura a nossa reflexão e delimita seus dois momentos essenciais. Na primeira parte, exploramos as bases do conceito weiliano inclusive no que tange à sua distinção, por exemplo, da noção frankfurtiana

[1] Universidade Federal do Tocantins – UFT. https://orcid.org/0000-0002-4551-2531

[2] Em uma perspectiva mais ampla, que trata também do papel que a violência desempenha no pensamento moderno e contemporâneo, Giusi Strummiello (2001, p. 5) resume a questão em termos definitivos: “Por séculos, a filosofia ocidental teve de considerar o caráter aparentemente inexplicável da presença do mal no mundo e com o problema da sua inconciabilidade com (um) Deus concebido ao mesmo tempo como bom e onipotente. Paradoxalmente, as vicissitudes do processo histórico de secularização e o consequente eclipse da teodiceia como tema filosófico livraram Deus da constrangedora acusação de ser de algum modo corresponsável pelo 'imperfeito' funcionamento do universo. Mas esse mesmo 'ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*', segundo a feliz elaboração de Odo Marquard, implicou também em um deslocamento da questão do mal-entendida em sentido físico ou metafísico (...) para o mal enquanto produto predominantemente humano, e aos sofrimentos que alguns seres humanos podem infligir a outros seres humanos: em uma palavra, à violência”.

[3] Para uma primeira aproximação da vida de Eric Weil, enviamos ao artigo de Livio Sichirollo (1996) bem como ao recente livro de Alain Deligne (2022).

de "razão instrumental". Na segunda, nós nos voltamos à condição do indivíduo *essencialmente* insatisfeito, submetido às normas do funcionamento do mecanismo social moderno. Na última, abordamos a questão da educação e do ensino de filosofia em uma cultura moldada pela ciência e pela técnica. A partir dessa questão específica, consideramos o tédio como uma manifestação distintamente moderna da violência.

A razão delirante ou o sentido do insensato

Eric Weil, apesar do reconhecimento de seus pares – como atestam, por exemplo, as palavras de Jean Whal, Jean-François Châtelet, Alexandre Kojève e Raymond Aron[4] –, continua lembrado como o pensador judeu-alemão que, devido a circunstâncias completamente alheias à relevância de sua obra, é ainda desconhecido pelo público em geral, e relativamente pouco conhecido inclusive pelos interessados em filosofia contemporânea (cf. BEVILACQUA, 1982, p. 16). Além disso, quando citado, não é raro que o filósofo seja lembrado mais em relação ao seu papel fundamental na chamada *Hegel Renaissance* do que na interpretação de seu

[4] Wahl concentra-se na *Lógica da filosofia*: "A grande tentativa que empreende Eric Weil se assenta, em grande parte, na influência de Hegel. É toda a história do pensamento que ele nos apresenta, alargando a visão hegeliana das coisas e considerando o fato de que essa história do pensamento não parou em Hegel. É preciso, portanto, criar categorias para mostrar como uma teoria da ação como aquela de Marx, uma teoria da finitude e da existência como aquela de Heidegger, prolongaram esta história permitindo tomar uma visão, na sua aparência, completamente diferente da de Hegel. A erudição e a profundidade que marcam essa tentativa fazem da obra de Eric Weil, *Lógica da filosofia*, uma das mais importantes do pensamento contemporâneo na França" (WAHL, 1962, p. 174-175). A impressão da *Lógica* sobre Wahl transparece também em sua reação à defesa da tese em 1950, quando, segundo o que foi documentado também por Massimo Palma, "Wahl referiu-se à *Lógica da filosofia* como 'a *Fenomenologia do espírito* de 1950'" (PALMA, 2017, p. 103; veja-se ainda cf. WAHL, 1951). Do mesmo modo, Châtelet (1977, p. 107) considera a *Lógica da filosofia* "a obra mais profunda publicada na França nos últimos 50 anos, na perspectiva da filosofia especulativa". Em 08 de abril de 1947, Kojève escrevia a Leo Strauss também acerca da impressão causada pela leitura da *Lógica*: "Weil terminou seu grande livro. Muito impressionante. Além de muito 'Hegeliano-marxista' e certamente influenciado por meu curso. Mas ele termina à la Schelling: poesia – filosofia, e sabedoria como silêncio. Finalmente terminei de lê-lo. Arrependo-me de não o ter escrito eu mesmo" (cf. STRAUSS, 2000, p. 236). Já o depoimento de Aron (2010, p. 973), uma passagem muito citada na literatura sobre Weil, reza o seguinte: "Eric Weil, cujo nome é conhecido apenas por alguns milhares de pessoas, possuía uma cultura excepcional, quase sem lacunas. Muitas vezes discuti com ele acerca de acontecimentos bem mais do que sobre filosofia. Mas, quando nossas conversas chegavam à filosofia, eu sentia quase fisicamente uma força intelectual superior à minha, a capacidade de ir mais longe, à profundidade, de erguer um sistema. Ele conhecia, já naquele tempo, melhor do que eu os grandes filósofos".

próprio pensamento, isto é, da sua reflexão para além de seus comentários seminais acerca de Hegel, Kant e Aristóteles[5].

No que concerne ao nosso tema, a obra weiliana adquire um valor capital, uma vez que assume a violência não apenas como uma questão para a filosofia, isto é, como mais um problema entre tantos outros, mas, para dizer como precisão, nosso filósofo a compreende justamente como *o* problema, como a sua questão *par excellence* diante da qual todas as demais questões devem prestar contas. Apesar dos muitos enunciados dessa temática em Weil, talvez nenhum seja tão nítido quanto aquele transmitido por Massimo Barale. De acordo com Livio Sichirollo (1997, p. 32), Weil teria dito a Barale: "Na filosofia, frequentemente se observa que os mestres involuntários ensinam mais do que muitos mestres voluntariosos. Meu mestre involuntário foi Adolf Hitler".

Com efeito, e isso caracteriza igualmente o "kantismo pós-hegeliano" de Weil[6], a síntese da sua preocupação se encontra no fato – muitas vezes negligenciado ou mesmo ignorado por algumas correntes da "tradição filosófica" – de que a razão pode ser rejeitada, e não apenas por uma atitude motivada pela "ignorância" ou pela "insanidade". Como as tragédias recentes continuam a confirmar, a razão pode ser refutada "com conhecimento de causa". É nesse sentido que entendemos a sua insistência em retomar, em dois diferentes momentos de sua produção intelectual, a frase de Hanns Jost, comumente (e com boas razões) atribuída a Joseph Goebbels, que ilustra a atitude de alguém que, ao ouvir a palavra cultura, saca o revólver[7].

---

[5] Sobre a importância da obra weiliana na chamada *Hegel ranaissance*, veja-se os trabalhos de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (1996), Massimo Palma (2017) e Edoardo Raimondi (2023).

[6] As relações do pensamento de Weil com a filosofia kantiana constituem um tema recorrente entre os comentadores dos filósofo judeu-alemão. Duas abordagens distintas podem ser encontradas, por exemplo, nos artigos de Patrice Canivez (2014) e Sequoya Yiaueki (2022).

[7] Como mencionamos, os termos de Johst aparecem duas vezes na obra de Weil. Na primeira, já na "Introdução" da *Lógica da filosofia*, lemos o seguinte: "O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver assim que ouve a palavra civilização" (WEIL, 2012, p. 92). Depois, em "A cultura", texto publicado postumamente, o filósofo registra: "Um chefe da SS declarou um dia, numa reunião pública: 'quando ouço a palavra cultura, saco o meu revólver'. Podemos supor que ele não falava de cultura com conhecimento de causa, mas o seu caso é muito instrutivo. Por que alguém detestaria a cultura e o homem culto a esse ponto? Se lhe perguntássemos, é provável que nos respondesse com um simples 'porquê' ameaçador" (WEIL, 2021, p. 179). Trata-se sem sombra de dúvidas de um nítido eco do texto do dramaturgo alemão Hanns Johst, autor de *Schlageter*. A peça foi montada pela primeira vez em comemoração do aniversário de 44 anos de Adolf Hitler, em 20 de abril de 1933. No texto, Johst põe na boca de uma das personagens (Thiemann): ",

Logo, um dos muitos méritos do pensamento weiliano é a clara exposição dos contornos definitivos do problema. Na perspectiva do autor da *Lógica*, a sentença de Jost põe de maneira inequívoca a radicalidade desse universo da violência que se mostrou na passagem do século XIX para o século XX, e que foi sintetizado pela *Weltanschauung* do totalitarismo. Passagem que, na interpretação de nosso filósofo, requer, necessariamente, uma nova consideração do que representa, para a filosofia, a obra hegeliana e a sua "descoberta" do Absoluto (WEIL, 2021, p. 449-486). Somente então podemos compreender que agora já não se trata da rejeição de *uma* figura da razão, isto é, de um determinado "discurso coerente", em favor de outro discurso mais abrangente e, por isso, mais coerente. Numa palavra, uma vez que a filosofia de Hegel se apresentou como discurso *absolutamente* coerente, a rejeição do discurso também pôde enfim manifestar-se em seu caráter absoluto, quer dizer, sob a forma de uma recusa absoluta da razão.

Dessa maneira, como acabamos de dizer, já não se trata da superação de um discurso coerente por outro mais abrangente, mas sim da recusa do discurso em prol de uma linguagem que não procura "compreender" o mundo, ou seja, que não pretende *prender juntas* as suas contradições (WEIL, 2012, p. 599), mas "simplesmente" criá-lo segundo sua própria "visão" (cf. SOARES, 2023). Tudo à disposição desta linguagem, incluindo a natureza, a história, a ciência, a sociedade e o próprio ser humano, converte-se em matéria-prima para essa mesma criação. Desse modo, a própria noção de verdade é invertida e sua referência deixa de ser a realidade, independentemente do sentido dado a esse termo, para se tornar aquilo que está por vir, o que se tornará real a partir do anúncio e por conseguinte da efetivação desse "evangelho da violência pura" (WEIL, 2020, p. 8) que é a mensagem totalitária[8]. E finalmente, abandonado o discurso coerente, não resta senão o recurso à linguagem do mito, que, com frequência, utiliza o acervo do vocabulário religioso, como, para citar um exemplo ainda não superado, faz Hitler em algumas passagens

wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!" (Ato 1, Cena 1); frase que resume a antítese da proposta weiliana.

[8] Embora o termo "totalitarismo" e seus correlacionados sejam de uso muito raro na escrita weiliana e completamente ausentes da sua *Filosofia política*, por exemplo, nem por isso a sua reflexão se furta de abordar a questão, gesto inteiramente coerente com a biografia do autor. É particularmente interessante a esse respeito a série de resenhas publicadas na revista *Critique* entre 1946 e 1947, intituladas *Questions allemandes* (cf. WEIL, 1982).

de *Mein Kampf*: "Estejam certos de que colocamos a fé em primeiro lugar e não o conhecimento! É preciso ser capaz de crer em uma causa. Só a fé cria o Estado. O que leva os homens a lutarem e morrerem por ideias religiosas? Não o conhecimento, mas a fé cega" (citado em DELIGNE, 2022, p. 36)[9].

Para Weil, no entanto, essa recusa absoluta da razão, enquanto figura moderna da violência, não seria possível sem uma forma de racionalidade que lhe servisse de sustentação. Neste ponto específico, a noção de "razão delirante" torna-se particularmente relevante, noção que na "Introdução" da *Lógica* aparecerá, desde o início, no contraste com a "razão razoável" (cf. WEIL, 2012, p. 31). A própria terminologia escolhida por Weil revela, por outro ângulo, sua "inspiração kantiana". Nesse sentido, a "razão delirante" rejeita a razoabilidade, quer dizer, por sua própria natureza, ela não se preocupa com tudo o que poderíamos definir muito simplesmente como "humano e universalmente válido". Em suma, enquanto a "razão razoável" procura as condições que são ao mesmo tempo necessárias e suficientes para a universalização de uma forma de pensar e de agir, a "razão delirante" se mostra como mero "procedimento" e, como tal, pode ser posta a serviço de tudo, inclusive da morte.

Na filosofia weiliana, esse conceito pode ser apreendido a partir de duas acepções fundamentais. Na primeira, Eric Weil se insere no elenco daqueles críticos daquela "razão procedimental" que se consolidou como um dos pilares da civilização moderna. A ideia de uma "razão delirante" aproxima-se, assim, tanto da célebre formulação da "razão instrumental" da Escola de Frankfurt quanto da crítica das "patologias da razão" feita por Joseph Ratzinger. Unir numa só referência os teóricos de Frankfurt e o Papa Bento XVI ilustra a variedade de perspectivas compreendidas pela crítica a uma razão puramente "metodológica". Em última instância, para todos esses críticos, apenas uma representação da razão restrita a margens tão estreitas poderia engendrar a concepção de uma bomba atômica ou uma visão de mundo que enxerga o homem como mero "produto".

[9] Tudo isso fica muito bem sintetizado na seguinte passagem de Patrice Canivez (1998, p. 9-10): "o nazismo revela uma atitude que pretende moldar o mundo em função de um mito. A linguagem de um Hitler não se destina a justificar seu projeto (...). É a linguagem de um ser que se abstrai do mundo humano, de um indivíduo para o qual o mundo não passa de uma matéria para manipular. (...) Essa linguagem não é a expressão de uma verdade". Veja-se ainda o trabalho de Daniel Soares (2023).

Na segunda acepção, a marca distintiva do conceito de Weil se evidencia mais uma vez. Trata-se da compreensão do caráter "delirante" também presente na "tradição" (WEIL, 2012, p. 231)[10]. Nesse sentido, lidamos com uma perspectiva mais abrangente do que aquelas que simplesmente associam a razão procedimental às características modernas presentes de forma patente tanto na ideia moderna de ciência quanto na noção de mecanismo social, limitando-nos a exemplos bem reconhecidos. Enfim, devemos compreender também que, em que pese a importância da definição de "moderno", nenhuma comunidade humana é puramente moderna, pois em todas elas subsistem aspectos atávicos, tradições em franca contradição com o que se entende por modernidade.

Com efeito, é impossível negar o fato de que os seres humanos desenvolveram por toda parte tradições que regulam alimentação, noções de bem, direitos de propriedade, estrutura familiar e social etc., e que disso resultou a grande diversidade de culturas também como adaptação de cada comunidade ao seu nicho ecológico e a suas circunstâncias históricas únicas. No entanto, nem sempre parece nítido que, apesar de muitos seres humanos considerarem que suas tradições se apoiam em verdades atemporais, o processo que as formou não gerou uma hierarquia de normas, como apontou Franz Boas, quer dizer, não há razão razoável para defender que uma determinada tradição seja, de antemão, universalmente válida. O problema ganha suas cores definitivas quando, por razões encontradas na tradição, procura-se justificar formas de pensamento e de ação que promovam, por exemplo, relações de injustiça e de violência por motivos ligados à religião, etnia e gênero. Enfim, os sinais disso encontram-se espraiados inclusive nas sociedades mais modernas que conhecemos, pois, de outra forma, como explicar a persistência de todo tipo de preconceito e intolerância?

A contradição entre a permanência dessas tradições e os aspectos estruturais da modernidade podem ser resumidos com os termos destacados por Patrice Canivez (2006), quando pensou o tema da injustiça na obra de Eric Weil. Na verdade, Canivez salienta que, no pensamento weiliano, as injustiças dentro de uma sociedade moderna muitas vezes têm suas raízes em elementos tradicionais, que

[10] Cf. também Weil (1991, p. 9-21).

são injustificáveis diante das demandas de uma organização racional do trabalho coletivo. Considerando que uma sociedade estruturada em torno da divisão do trabalho repousa sobre o ideal da *eficácia*, torna-se, em princípio, impossível conciliar seus fundamentos com práticas racistas e sexistas, por exemplo[11].

Weil adota uma visão que reconhece a complexidade dos termos, sendo, por isso, capaz de evitar com justiça todo reducionismo. Nele, não encontramos nem a demonização de uma forma de racionalidade científica, que, relacionando de modo original teoria e prática, constituiu a nossa civilização e a remodela incessantemente (cf. WEIL, 2021, p. 53), nem da tradição que, justamente por sua concretude, situa o ser humano em um "mundo real" e não em um "conjunto de fatos"[12]. Desse modo,

---

[11] "Essas razões, definidas pelo pensamento social moderno como *puramente* tradicionais, constituem de fato, e do ponto de vista do historiador, o que levou à uniformidade da organização social dos tempos modernos. As comunidades não chegaram ao reconhecimento da eficácia como valor supremo em consequência de uma iluminação que as teria convertido, por meio de uma ideia *superior* às anteriormente seguidas. Elas o fizeram para defender o que consideravam autenticamente válido, pressionadas pela luta tradicional entre comunidades tradicionais, em vista de vantagens tradicionais (glória, tesouros etc.): quem sabe utilizar as forças naturais não humanas pode empregar na luta um número maior de homens e de produtos que o seu adversário retardatário, e pode crescer continuamente porque pode servir-se dos que submeteu para aumentar seu potencial guerreiro, em vez de empregá-los em atividades improdutivas (espetáculos, ostentação, rituais etc.). Toda comunidade que quer sobreviver como comunidade (não somente como soma de indivíduos isolados e submetidos a outras comunidades) será, pois, forçada a elevar-se pelo menos ao nível técnico alcançado pelos seus inimigos potenciais. Ela pode até abominar a organização que dela se exige, a transformação do seu gênero de vida e de trabalho, a desvalorização de uma parte do seu sagrado: se não quer imolar-se no altar do seu sagrado tradicional, ela deverá abandonar os valores irreconciliáveis com a eficácia sem a qual nenhum dos seus valores sobreviveria. Ora, é impossível fixar *a priori* um limite para esse sacrifício de valores: o sagrado que a comunidade queria defender, aceitando a luta com a natureza exterior sob a forma de luta progressiva, doravante deverá justificar-se diante do sagrado da técnica, diante da eficácia" (WEIL, 2011, p. 84-85).

[12] Weil considera esse problema a partir do pensamento weberiano em "A ciência e civilização moderna ou o sentido do insensato": "Weber parte, à maneira kantiana, da oposição entre o domínio dos valores ('a liberdade') e aquele dos fatos ('a natureza'). É preciso notar ainda que ele não toma essa distinção de Kant, mas de certos neokantianos; e isso não é simplesmente uma observação erudita e pedante. Nos seus últimos escritos, Kant insiste sobre a necessidade moral (*sollen*) de uma união ou de uma reunião dos dois reinos; ele foi levado a pensar que a vida, a ação e a própria ciência seriam inconcebíveis se o sentido, quer dizer, se os valores não existissem, e se a realidade fosse desprovida de valor e, por consequência, *insensata*. O resultado alcançado por esse pensamento complexo pode parecer muitas vezes desconcertante, mas nunca confuso: porquanto a ciência, que não comporta nenhuma consideração de valor, é um empreendimento humano, ela só é possível num mundo estruturado e sensato, certamente não um 'mundo dos valores', mas um mundo real, pleno de sentido para quem escolhe, nele, procurar um sentido. Nenhuma escolha seria imaginável se estivéssemos mergulhados em um magma de fatos, como também não haveria escolha onde as condições fossem as de uma total entropia axiológica. Foi precisamente esse último ponto que Weber não enxergou, e que também não discernem muitos filósofos, como os positivistas e a maior parte dos adeptos da análise linguística. Nascemos num mundo, não numa multiplicidade de fatos e de valores sem conexões entre si. Só os valores existentes podem ser rejeitados, transformados ou reavaliados, porque toda ação contra os velhos valores e em favor de novos é feita a partir daqueles existentes (e muitas vezes aqueles que combatem esses últimos são mais dominados por eles do que

está em questão não tanto a renúncia – impraticável – da modernidade, mas o exame daquelas condições necessárias para a "ação razoável", quer dizer, para a realização, na história, da "razão razoável".

A "razão" do indivíduo essencialmente insatisfeito

A segunda parte da *Filosofia política* é dedicada precisamente à análise weiliana da sociedade moderna. Uma das noções basilares dessa análise repousa sobre a percepção da relação entre indivíduo e sociedade. Voltar à leitura da *Filosofia política* é fundamental porquanto a interpretação do tema aqui proposto precisa considerar ainda o método específico do autor, isto é, suas diferentes retomadas do mesmo problema em níveis distintos de reflexão. Assim, se a expressão "razão delirante" está ausente na obra de 1956, as relações ali descritas entre um indivíduo "essencialmente insatisfeito" (WEIL, 2011, p. 113) e uma "sociedade moderna do trabalho racional" (WEIL, 2011, p. 209) representa, em termos concretos, a retomada, em um novo nível reflexivo, do mesmo problema. O mesmo pode ser dito de outros trabalhos do autor, como, por exemplo, seus vários escritos sobre a educação (cf. WEIL, 2021).

O cerne da compreensão da modernidade reside na situação do indivíduo livre que se depara com o desafio de concretizar sua liberdade diante das determinações de sua condição[13]. No que diz respeito ao tema da liberdade, a sociedade moderna, ao assegurar a conquista sobre a violência da natureza exterior, estabeleceu as condições essenciais para a emancipação do ser humano das necessidades materiais. O dilema surge quando se tenta reduzir a liberdade pura e simples a esse nível elementar.

Assim, a integração do discurso de natureza lógico-filosófica da *Lógica da filosofia* ao contexto histórico-político se desenrola em torno da questão da

---

o crente mediano e convencional). A ciência, considerada como uma forma de atividade humana fundada sobre certos valores, não nos *dá* um mundo, ela tem as suas raízes num mundo que se tornou o que é na história, ou se preferirmos uma linguagem mais filosófica, através das autointerpretações sucessivas dos homens, que, por sua vez, podem ser compreendidas" (WEIL, 2021, p. 74-75).

[13] Sobre a modernidade em Eric Weil, veja-se os trabalhos de Gilbert Kirscher (1992, p. 75-112) e Judikael Castelo Branco (2014).

liberdade. O ponto de partida se encontra na relação entre o indivíduo e a sociedade, baseada nos benefícios prometidos por esta última em troca da participação do primeiro no mecanismo social. Esse enfoque é justificado pela constatação de que "o indivíduo na sociedade moderna é essencialmente insatisfeito" (WEIL, 2011, p. 113), o que claramente denota sua situação e, portanto, serve como referência para analisar a realização de sua liberdade.

Está em jogo aqui a necessidade de o indivíduo se inserir no mecanismo social e encontrar seu lugar, por um lado, e o perigo iminente de perder sua própria individualidade nesse processo, por outro. Pode-se afirmar que a sociedade é uma "segunda natureza" (WEIL, 2011, p. 127). Nessa perspectiva, a sociedade moderna surge como fonte de duas formas de tensão na vida do indivíduo. A primeira, mais imediata, pode ser compreendida à luz do ideal de eficácia do mecanismo social, que não apenas implica a competição entre os indivíduos, mas a torna um imperativo, isto é, a "única regra de conduta" (GANTY, 1997, p. 539). Existe, portanto, um espaço de tensão entre aqueles que, no âmbito da eficácia e da partilha de seus frutos, se sentem prejudicados e os que se percebem como ameaçados. Em sua exposição, Weil evita qualquer interpretação metafísica ou escatológica do termo "luta de estratos", referindo-se sempre a ele como uma função. A pertença a um grupo que sofre injustiça não é um destino inevitável, e a disputa com outros grupos não necessariamente leva à justiça ou à resolução do problema estrutural da sociedade moderna. Essa forma de confronto tem como efeito nocivo a propagação da desconfiança generalizada entre os indivíduos, uma vez que o apelo ao sentimento de injustiça e à violência tende a meramente reafirmar a desonestidade do oponente e desvirtuar sua linguagem, reduzindo-a a uma mera estratégia[14]. Isso impossibilita a discussão e o diálogo, descartando, consequentemente, a razoabilidade e até mesmo a racionalidade (cf. CASTELO BRANCO, 2021a). "Todo apelo à racionalidade torna-se suspeito, pois os líderes dos dois estratos a invocam igualmente como o único tribunal competente e chegam (...) a veredictos contraditórios" (WEIL, 2011, p. 109).

[14] BOBONGAUD.

Em um segundo plano, "o indivíduo é remetido a si mesmo e se descobre isolado e abandonado" (WEIL, 2011, p. 109). Diante do mecanismo social e de seus efeitos, o indivíduo se vê confrontado, pois, se a sociedade tende a negar o *Eu*, é no auge dessa negação que o indivíduo se revela a si mesmo[15].

> A modernidade de nossa sociedade, definida objetivamente como luta progressiva com a natureza exterior, exprime-se no plano da subjetividade como divisão do indivíduo entre o que ele é para si mesmo e o que ele faz ou possui, entre o que considera como seu valor e o que deve apresentar como valor para os outros, para a sociedade (WEIL, 2011, p. 119).

Certamente, ao declarar que "a sociedade só reconhece o resultado mensurável, e o indivíduo na sociedade deve sempre medir o seu próprio valor (social) por este critério" (WEIL, 2011, p. 94), Weil aponta para o tipo de violência característico dessa segunda natureza, tão agressiva e hostil quanto a encontrada no mundo exterior, capaz - e de fato o faz - de reduzir o indivíduo a uma "força produtiva pressionada pelas circunstâncias" (WEIL, 2011, p. 94).

De fato, surge uma tensão entre a sociedade moderna e o indivíduo, pois ambos reivindicam, em princípio, direitos inegociáveis: de um lado, a sociedade moderna, marcada por sua diferenciação em confronto com a natureza, sua autonomia e seu "sagrado"[16]; de outro, o indivíduo que deseja preservar sua

[15] "A luta social, inevitável em toda sociedade particular, mostra ao indivíduo, simultaneamente, a necessidade do trabalho social e o seu caráter insensato. Ela remete o indivíduo a si mesmo e lhe mostra, ao mesmo tempo, que esse si mesmo é um termo sem significação, um *flatus vocis*: o racional o precipita no irracional absoluto" (WEIL, 2011, p. 111-112).

[16] "As condições materiais, concretamente, ao criar e revelar novas possibilidades de ação, fazem passar para o domínio da violência inadmissível da natureza o que até então os homens aceitaram como destino comum da humanidade. Se fosse preciso ilustrar este ponto, bastaria remeter ao desenvolvimento da agricultura, da medicina, da organização social, que transformou em erros evitáveis, mais ainda, imperdoáveis, o que foi *fatalidade* sob os nomes de fome, epidemia imposta por Apolo, eterno sofrimento do órfão e da viúva. Mas é importante constatar que nada obriga uma comunidade a tomar a via do progresso, mais ainda, nada a obriga a tirar proveito dos progressos realizados por outras comunidades. A comunidade, assim como o indivíduo, é livre para preferir desaparecer em vez de abandonar suas convicções, para as quais a morte pode muito bem não ser o maior dos males. Ela decide-se em função do que chamamos o seu *sagrado*, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o *essencial* do *não essencial*, o *bem* do *mal*, e que não pode, consequentemente, ser contestado porque qualquer contestação, por ser o que é, situa-se do lado do mal. A análise histórica pode mostrar que na ausência de determinada técnica, de certo grau de riqueza social, determinado sagrado teria sido impossível; mas ela não pode

singularidade, buscando autonomia de acordo com suas próprias convicções, experiências e expectativas. Na modernidade, essa tensão se agrava devido à construção, pela sociedade, de uma estrutura autolegitimada e autorreferencial, e à possibilidade de o indivíduo recorrer à violência, elevando a realização de seus próprios desejos a um valor absoluto e universal. Para que o indivíduo se ajuste à lógica social, é necessário, por um lado, satisfazer suas necessidades e, por outro, enfrentar a sua constante insatisfação. Em outras palavras, nela se encontram tanto a satisfação quanto o seu oposto. A satisfação permitida pela sociedade é transitória, limitada a necessidades específicas e substituída por outra insatisfação imediatamente após ser atendida. Portanto, o alcance da plenitude é constantemente adiado, o que equivale a dizer que "o indivíduo na sociedade moderna é *essencialmente* insatisfeito". Para que a sociedade progrida em sua eficácia, é necessária a insatisfação do indivíduo como meio, isto é, a negação do propósito do indivíduo na satisfação de suas necessidades. O que ela realmente viabiliza é apenas a satisfação de necessidades cada vez mais complexas, cuja origem reside no próprio propósito da sociedade, possível graças à contribuição do indivíduo. Assim, o próprio indivíduo participa da perpetuação de sua insatisfação enquanto tenta superá-la ao colaborar para o progresso material da sociedade moderna.

A sociedade moderna e o indivíduo estão envolvidos em uma dialética negativa, atuando um contra o outro e, ao mesmo tempo, dependendo um do outro. Por um lado, o alcance do propósito do indivíduo, sua plena satisfação, coincide com a negação do propósito fundamental de uma função da sociedade; por outro lado, a continuidade do progresso, o propósito da sociedade, coincide com a negação do propósito do indivíduo, como uma perpetuação da insatisfação. Dessa forma, as duas racionalidades possuem a mesma estrutura lógica, mas determinações opostas.

---

ir além disso, e é incapaz de provar que esse sagrado (possível) realizou-se necessariamente sob essas condições. E isso sem prejuízo do argumento 'gnosiológico', segundo o qual o próprio analista está envolvido no sistema do sagrado de sua comunidade, o qual é incompleto porque vivo, e inacessível ao historiador na medida em que este, inconscientemente ou não, contribui para a sua elaboração e transformação" (WEIL, 2011, p. 79).

Uma possível consequência da lógica dessa sociedade, caracterizada como uma dependência instrumental progressiva entre os indivíduos, é a violência sem sentido, uma resposta negativa do indivíduo na forma de violência cega e irracional que, à primeira vista, poderia ser interpretada como uma reação à falta de satisfação material. No entanto, vai além disso[17]. A violência direcionada à sociedade não está necessariamente vinculada ao empobrecimento de uma classe, podendo, inclusive, estar relacionada ao seu progressivo bem-estar. De fato, é o bem-estar que constitui o critério para atribuir valor à vida do indivíduo na sociedade, mas uma vez que esse critério está sujeito a uma opulência crescente, o valor da vida individual é constantemente depreciado com o surgimento de um novo bem (cf. WEIL, 2011, p. 120).

Além disso, visto que o progresso do bem-estar material diz respeito a todas as estruturas da sociedade, a reação negativa, a violência cega, não pertence a uma classe social específica, mas está potencialmente presente em todas elas. É uma forma de reação que reforça a análise da sociedade moderna como uma estrutura formada segundo um princípio lógico de negação da liberdade[18], não sem o perigo da completa racionalização da condução da vida humana[19].

---

[17] "Em todos os países avançados do nosso mundo podemos observar, e justamente nas camadas sociais mais providas dos bens que produz o trabalho social, o terrível fenômeno que estamos sempre tentados a tomar com ânimo leve e sorridente, quero dizer, o tédio, o vazio da existência, a falta de um significado da vida – e deduz-se daí a criminalidade absurda, não a boa e velha criminalidade compreensível, explicável pela necessidade, o desejo insatisfeito, a inveja, o ciúme, a revolta individual; não: trata-se de uma criminalidade que não se explica, ou melhor, que se pode explicar e que explicam os próprios criminosos pelo tédio, pela necessidade obsessiva de outra coisa, de um novo estímulo, de uma sensação que ainda não tenha perdido completamente o gosto e o interesse" (WEIL, 2003, p. 131).

[18] "A perfeita organização racional seria a vitória total do homem sobre a natureza exterior; seria a libertação total do homem com relação à natureza, mas criaria, ao mesmo tempo, um vazio no homem que teria à sua disposição a totalidade do seu tempo. Porém, reduzido a puro ser social, ele não usaria sensatamente esse tempo. A menos que o homem não renuncie a todo sentimento, o que teríamos depois da transformação total da natureza exterior seria o reino do tédio, único sentimento sobrevivente, um tédio que não estaria mais insatisfeito com isto ou aquilo, com tal imperfeição, tal necessidade, tal injustiça social, mas com a própria existência, o que levaria rapidamente à destruição violenta do estado ideal alcançado. Pode-se pensar sem contradição que o homem se liberte de todo sentimento, mesmo do tédio, e a humanidade se transforme num formigueiro" (WEIL, 2011, p. 115).

[19] "A prova é dada pelo número de desequilibrados (dos que se qualificam a si mesmos deste modo) nas sociedades mais avançadas: suicidas, neuróticos, adeptos de falsas religiões (que são apenas fugas diante da compreensão e não modos de compreender a realidade, filosoficamente insuficientes, mas válidos em si), alcoólatras, drogados, criminosos 'sem motivo', indivíduos à caça de emoções e distrações. O sentimento de insatisfação explica os movimentos de protesto contra a realidade da sociedade, as declarações e os sermões vazios dos revoltados que não se insurgem contra determinado aspecto da organização social, mas contra a própria organização no que ela tem de

A solução reside em um nível lógico diferente, uma vez que a sociedade moderna, que nega a individualidade e tudo que não esteja relacionado à organização do trabalho, é incapaz de satisfazer o ser humano em sua busca por uma vida sensata. Por sua vez, o indivíduo descobre que a reflexão formal, embora necessária, não é capaz de resolver a oposição entre a moral viva e a racionalidade. A individualidade anseia por universalidade e reconhece que sua demanda não pode se concretizar sem "a universalidade formal do entendimento e do trabalho, a educação formal do desejo e da paixão natural" (WEIL, 2011, p. 142). Ao mesmo tempo, compreende que as virtudes sociais não são suficientes, já que é na moral que ele encontra o propósito de sua vida.

Não se trata mais apenas de reconhecer a oposição entre a moral concreta de uma comunidade específica e a racionalidade da sociedade, uma vez que essa oposição se revela no plano da ação no mundo e por meio do mundo. A consciência alcançada, que compreende a insuficiência do pensamento puro da moral e da racionalidade, contempla a ação universal: uma ação que o ser humano realiza de tal maneira que ele se manifesta no mundo, não como uma "coexistência" entre moral e razão, nem como "a necessidade de uma reconciliação" (WEIL, 2011, p. 154), mas como uma unidade orgânica que só se desintegra aos olhos da reflexão.

Unidade que se apresenta como uma construção contínua, sendo, assim, o domínio por excelência das atividades humanas. Qualquer postura que separe a técnica da moral e as trate como entidades independentes é, desde o início, uma abordagem equivocada. Os dois aspectos, que à primeira vista parecem inconciliáveis, só podem ser compreendidos de fato em sua unidade. Portanto, a ação razoável não se manifesta como uma "Razão-substância" (WEIL, 2011, p. 156), mas sim como uma razão concretizada em instituições, uma razão que reflete sobre a ação e a eleva à sua consciência. "O resultado razoável da história é a razão

racionalidade calculista, opondo à má realidade da des-humanização e da coisificação o sonho formal de uma existência no puro arbítrio. O sentimento de insatisfação aparece também nas lamentações românticas que reclamam os bons velhos tempos que desapareceram para sempre (mas que deram origem, não se sabe como, ao vil presente), quando o trabalho do homem lhe trazia satisfação e era a expressão da sua personalidade, tempos nos quais não havia massas, mas indivíduos unidos organicamente. A insuficiência e o absurdo dessas reações são evidentes, mas a sua sinceridade e a importância do que elas exprimem de maneira inadequada não podem ser postas em dúvida" (WEIL, 2011, p. 115-116).

objetiva e, portanto, desvelável das instituições que, na sua estrutura, visam à possibilidade de decisões razoáveis" (WEIL, 2011, p. 156). A resolução desse problema reside em um plano lógico distinto da esfera social, pois sua solução é possível apenas por meio de ação política no âmbito estatal. A seção subsequente da obra *Filosofia política* aborda a reflexão sobre a categoria da Ação como vontade política do indivíduo, envolvendo a "negação da negação da liberdade individual no e através do mecanismo social" (CANIVEZ, 1993, p. 161). Um tema que não poderemos tratar aqui.

O tédio como uma figura moderna da violência

Em seus escritos sobre educação – artigos, resenhas e conferências publicados entre 1946 e 1975 –, Weil "retoma" o tema da "razão delirante" mais uma vez sem utilizar a expressão. Nesses trabalhos, porém, a questão é abordada dentro de um quadro mais amplo, no qual o filósofo reflete acerca do valor do ensino de filosofia em uma civilização modelada pela ciência e pela técnica.

Com efeito, no que concerne à sociedade, é a partir da perspectiva traçada pelo método científico que ela passa a se compreender nos seus moldes modernos. Aqui, não se trata simplesmente de reconhecer o papel das novas ciências sociais para a autocompreensão da sociedade, mas, antes de tudo, da necessidade de pensar que parte dos alicerces dessa mesma sociedade está fixada sobre as bases dispostas pelo método e pela linguagem das ciências. Enfim, somente partindo de uma visão centrada na imagem do mecanismo, isto é, do conhecimento das partes e das suas relações, é possível chegar à descrição da sociedade como uma "organização racional do trabalho", descrição na qual o caráter "racional" assenta também na "razão delirante" como uma das características do cientificismo moderno.

"A ciência é o principal suporte de nossa vida econômica, social e política" (WEIL, 2021, p. 55). Com esses termos, Weil apresenta de forma inequívoca o moderno valor social da ciência (cf. CASTELO BRANCO, 2021b). Na verdade, encontramos em sua obra uma relação dialética entre ciência e sociedade. De um lado, a ciência configura a sociedade ao lhe conferir o modelo epistemológico sobre

o qual se constrói o edifício cognitivo – e mesmo normativo – que constitui o conhecimento objetivo. De outro lado, a sociedade modela a ciência ao vincular o valor desta aos seus préstimos à satisfação dos interesses sociais, ou seja, ao que a ciência pode acrescentar ao progresso material da sociedade. Em resumo, como corolário desta relação, o próprio conhecimento será visto e justificado segundo o método científico e em função do progresso material auspiciado pela sociedade moderna.

Tomando a questão a partir da educação, os termos do problema podem finalmente assumir sua verdadeira dimensão, pois se a educação tem sempre a ver com uma determinada forma de inserção do indivíduo em "seu mundo", hoje ela lida necessariamente com a colocação do sujeito diante das pressões próprias da configuração moderna de nossa sociedade e das suas exigências em vista do seu progresso material. Em outras palavras, a educação deve preparar o indivíduo para entrar no mecanismo social e para colaborar – em uma função específica – para o seu funcionamento.

Eric Weil não propõe um modelo de educação que isole o indivíduo das pressões da sociedade moderna. Antes o contrário, ela deve capacitá-lo para, em meio às essas pressões, lidar com a questão do sentido suscitada pelo problema da sua liberdade. O paradoxo reside no fato de que a cultura modelada pela racionalidade própria da "razão delirante" não dispõe, em seu repertório, dos termos necessários à elaboração da pergunta pelo sentido e pela liberdade, logo, a trata como um falso problema[20]. Nessa perspectiva, a educação deve se restringir ao universo da técnica, identificando-se com a mera instrução, quer dizer, com a capacitação para operar instrumentos sempre mais sofisticados, o que, quando muito, exige a habilidade de calcular os meios mais eficazes para os fins desejados.

Weil considera irrenunciável o papel da instrução para a inserção do indivíduo na sociedade moderna, sua crítica se dirige especificamente à postura que defende a redução da educação ao campo específico da instrução técnica[21]. Encontramos

[20] Nesse sentido, Weil considera que "as ciências da natureza não passam de *vana curiositas* quando lidamos com o sentido da vida humana" (WEIL, 2021, p. 117).

[21] A respeito, Weil sintetiza a sua posição em um parágrafo lapidar: "O fato é que em nenhum lugar a instrução, sozinha, pode substituir a educação: em si mesma, a instrução não basta para formar seres humanos capazes de dar um sentido à própria existência, senão aderindo cegamente a charlatões

uma bela síntese do juízo weiliano na evocação do nome de Thorstein Veblen, em um texto intitulado "Em defesa das humanidades", de 1973. Com efeito, ali o autor de *The theory of the leisure class* é tomado como figura que incorpora algumas ideias correntes da sociedade moderna ao dizer, por exemplo, que "do ponto de vista da eficácia econômica em sentido amplo, as humanidades são anacronismos nocivos", e que as línguas clássicas não passam de "uma informação substancialmente inútil" (citado em WEIL, 2021, p. 126).

Curiosamente, a reflexão weiliana acompanha as teses de Veblen, mas para chegar a conclusões opostas. Na realidade, não é mais possível negligenciar o fato de que o desenvolvimento técnico reduziu e continua a reduzir o tempo que o homem dedica à produção (WEIL, 2021, p. 129). Entretanto, se Veblen acerta ao ver que, neste cenário, "os passatempos se tornaram um dos produtos mais importantes da civilização industrial", sua análise nem sempre alcança a extensão real do problema, pois "agora, tudo se passa como se desenvolvêssemos uma civilização do ócio generalizado" (WEIL, 2021, p. 130). Se Weil concorda com Veblen quanto ao fato de que nós dispomos hoje de muito mais tempo livre que os nossos antepassados e de que em uma sociedade que produz o ócio haverá sempre lugar para atividades não produtivas, diverge no que concerne à natureza dessas atividades, pois, enquanto para Veblen elas podem se reduzir a divertimentos e práticas esportivas, para o nosso filósofo, o homem moderno continua sujeito à "objetiva necessidade de pensamento" (WEIL, 2021, p. 131), ou seja, ele considera que

> não seria ruim se os cidadãos tomassem suas decisões não porque esse ou aquele candidato lhes parece simpático, mas porque entenderam, se não todos os problemas técnicos, ao menos as questões essenciais e evitaram os discursos obscuros; que homens e mulheres não seguissem charlatões e excêntricos, mas escolhessem entre ideias, das quais podem ao menos se aproximar, se não puderem realizá-los completamente: que pudessem distinguir os fatores históricos das explicações míticas; se as pessoas no comando

morais e políticos, a essas espécies de profetas que se tornaram uma legião e cujo sucesso, na maioria das vezes, se origina em apelos a tradições meio arruinadas que, mesmo quase esquecidas, continuam a ser transmitidas através de padrões morais ou estéticos, atitudes, imagens, modelos que nunca são explicitamente formulados" (WEIL, 2021, p. 129).

> procurassem no passado o que levou ao sucesso ou ao fracasso (ou o que causou a ruína de certos atores políticos), se os juízos morais e mesmo estéticos não fossem confundidos com preferências privadas e gostos pessoais, os pensadores e os artistas não fossem tomados por loucos e autênticos especuladores que contam com a ignorância do público ou com o seu medo de perder o último trem (WEIL, 2021, p. 130-131).

Tudo isso continua a valer na sociedade do ócio. E é em vista da formação de indivíduos dotados dessas capacidades, ou seja, dispostos à "objetiva necessidade de pensamento", que Weil conclui que as "humanidades" continuam necessárias não *apesar* da ciência, da técnica e da instrução, mas *devido* ao papel que elas desempenham em nossa sociedade, porque "só as humanidades podem tratar questões sobre o valor das ocupações humanas – incluindo as próprias ciências –, porque as ciências são incapazes de refletir sobre as questões que concernem ao homem, considerado como um sujeito agente, pensante e senciente, e não como um objeto de análise fatorial e causal" (WEIL, 2021, p. 126).

Enfim, se a técnica possibilitou a nossa emancipação de uma vida inteiramente dedicada à satisfação de necessidades, nem ela nem a ciência que a fundamenta são capazes de guiar-nos em nossa moderna liberdade. Segundo a formulação de Weil, "nós nos perguntamos em que nos podem servir (...) todo esse nosso poder atual e futuro, se ignoramos como usá-los" (WEIL, 2020, p. 8). Vivemos, então, o risco do "tédio que nasce da insatisfação do interesse satisfeito"? (WEIL, 2021, p. 45). Como o filósofo explicita em termos peremptórios:

> A aparição desse tédio é um fato histórico e não depende, quanto ao essencial, da psicologia individual como fato que caracteriza a saciedade: ele nasce lá onde os homens adquiriram a livre disposição de uma parte importante do tempo de sua vida, no qual eles podem voltar para si mesmos, refletir sobre o que eles 'no fundo' procuram, e julgar o sentido ou o não-sentido de seus objetivos e da busca que eles realizam conjuntamente (WEIL, 1999, p. 73).

Weil se distancia de Veblen definitivamente ao destacar o tédio como figura moderna da violência, pois se na sociedade do ócio ou do lazer, uma vez 'obtido tudo

o se pode razoavelmente desejar, as pessoas se mostram ainda insatisfeitas, se todo mundo compartilha do mesmo sentimento de insatisfação, então, pode desencadear-se o recurso a coisas desrazoáveis. Podemos concordar num ponto, apenas nesse, a saber, que a violência é o único verdadeiro passatempo" (WEIL, 2021, p. 44).

Considerações finais

Eric Weil, filósofo judeu-alemão radicado na França devido à ascensão do discurso nazista, depois de alguns anos dedicados aos estudos da Renascença italiana, voltou-se inteiramente à violência entendida não apenas como um tema para a filosofia, mas como questão que, ao fim e ao cabo, tem a ver com a natureza mesma do fazer filosófico. No entanto, em sua essência, o pensamento weiliano só pode ser compreendido se considerado em sua caráter pós-hegeliano. Dito de outra maneira, em parte, a novidade de Weil está na sua indicação de que, após a articulação de um discurso absolutamente coerente, a própria violência se mostra também enquanto recusa *absoluta* da razão.

Essa recusa, porém, não deve ser concebida como insanidade ou ignorância, mas como resultado de uma decisão – em sentido heideggeriano – com "conhecimento de causa". Trata-se, portanto, de uma recusa livre e consciente.

Historicamente, essa recusa tomou forma na linguagem totalitária, como Weil elucida não apenas no resgate das palavras de Hanns Jost, mas também no diálogo hipotético com o adepto do movimento de Hitler.

Em vista da compreensão das figuras da violência tornadas possíveis pelas condições constitutivas da modernidade, Weil elabora o conceito de "razão delirante", contraposto na *Lógica da filosofia* à "razão razoável". Trata-se de um conceito capaz de abranger ao mesmo tempo tanto as formas de pensar e de agir decorrentes do cientificismo quanto aquelas próprias de nossas heranças tradicionais frequentemente opostas aos princípios da modernidade.

Mesmo sem o uso explícito da expressão, nossa hipótese era a de que esse conceito sustenta alguns dos principais argumentos de Weil sobre a insatisfação do indivíduo, de acordo com o exposto pelo filósofo na *Filosofia política*, bem como

acerca do tédio como figura moderna de violência presente também em seus escritos sobre educação.

Referências

ARON, R. *Mémoires*. Paris: Robert Lafont, 2010.

BEVILACQUA, G. "Presentazione". In: WEIL, E. *Questioni tedesche*. Urbino: Quatroventi, 1982, p. 15-26.

CANIVEZ, P. "La nozione di giustizia in Eric Weil". In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. A cura di A. Vestrucci. Milano: Mimesis, 2006, p. 135-148.

CANIVEZ, P. *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimé, 1993.

CASTELO BRANCO, J. A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil. *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 190-211.

CASTELO BRANCO, J. "Modernidade e democracia. Eric Weil e a retomada do diálogo na política". *Perspectivas*, v. 6, n. 1, 2021a, p. 115-135.

CASTELO BRANCO, J. "Do que estamos falando quando falamos do valor da ciência Reflexões a partir de Eric Weil". *Em Construção*, n. 10, 2021b, p. 234-244.

CHÂTELET, J.-F. *Chronique des idées perdues*. Paris: Stock, 1977.

DELIGNE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2022.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel*. 150 ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

PALMA, M. *Foto di gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelvechi, 2017.

RAIMONDI, E. *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil*. Milano: Mimesis, 2023.

SICHIROLLO, L. "Eric Weil". In QUILLIEN, J.; KIRSCHER, G. (Eds.). *Cahiers Eric Weil IV*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 11-34.

SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Studi su Eric Weil. Bologna: Il Mulino, 1997.

SOARES, D. "Um estudo sobre a linguagem da categoria da obra". *Kriterion*, n. 155, 2023, p. 523-544.

STRAUSS, L. *On tyranny*. Including the Strauss-Kojève correspondence. Chicago: University Chicago Press, 2000.

STRUMMIELLO, G. *Il logos violato*. La violenza nella filosofia. Bari: Dedalo, 2001.

WAHL, J. "Soutenance de thèse". *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 56, 1951, p. 445-448.

WAHL, J. *Tableau de la philosophie française.* Paris: Gallimard, 1962.

WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

WEIL, E. "O futuro da filosofia". Trad. J. Castelo Branco. *Veritas*, v. 65, n. 1, 2020, p. 1-12.

WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. L. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

WEIL, E. *Questioni tedesche*. A cura di L. Sichirollo. Urbino: Quattoventi, 1982.

YIAUEKI, S. "Natureza e cosmos na filosofia de Eric Weil". In: PERINE, M. et al. (Orgs.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUC, p. 115-126.

8. Direito e Violência: um estudo sobre o pensamento de Walter Benjamin[1]

https://doi.org/10.36592/9786554601023-08

Oneide Perius[2]

Introdução

A crítica da violência é, em nossos dias, uma das tarefas mais urgentes e necessárias. Estamos imersos em uma realidade na qual esse fenômeno se multiplica diariamente e tem um impacto concreto na vida cotidiana e nos processos de subjetivação. Ainda que sua presença em nossa época não constitua, propriamente, uma novidade, seus efeitos são ampliados pela exploração midiática e sua consequente espetacularização. Isto é, uma vasta rede de produtos se alimenta deste cenário de devastação, e nos faz perceber como estamos distantes de estratégias efetivas de enfrentamento do problema. Em razão disso, existe o risco de o caráter explícito e imediato da violência cotidiana nos fazer desconsiderar e julgar desnecessária uma reflexão um pouco mais aprofundada sobre o que se denomina, propriamente, violência. Em outras palavras, para não nos atermos exclusivamente ao conjunto de soluções pontuais para o problema, precisamos expor e compreender as raízes da violência que estão entranhadas em nossa cultura.

Nesse contexto, o direito se apresenta como um âmbito que pode apresentar soluções eficazes. Cada vez mais vem sendo naturalizada a ideia de que a violência contra a mulher, por exemplo, tem de ser combatida exclusivamente por uma legislação que a criminalize. E assim, pontualmente, uma vasta gama de problemas sociais encontra no direito o suposto mecanismo de neutralização da violência. Essa percepção torna-se cada vez mais forte a ponto de observarmos uma crescente juridificação das relações sociais em suas manifestações mais elementares. Uma

---

[1] Artigo originalmente publicado na Revista **Argumentum**, *[S. l.]*, v. 12, n. 3, p. 58–68, 2020. DOI: 10.47456/argumentum.v12i3.31239. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/31239. Acesso em: 2 out. 2023.

[2] Universidade Federal do Tocantins – UFT. https://orcid.org/0000-0002-0298-9727

vez instituída uma ampla rede de códigos jurídicos que sejam capazes de prever os mínimos aspectos da vida cotidiana, resta o poder de polícia, como braço forte do Estado, com a finalidade de resolver o que extrapola o âmbito jurídico, bem como de garantir a força que as normas precisam para se impor.

O que é preciso trazer para a discussão, no entanto, quando se leva a sério a tarefa de uma crítica da violência, é outra questão fundamental que, muitas vezes, permanece encoberta. O direito, enquanto mecanismo de proteção de determinada ordem social – ordem esta que, no limite, utiliza de violência explícita para se manter – é, também, resultado de uma ação violenta que o institui e depende, por sua vez, da força e da violência para se manter. Assim, para dizê-lo de outro modo, a sensação de proximidade da violência cotidiana pode nos fazer perder de vista, precisamente, o caráter violento da própria ordem instituída da qual o direito é apenas um mecanismo de sustentação.

Neste sentido, a discussão que se pretende conduzir neste artigo, assumindo como perspectiva teórica a filosofia benjaminiana, expressa especialmente no artigo *Zur Kritik der Gewalt (Para uma crítica da Violência)*, situa-se no coração do debate contemporâneo em torno da biopolítica. Ou seja, até que ponto essa filosofia pode nos ajudar a compreender a extensão e a dinâmica do biopoder nas sociedades contemporâneas e fazer a sua crítica? Além disso, como essa análise da *Gewalt* (poder, violência) pode permitir o acesso a uma esfera de manifestação da potência que escape desse âmbito da vida controlada? Ou seja, a leitura benjaminiana revela a dinâmica do poder violento que está entranhado na estrutura social, que controla a vida e impõe modelos de subjetivação, mas também revela uma potência que nunca pode ser plenamente dominada ou instrumentalizada. Não basta, portanto, uma análise do poder e da violência *sobre a vida*. Essa deverá vir acompanhada, necessariamente, de uma análise da força e da potência *da vida.*

Partindo do contexto que foi esboçado, o artigo traz como proposta de estudo a análise da relação entre dois conceitos muito caros e importantes na obra do filósofo de Berlim: direito e violência. Por mais que a relação entre esses conceitos esteja presente em muitos momentos de sua obra, o núcleo dessa imbricação é cuidadosamente analisado no famoso artigo de 1921, intitulado *Zur Kritik der Gewalt*. Desse modo, pretende-se partir da reconstrução do argumento benjaminiano, tendo

como objetivo de fundo não uma mera exegese de um texto historicamente importante, mas, para além disso, lançar luz sobre o presente em que esse profundo entrelaçamento entre direito e violência permanece encoberto, o que leva ao entendimento do fenômeno da crescente juridificação das relações sociais como sendo mera consequência do progresso das sociedades ocidentais.

A narrativa predominante, no que se refere à relação entre direito e violência, é aquela que mostra o direito como um instrumento racional que ajuda a solucionar conflitos de uma forma não violenta. Portanto, de alguma maneira, direito e violência foram sempre apresentados, ao menos na tradição da filosofia moderna, como sendo conceitos inversamente proporcionais, isto é, quanto mais efetivo é um código normativo tanto menos violência poderá ser observada em determinada sociedade. É, portanto, do questionamento dessa concepção, que de tão naturalizada se tornou uma espécie de senso comum, que se iniciam as considerações benjaminianas que pretendemos abordar em nosso artigo. A hipótese de fundo que guia nossa leitura é a de que a tarefa de uma crítica da violência não pode, de maneira alguma, se furtar ao esforço de empreender, também, uma crítica do direito.

A filosofia benjaminiana: panorama geral

Por mais difícil que seja alcançar uma posição de conjunto para, desde esse ponto, avaliar melhor cada um dos elementos, dos conceitos e dos escritos de um filósofo como Walter Benjamin, tanto mais isso se revela um exercício necessário. Não se trata, obviamente, de preencher as lacunas interpretativas com perspectivas de leitura impostas a qualquer um de seus textos. A visão de conjunto, no caso da obra do filósofo berlinense, é necessária para perceber o movimento geral, o caminho e a direção que, teimosamente, esta obra persegue. O movimento dialético de perceber o todo em cada um dos mínimos elementos da realidade e, ao mesmo tempo, iluminar qualquer uma das pequenas partes, dos restos e das ruínas, desde uma perspectiva de conjunto, vai ganhando corpo na sua obra. No entanto, é importante destacar, a característica própria desse movimento dialético, no caso benjaminiano, é a de mostrar a inadequação desses fragmentos da realidade em relação à narrativa que pretendia ter-lhes definido um lugar. Este duplo movimento

é absolutamente característico e, portanto, se impõe ao aguçado e atento exercício filosófico. Não se trata, assim, de uma dialética que procura o caminho da compreensão total do movimento da realidade. Isso porque, para um filósofo como Walter Benjamin, não há nenhum segredo oculto que possa subitamente revelar o que a realidade *é* propriamente. Há, sim, restos que permaneceram em segredo por nunca terem sido suficientemente valorizados para que uma determinada visão de conjunto, uma determinada totalidade, pudesse seguir se impondo.

A dialética benjaminiana é uma dialética impertinente, que expõe as lacunas da totalidade a partir dos elementos que ficaram de fora dela ou que foram violentamente excluídos da narrativa da totalidade perfeita. Assim, ao mesmo tempo, é uma dialética do pequeno, do feio, do descartado. A potência de desagregação contida em cada um desses elementos é o seu combustível. Desse modo, não é uma dialética que promete uma explicação da História Universal. Trata-se de descobrir a história do que se perdeu, do que foi abandonado, dos que foram mortos e permanecem ainda insepultos, dos que não têm lugar. Tudo isso conduz a um trabalho gigantesco que lembra o labor de um detetive. O objetivo maior disso é mostrar o relato da História Universal como sendo um ato de violência, tendo em vista que uma ampla gama de acontecimentos e personagens nele está ausente.

Todos esses pequenos elementos da realidade que permanecem fora dos relatos oficiais e supostamente universais não são, no entanto, somente elementos quantitativos. Não se trata apenas de torná-los visíveis para que o relato universalmente aceito seja mais completo. O que ocorre quando o filósofo se atenta detalhadamente a tais elementos é a descoberta de que o relato oficial, aquilo que se denomina História com H maiúsculo, não é só incompleto, mas falso. A coerência deste relato oficial depende de que esses inúmeros aspectos obliterados permaneçam soterrados. A exigência que emana daquilo que foi retirado dos livros da História, daquilo que permanece soterrado é, assim, a destruição do relato propriamente dito. (LÖWY, 2005). Como destaca o filósofo: "Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer" (BENJAMIN, 1994, p. 224-225; 1991, p. 695). Outra narrativa baseada em

outra temporalidade, que não mais a temporalidade linear pressuposta nos relatos do progresso histórico, precisa se mostrar. Essa é a realidade desde a qual a filosofia benjaminiana vai se constituindo.

Os grandes pensadores não são aqueles que detêm a solução de todos os enigmas em suas cabeças. Pelo contrário, a maioria dos que se apresentam dessa maneira não passam de charlatões. Os grandes pensadores são aqueles para os quais a realidade nunca perde o caráter enigmático e, portanto, fazem da cuidadosa investigação sua vocação e sua tarefa.

Quanto ao texto que servirá de base para o presente estudo, *Zur Kritik der Gewalt*, é preciso partir, inicialmente, de uma análise do título. O conceito de crítica, que aparece no início, já conhece um longo desdobramento na história da filosofia. Depois de Kant, que levou esse conceito ao centro de sua filosofia, certamente o mesmo não pode ser utilizado de forma impensada. A crítica kantiana pretende ser a abordagem em que se mostram os limites e as condições de possibilidade dos conceitos. Fazer a crítica do fenômeno da violência em suas múltiplas manifestações é, assim, antes de qualquer coisa, um exigente trabalho de análise. Um trabalho em que se pretende acompanhar a constituição do campo semântico deste polissêmico e ambíguo termo *Gewalt* (poder, violência, potência). Ou seja, Benjamin, obviamente, não está aderindo simplesmente ao movimento de uma recusa pacifista da violência, bastante em voga nos anos que antecederam o escrito, pelas circunstâncias da guerra. O próprio filósofo ressalta essa questão quando fala da crítica da violência: "sua crítica realmente eficaz não é tão simples como querem os pacifistas e ativistas" (BENJAMIN, 1986, p. 165; 1991b, p. 187). O objetivo do texto, como pretendemos demonstrar, é outro.

Em uma perspectiva mais geral, podemos observar que a preocupação mais evidente e manifesta de toda a filosofia benjaminiana é aquela de captar os meios e as possibilidades de interromper o movimento da história como tal. A história é, hegemonicamente, a narrativa dos que venceram. No entanto, a narrativa baseada no poder e na força, tendo os Estados – esses entes metafísicos – como protagonistas, havia demonstrado claramente para onde conduzia: à guerra, ao culto ao militarismo, ao Estado forte e policial. Todo esse aparato do poder, instituído e enraizado em múltiplos aspectos da vida social, revela claramente um culto à

violência e ao poder enquanto controle absoluto sobre a vida. Dessa forma, não apenas a narrativa de legitimação deste estado de coisas precisa ser desmentido. Além disso, faz-se necessário mostrar quais as brechas ou frestas dessa monumental construção podem levá-la à implosão. Nesse sentido, parece que já desde os escritos juvenis, Benjamin está ocupado em mapear toda a potência (*Gewalt*) que permanece fora dessa ordem e da lógica de sua manutenção. No âmbito da linguagem, por exemplo, mostrando a insuficiência da concepção burguesa, onde a linguagem era reduzida a mero instrumento de comunicação, o filósofo busca, nessa mesma linguagem, uma potência de constituição e criação das coisas. No âmbito do escrito sobre a violência, por sua vez, preocupa-se em mostrar que nem toda potência ou violência é capturada para o interior de uma ordem instituída. Nesse sentido, é possível fazer a crítica, ou seja, mostrar as condições de possibilidade de um movimento revolucionário, um movimento que consiga interromper a estabilidade violenta da ordem instituída.

Outro aspecto, portanto, que merece destaque, ainda nestas considerações de caráter mais geral sobre a filosofia de Walter Benjamin, é o cuidado com que o filósofo vai distinguindo diferentes níveis de análise da violência. Não se trata exclusivamente, como já foi apontado, de considerar como sendo violência aquilo que uma determinada ordem social define como tal. Um panorama mais geral de análise e crítica nos leva à consideração de que a própria ordem como tal e os mecanismos de que se utiliza para a sua manutenção são, em si mesmos, profundamente violentos. O conceito de uma totalidade falsa – conceito este que será muito caro aos pensadores da teoria crítica da chamada Escola de Frankfurt – é, dessa forma, ensaiado já nestes escritos do jovem Benjamin.

A imbricação entre Direito e Violência

O texto benjaminiano não propõe uma crítica da violência enquanto fenômeno abstrato ou mesmo enquanto conceito abstrato. Exatamente por isso revela-se insuficiente a defesa de princípios abstratos como estratégias de enfrentamento à violência. Por exemplo, utilizar o princípio da inviolabilidade do indivíduo, garantido juridicamente, como ocorre na filosofia liberal moderna. Isto é, fazer uma crítica da

violência com os critérios que as sociedades liberais nos fornecem não está à altura da exigência de uma crítica da violência enquanto tal. Este exercício seria muito mais uma crítica daquilo que as sociedades liberais definiram como sendo a violência. Perder-se-ia, assim, uma perspectiva mais geral que pudesse dar conta de uma crítica dessas sociedades e da ordem social por elas instituída.

Nestas sociedades, o direito apresenta-se como o caminho e o destino natural para os indivíduos. Apresenta-se, em outras palavras, como o meio adequado e necessário para garantir ao indivíduo a segurança ante as ameaças que se tornariam generalizadas se o poder permanecesse em suas mãos, sem nenhuma mediação. A narrativa é a de que monopolizar o poder e a violência é a única forma de salvar os indivíduos. Hobbes, nesse sentido, pode ser realmente considerado o fundador dessa perspectiva moderna de pensar a política e o direito. Nas palavras de Walter Benjamin: "o poder – que o direito atual procura retirar do indivíduo em todas as áreas de atuação – se manifesta realmente como ameaça." (BENJAMIN, 1986, p. 163; 1991b, p. 183) Ou seja, o ponto de partida de toda a filosofia política moderna de caráter liberal é o indivíduo e este, por sua vez, só existe enquanto conceito angular cuja realidade se dá no âmbito das estruturas sociais existentes às quais se adapta. Tanto o direito liberal quanto o conceito moderno de indivíduo, desse modo, por serem produtos das sociedades liberais, não nos fornecem pontos de partida suficientes para empreender uma crítica da violência. As palavras do filósofo de Berlim são bastante pontuais no que se refere à exigência que se impõe à crítica: "Sua impotência é total quando não questiona o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados, que então serão protegidos pelo direito com o seu poder." (BENJAMIN, 1986, p. 165; 1991b, p. 187)

Em relação aos conceitos e às instituições que surgem no âmbito da defesa de uma determinada ordem, é preciso remetê-las, também, ao conjunto social que lhes investe de sentido. Assim, outro ponto extremamente importante que Walter Benjamin destaca nesse texto é em relação ao alvo costumeiro da crítica da violência. Depois da guerra ainda ressoa com muita força a crítica pacifista ao militarismo. Por maior que seja, no entanto, a legitimidade desse tipo de crítica, muito tímida é sua efetividade. Por que isto se dá? Exatamente pelo fato de o militarismo não ser uma estrutura abstrata que subsista de forma autônoma. Se assim fosse,

estaria completamente legitimada uma crítica isolada endereçada a essa estrutura. A questão, porém, não é essa. Um complexo conjunto de instituições – o Estado, o direito, a polícia, etc. – compõem um *status quo* no qual o militarismo encontra sua legitimação. Isto é, o militarismo não é um fim em si mesmo, ou pelo menos não se apresenta como tal. É, ao invés disso, o braço mais visível, em alguns momentos, de um corpo do qual emana sua força. A crítica da violência, dessa maneira, não pode se satisfazer em um movimento de crítica de um ou outro fenômeno no qual essa dinâmica própria desemboca. Isso conduziria a uma perda de foco, pois não nos levaria a uma real compreensão da lógica imanente desses fenômenos, mas apenas tocaria um ponto abstrato apartado da dinâmica da totalidade.

Outro exemplo é a crítica ao poder de polícia. Dá-se algo muito parecido também com este fenômeno. O poder de polícia ou, então, a violência policial, estão ancorados em uma fonte de onde se origina sua legitimidade e da qual são meios para fins previamente estabelecidos.

> Na verdade, o "direito" da polícia é o ponto em que o Estado - ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária - não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço. Por isso, "por questões de segurança", a polícia intervém em inúmeros casos, em que não existe situação jurídica definida, sem falar dos casos em que a polícia acompanha ou simplesmente controla o cidadão, sem qualquer referência a fins jurídicos, como um aborrecimento brutal, ao longo de uma vida regulamentada por decretos (BENJAMIN, 1986, p. 166; 1991b, p. 189).

É bom salientar, no entanto, que nenhum tipo de ativismo é criticado por Benjamin. Em nenhum momento o filósofo berlinense relativiza ações que venham a enfrentar focos específicos deste poder/violência em questão. O enfrentamento organizado da violência policial ou a crítica pacifista do militarismo, por exemplo, não merecem nenhum tipo de reprovação por parte do filósofo. Muito pelo contrário, bem sabe Benjamin que toda violência e todo poder, no momento em que se põem, encontram diante de si algo que lhes resiste. A direção da crítica que o filósofo

pretende assumir é outra. Isto é, pretende identificar a fonte originária da violência da qual esses fenômenos citados são apenas a manifestação mais visível.

Após termos demonstrado que a direção da crítica benjaminiana não se restringe às faces mais visíveis da violência nas sociedades modernas, mas se dirige à própria constituição desta ordem social, é hora de identificar o argumento central no que se refere aos conceitos de direito e violência.

Logo no início do texto, Walter Benjamin destaca: "qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas." (BENJAMIN, 1986, p. 160; 1991b, p. 179). Ou seja, o texto benjaminiano se ocupará de uma análise da violência que marca as relações humanas e que, como tal, é parte dessas relações. Não será o caso de, em nenhum momento, buscar uma fonte natural ou uma explicação de ordem ontológica sobre o ser do que se entende por violência. E é exatamente por este motivo que o direito, em seu papel de mediar as relações humanas, torna-se imediatamente o foco de análise para o filósofo.

Ao longo da história, o direito sempre foi entendido como sendo o espaço de articulação e definição de normas que orientam o agir humano. O direito, assim, assume o papel de codificar aquilo que os seres humanos entendem como sendo correto ou, então, aquilo que entendem como sendo justo. No âmbito da tradição do que se entendia como direito natural, a busca era a de reescrever em linguagem humana as regras que supostamente a natureza havia garantido e eternizado. Na tradição do chamado direito positivo, as coisas se dão de outra forma, isto é, o direito, entendido como produto da convenção humana, é o código do que é correto e justo que as sociedades estabelecem para si mesmas. Em ambos os casos o direito é o meio – ora natural, ora social – que tem como tarefa garantir a ordem daquilo que é entendido como correto e como justo.

Olhando com maior proximidade, porém, percebe-se que a fonte legitimadora que institui o direito está, em ambos os casos, fora do próprio direito: os grupos autorizados a interpretar o que é a natureza e o que ela nos prescreve, no caso do direito natural; as forças sociais capazes de impor suas ideias, no caso do direito positivo. Ou seja, a força ou potência que é capaz de por ou depor um determinado código de normas nunca se esgota totalmente no âmbito deste mesmo código. O

campo semântico próprio do termo *Gewalt* pode ser estabelecido partindo do direito enquanto potência e mesmo violência que normatiza e tem como tarefa normalizar determinadas formas de vida, mas não pode permanecer nisso. Um determinado código de leis sempre pode ser destituído ou modificado. E isso se dá justamente pelo fato de a potência nunca se esgotar totalmente em qualquer código que seja.

É interessante observar, assim, que toda ordem social, mantida enquanto ordem pelo direito, é *uma* ordem possível dentre inúmeras outras. Isso significa que, para se afirmar enquanto ordem legítima, processos bastante violentos, tais como guerras, revoluções, conflitos, coerções ou imposições, tiveram lugar em algum momento da história. Na origem do direito não está um fundamento racional inquestionável que poderia ter se afirmado por si mesmo. Na origem está, isso sim, o conflito. O direito nasce de um ato de violência, se mantém pela força e pela violência até que outra ordem mais potente consiga suplantá-lo.

Dessa forma, se desfaz logo de início a ilusão de que o direito é a manifestação mais plena de uma racionalidade avessa à violência. Fica estabelecido, por outro lado, que a própria racionalidade vai sendo constituída por uma história enraizada na violência. Isto é, a história nos mostra que para uma determinada ideia ser aceita, ela depende muito mais de uma violenta imposição do que de um diálogo não-violento. No entanto, esta crítica que rompe com a possibilidade de estabelecer limites claros entre direito e violência não é ainda, fundamentalmente, o núcleo da crítica benjaminiana. O autor pretende nos conduzir, partindo desse esclarecimento, até uma observação mais específica da dinâmica própria do direito e de como certa forma de violência está nele enraizada. E, nesse sentido, chama atenção a afirmação que encontramos já nas primeiras páginas de seu artigo: "A lei se mostra ameaçadora como o destino" (BENJAMIN, 1986, p. 165; 1991b, p. 188).

A ameaça do destino, como sabemos, é um elemento próprio do mundo mítico. Isto é, no mito a lei implacável é o destino. Nada podiam fazer contra isso os "pobres" mortais. O jogo de forças é totalmente desproporcional. As violentas forças que fazem girar a roda do destino não poupam a vida dos que pretendem resistir. Dessa maneira, no mito, a vida é despojada de qualquer indício de potência, pois todo o poder se concentra fora da vida humana e atua constantemente sobre ela. Os heróis da tragédia grega são, talvez, os primeiros que ensaiam uma rebelião contra isso,

contra o implacável destino. Por mais que esse destino se imponha e por mais que o herói da tragédia, tentando fugir, se enrede em sua teia, ainda assim toda sua existência testemunha a busca de forças para lutar contra a ordem imposta pelo destino. A tragédia grega, desse modo, ao mesmo tempo em que participa do mundo do mito, anuncia a sua dissolução (CHAVES, 1994).

No entanto, qual o significado exato da frase que traça um paralelo entre a lei e o destino? Os leitores e estudiosos da chamada "teoria crítica" estarão amplamente familiarizados com o que se denomina "dialética do esclarecimento". Antes de ser o título de uma das mais importantes obras da filosofia no século XX, essa expressão aponta para um amplo movimento teórico que pretende evidenciar os elementos regressivos – míticos – de nossa racionalidade esclarecida, bem como destacar os elementos de racionalidade esclarecida que já estariam presentes no mito. Ou seja, a tarefa de desmitologizar o pensamento e a racionalidade seria constante, presente inclusive nos relatos míticos. Dessa forma, visto desde essa perspectiva, o texto de Walter Benjamin pode ser lido como um dos escritos precursores, no âmbito da teoria crítica, deste exercício teórico. O argumento que vai sendo apresentado pelo filósofo, portanto, é o de que assim como a lei do destino, no mundo mítico, já trazia em si a potencialidade de sua própria dissolução, também o direito contemporâneo regride à mitologia quando a lei se equipara com o destino no mundo do mito.

Como, entretanto, isso é possível? O mundo do mito torna absoluta, sob o signo do destino, uma ordem natural cujo poder determinante sobre a vida é gigantesco. Nenhum modo de vida pode fugir dessa lei sem que se façam perceber as consequências dessa transgressão. No mundo do direito, nas sociedades contemporâneas, curiosamente, vemos a mesma dinâmica se afirmar com uma força implacável. O que qualifica a vida nessas sociedades é a obediência e o respeito à lei, ainda que não se entenda o seu sentido. Tal como na parábola *Diante da Lei*, de Kafka (2003, p. 198-200), os aspectos mais visíveis da lei são seu caráter inacessível e, ao mesmo tempo, ameaçador. A vida, assim, sob a égide do direito, vai sendo esvaziada de sua potência e sendo reduzida à mera vida (*bloβen Lebens*).

É preciso ressaltar, contudo, que Walter Benjamin não está, dessa maneira, fazendo uma apologia da transgressão das leis. A analítica benjaminiana vai sendo conduzida no sentido de mostrar a potência homogeneizadora do direito e o caráter

preponderantemente autoritário e violento da ordem instituída. Dessa maneira, toda força e violência que essa totalidade social mobiliza para se instituir e para se manter é denominada *violência mítica*. Mítica, pois é uma violência que é mero instrumento para a manutenção de uma ordem inquestionável. E a função do mito é exatamente essa: tornar impenetrável e estática uma determinada ordem posta. No mito, cada acontecimento corrobora esta ordem. O direito, por sua vez, vai também se constituindo como poder de vida e de morte. Todo o aparato estatal investe de uma força descomunal essa ordem à qual os indivíduos precisam se submeter. Em outras palavras, estamos próximos do mundo do mito e submetidos à violência mítica, pois a liberdade de constituição de formas de vida está restrita aos modos aceitos e recomendados. Toda *hybris*, enquanto excesso ou transgressão, tal como no mundo do mito, será castigada.

A crítica da violência, assim, precisa se tornar uma crítica da própria racionalidade. A forma como as sociedades são organizadas e como a vida humana é controlada no interior delas constitui uma longa história de violência que a racionalidade não pode reprimir. Olhar para o horror e para a morte que resultaram e resultam das políticas de controle da vida é um gesto necessário e urgente.

No entanto, haveria alguma forma de poder/violência fora desse círculo instituído da *violência mítica*? Walter Benjamin responderia esta pergunta de forma afirmativa. O autor explora, para isso, o enigmático conceito de violência pura ou violência divina (*göttliche reine Gewalt*). E explica esse conceito da seguinte maneira:

> Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa (BENJAMIN, 1986, p.173; 1991b, p.199).

Deus se opõe ao mito, pois nunca desvendamos completamente seus desígnios. Isto é, Deus nunca se esgota numa imagem que dele fizermos. Assim como, também, nenhum poder instituído, por mais que utilize de justificativas

teológicas, consegue capturar para o interior do seu círculo mítico a "vontade de Deus". Em Deus se manifesta, dessa forma, uma potência de dissolução de qualquer ordem baseada na violência mítica. A pura violência divina, assim, nunca se presta como meio para qualquer outro fim fora de si mesma. Não é uma violência que possa ser instrumentalizada. É, em outras palavras, a busca permanente de justiça. Mas não a noção de justiça expressa por nossos códigos jurídicos. Pelo contrário, trata-se da justiça inominável, cuja busca nunca se esgota. Revela-se, dessa maneira, como uma força inesgotável que impulsiona os seres humanos, por mais oprimidos e debilitados que estejam, a nunca se conformar completamente no interior de uma estrutura violenta.

Considerações Finais

As discussões contemporâneas em torno da biopolítica desdobram, em grande parte, o conjunto de questões indicadas no presente artigo. As abordagens variam. A ênfase, por vezes, pode ser a exposição da dinâmica do poder enquanto controle da vida. Isso fazem com muita propriedade autores como Michel Foucault e Giorgio Agamben. Em outros momentos, a atenção é dedicada à reversibilidade entre os conceitos de biopolítica e tanatopolítica ou necropolítica, isto é, a demonstração de como o controle da vida é também produção de morte. Roberto Esposito e Achille Mbembe tornaram-se referências nesta questão. Em outros momentos, tal como podemos observar num conjunto de autores que promovem uma espécie de renascimento da filosofia de Baruch Spinoza, a ênfase é posta no poder da própria vida que resiste, sempre, aos mecanismos de controle. Isso fazem muito bem Gilles Deleuze, Toni Negri, entre outros. No desdobramento destas perspectivas contemporâneas de análise, portanto, entrevemos a atualidade do texto benjaminiano.

Vemos, assim, que a discussão proposta por Walter Benjamin em nenhum momento desconsidera a complexidade das sociedades contemporâneas. A tarefa de uma crítica da violência passa pela compreensão da dinâmica e da constituição histórica da sociedade e de sua legitimação como ordem legal. Além disso, desvenda o poderoso processo de monopolização da violência e sua canalização, única e

exclusivamente, para a manutenção da referida ordem. A valorização da vida se dará se esta estiver engajada com a produção e reprodução desta ordem. Quaisquer formas de vida que não estejam empenhadas nisso serão desqualificadas e marginalizadas. (AGAMBEN, 2002) No entanto, a mesma crítica da violência é capaz de mostrar, também, como nenhuma ordem social consegue monopolizar e neutralizar toda e qualquer força, toda potência. O messianismo judaico, uma perspectiva teológica distinta da teologia política oficial, que pretende justificar o poder instituído, aponta para uma realidade, para uma potência divina que nunca pode ser completamente neutralizada. Mesmo no grito de sofrimento da vítima de um sistema violento e brutal, está depositado o inconformismo e a energia de quem não se dobra à ordem instituída.

Dessa maneira, a crítica da violência enquanto crítica simultânea do direito tem ao menos uma dupla função: por um lado, fazer perceber que a violência é algo muito mais enraizado na estrutura social do que se poderia supor num primeiro olhar; por outro lado, mostrar que, apesar de a estrutura social ser permeada pela violência que exerce um controle gigantesco sobre a vida, sempre restam brechas, fraturas, que podem ser "a porta estreita pela qual poderia penetrar o messias" (BENJAMIN, 1994, p. 232; 1991, p. 704).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer:* O poder soberano e a vida nua. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. *In*: BENJAMIN, W. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie.* Escritos Escolhidos. Seleção e Apresentação Willi Bolle. Tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa, *et al*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 160-175.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. *In:* BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política:* Ensaios sobre literatura e História da Cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet e Prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. *In:* BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 691-704.

BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. *In:* BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band II.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b. p. 179-203.

CHAVES, Ernani. Mito e Política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin. *In: Trans/Form/Ação*, São Paulo, n.17, p. 15-30, 1994.

KAFKA, Franz. *O processo.* Tradução Modesto Carone. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin:* Aviso de Incêndio – uma leitura das teses 'Sobre o Conceito de História'. Tradução Wanda Nogueira C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

9. Violência policial: a necropolítica como negação do direito à vida

https://doi.org/10.36592/9786554601023-09

Dijaci David de Oliveira[1]
Bruna Junqueira Ribeiro[2]
Diego José Dias Mendes[3]

Introdução

Casos de violência em Goiás não costumam ocupar o noticiário nacional. Mas, em meados de 2021, o Brasil inteiro assistiu à busca do criminoso Lázaro Barbosa (32 anos). Procurado por mais de 20 dias no estado de Goiás, sobre ele pesavam fortes evidências de crimes: matou várias pessoas de forma cruel; inclusive alguns que figuravam como amigos. Ninguém duvidava da procedência das acusações e todos defendiam que ele fosse capturado, julgado e condenado conforme a lei.

Entre o início e o fim, no entanto, tudo tomou caminhos bem distintos do que deveria ser uma ação de segurança pública balizada pelo direito. A busca se tornou "caçada", o criminoso se tornou um "monstro" e, ao fim, o Presidente da República em mandato comemorou o "CPF cancelado".

As imagens de vídeo da equipe policial transportando o corpo de Lázaro de uma viatura policial para uma ambulância, veiculadas nos jornais e redes sociais, lembram fortemente as narrativas do suplício de Damian no capítulo inicial do livro "Vigiar e Punir" de Michel Foucault. Os policiais simplesmente deixam o corpo do morto cair no chão, logo que o tiram da viatura policial. Não tem maca, desprezam quaisquer cuidados com o corpo. É apenas um "saco de batatas", um "fardo" que deve ser descartado. Depois o recolhem do chão e o carregam pelas pernas e braços até uma ambulância. Simplesmente arremessam novamente o corpo dentro da viatura e

[1] Universidade Federal de Goiás – UFG. https://orcid.org/0000-0002-8975-2190
[2] Universidade Federal de Goiás – UFG. https://orcid.org/0009-0002-8203-9066
[3] Universidade Federal de Goiás – UFG. https://orcid.org/0000-0002-2179-4263

fecham rapidamente a porta. O Suplício está finalizado com a comemoração dos policiais.

Apesar do engajamento do então Secretário de Segurança Pública à época da caçada e das disputas pelos dividendos político-midiáticos do caso no período eleitoral seguinte (Leijoto, 2022; Oliveira, 2022), a Polícia Civil longe dos holofotes arquivou inquéritos sem elucidar a rede de pessoas e capitais que mobilizou Lázaro a praticar os crimes pelos quais tornou-se célebre (LEIJOTO, 2021).

De Foucault até o Estado de Direito, a estrada é longa - até lá, muitos morrerão desta forma violenta, cruel e sem os direitos elementares já estabelecidos nas leis brasileiras.

***

Neste capítulo analisaremos a dinâmica da violência policial em Goiás desde o período de 2000 até o presente, investigando se houve mudanças na frequência e no perfil da violência policial, com ênfase nas mortes decorrentes de intervenção policial (MDIP).

Faremos isso tomando como marco analítico-temporal e fio condutor deste texto a "Operação Não Matarás" (mais conhecida como "Sexto Mandamento"), da Polícia Federal (PF). Conjunto de investigações provocada por defensores de direitos humanos locais, as quais apuraram homicídios e desaparecimentos forçados praticados por diversos membros da Polícia Militar (PM) goiana, inclusive do seu alto escalão. Além de apresentar a realidade local ao público externo, pretendemos com esse trabalho compreender se a operação produziu impactos quantitativos sobre o fenômeno da violência policial no estado, com variáveis supervenientes tais como: a mudança de governos estaduais, a redução paulatina da tropa da Polícia Militar, a concentração do seu efetivo em batalhões especiais -- Grupos de Patrulhamento Táticos -- com o aprofundamento das suas características belicistas e a atuação do Ministério Público Estadual (MPE-GO) no controle externo da atividade policial.

1 Violência e policiamento no Estado de Goiás

Goiás é um estado da federação brasileira onde a população está especialmente exposta à violência policial. Trata-se de um fenômeno enraizado na

história do território, marcado pela instrumentalização política de agentes de segurança estatal; onde as fronteiras entre o legal e o ilegal, o público e privado, são fortemente manipuladas de acordo com estratégias de dominação política (Souza, 2006). Contexto em que a violência é enaltecida pelo mito fundador que orienta a cultura pública goiana: a expulsão, captura e massacre dos povos indígenas pelos bandeirantes na primeira ocupação do espaço geográfico; para, na sequência, instituir a violência da escravidão; e, até os dias atuais, a luta entre as elites em disputas eleitorais, territoriais e até mesmo bélicas pelo controle do poder local.

1.1 A ROTAM e a política de terror

A despeito dos números, no imaginário popular, a violência está sempre crescendo no Brasil e, em particular, no Estado de Goiás. Isso significa, para alguns especialistas, que o sistema de segurança deve ser mais atuante, ou seja, seja mais rígido no enfrentamento da criminalidade. Para esses especialistas, o Estado atua de maneira violenta porque a população estaria cobrando isso.

O que nem sempre se concretiza na fala dos cidadãos que sofrem a violência e de especialistas críticos aos modelos de "endurecimento penal". Recentemente, Alves (2011) demonstrou a desaprovação popular às práticas de violência policial no enfrentamento da criminalidade no Estado de Goiás. O resultado reforça a tese apontada por Lemgruber (2001) de que o povo, quando consultado, aponta para a necessidade de se diferenciar as penas para os distintos tipos de crimes. O que soa muito distante da teoria de mais endurecimento das ações policiais. Logo, tais discursos tentam legitimar a supressão do Estado de direito como um anseio popular. Em outras palavras, culpam o povo por suas ações por fora da lei.

Evidentemente o discurso que a polícia e os sistemas de segurança desejam vender é que a população quer mais demonstração de força da polícia e penas mais duras e, sobretudo, eliminar os criminosos a qualquer preço. Neste caso, seja em favor da sociedade ou contra sua vontade, a prática policial implementada segue à risca o roteiro da violência policial. Uma evidência deste tipo de comportamento foi detectada por Melo (2008) em seu relato:

> Nem me lembro mais quantas vezes escrevi a mesma matéria, com os mesmos relatos, com vítimas diferentes, ao longo destes 20 anos de jornalismo. Ontem, mais uma vez, noticiei a morte de uma pessoa, acusada de ser traficante e que, ao deparar-se com um carro da Ronda Ostensiva Tática Metropolitana (Rotam), atirou repetidas vezes contra os seus ocupantes. Por obrigação do ofício, para preservar suas vidas, os militares atiraram contra o "bandido", que foi ferido e levado para o Hospital de Urgências de Goiânia (Hugo), por dever humanitário, mas, infelizmente chegou morto ao hospital. Como em centenas de casos já noticiados, o de ontem apresenta coincidências. O carro da polícia não tem uma marca sequer de perfuração por arma de fogo. A vítima, que até a noite de terça-feira estava sem identificação no Instituto Médico Legal (IML), apresentava ferimentos de bala nas costas. A terceira coincidência é a de que a vítima não tinha nenhum tipo de documento que pudesse identificá-la (MELO, 2008).

A narrativa da autora demonstra uma relativa periodicidade de eventos que aparentavam as mesmas características: a) presença de criminosos; b) flagrante policial; c) demonstração de resistência; d) confronto armado; e) bandidos baleados e mortos. O que intrigava a autora, além da cena corriqueira, está no fato de que as evidências do discurso policial contradiziam as mais elementares observações. São anônimos os mortos. Os confrontos se assemelham inequivocamente a assassinatos. E, enfim, os mortos, são reclamados por pessoas que comprovam, em vários casos, a inocência das vítimas.

Em outros casos, contudo, os corpos nunca aparecem. A despeito das testemunhas, das evidências de inocência, a violência policial segue o mesmo padrão que já havia sido denunciado no início dos anos de 1970 pelo jurista Hélio Bicudo. Segundo ele, onde há a presença de esquadrão da morte, há a conivência, quando não, a participação de membros das diferentes hierarquias estatais (BICUDO, 1976).

O exemplo da omissão estatal e das estruturas do sistema punitivo está evidenciado em outro caso emblemático. Trata-se do desaparecimento do jovem Murilo Soares Rodrigues de apenas 12 anos. Ele desapareceu juntamente com Paulo Sérgio Rodrigues, de 21 anos. Ambos estavam na cidade de Aparecida de Goiânia quando foram abordados por uma equipe da Rondas Ostensivas Táticas

Metropolitanas (ROTAM). Depois da abordagem, ambos nunca mais foram vistos. Sobre este evento, Moreira (2011) discorre que

> O caso Murilo é uma demonstração da conivência dos poderes estatais com a violência policial. Murilo Soares Rodrigues, uma criança de 12 anos, desapareceu no dia 22 de abril de 2005, juntamente com Paulo Sérgio, então com 21 anos, após serem abordados por policiais da ROTAM em Aparecida de Goiânia. Um detalhe é que a ROTAM não atua em Aparecida de Goiânia. No dia seguinte à abordagem, o carro foi encontrado carbonizado, sem os corpos e sem aparelhagem de som e rodas. O processo é uma coleção de evidências claras e condutas questionáveis das autoridades encarregadas da apuração do caso: insistência da Polícia Militar em investigar o caso por conta própria; procedimento de reconhecimento dos policiais ilegal e intimidatório; dispensa, por parte do perito, de coletar amostra de sangue encontrado em viatura da ROTAM, por considerar em pequena quantidade; omissão do juiz em levar em consideração escutas telefônicas e gravações de sistema de segurança; depoimento de testemunha que afirma ter visto, no dia seguinte, dois homens jogarem grandes sacos pretos em córrego de Goiânia; depoimento de testemunha afirmando que um dos policiais teria perguntado, dias antes do fato, se, queimando corpos junto com pneus, restariam vestígios (MOREIRA, 2011).

O processo de investigação da atuação dos policiais da ROTAM, a despeito das 28 testemunhas arroladas no caso do desaparecimento de Murilo e Rodrigues, além dos dados já elencados por Moreira (2011), teve solicitação de arquivamento por falta de provas (Nunes e Dourado, 2007). Diante destas evidências torna-se claro que o papel e o campo de atuação da ROTAM vão muito além de uma instituição que chamou para si a prática ostensiva da violência, mas de uma estrutura que se ramifica como instrumento de um projeto de poder no Estado de Goiás. Duas demonstrações de aspiração desse poder se deram na invasão da Assembleia Legislativa no ano de 2007 (Assembleia Legislativa, 2010) e no desfile intimidatório realizado diante da porta do jornal diário O Popular em 2011 (ALVES, 2011).

O primeiro evento ocorreu após sucessivas denúncias realizadas pelo Deputado Estadual Mauro Rubem contra as práticas violentas e criminosas da ROTAM em

diversas abordagens nas ruas de Goiânia. No dia 25 de setembro de 2007, um grupo de mais de 40 policiais, comandados pelo Major Wellington Urzêda, tomou conta de parte do plenário da Assembleia (Assembleia Legislativa, 2010). O segundo evento ocorreu quatro anos depois. Deu-se em outro momento em que se ampliaram as denúncias de desaparecimentos após abordagem policial. A partir da ação da jornalista Rosana Melo, vários casos começaram a ganhar corpo. Tal fato incomodou o comando da ROTAM que resolveu realizar uma ação de intimidação no dia 03 de março de 2011, desfilando com oito viaturas, com as sirenes ligadas, 30 policiais olhando firmemente para prédio da Organização Jaime Câmara, sede do jornal O Popular (ALVES, 2011).

Nos dois casos se evidencia uma ruptura com o Estado de direito. Neste caso, para o Comando da ROTAM, as ações policiais estavam acima do bem e do mal. Todos os que se opunham ao seu projeto de poder seriam imediatamente alertados por meio de ações intimidatórias, ou deveriam ser eliminados.

1.2 Violência e poder: a ascensão e prestígio pela força

O estado de terror que se instalou em Goiás se assemelha ao que vivenciou o Estado do Espírito Santo ao longo das décadas de 1980 a 1990. Lá o crime organizado se enraizou em várias esferas do poder público. Ganhou espaço no legislativo, no judiciário e no executivo. Segundo Miranda,

> O embrião do crime organizado no Estado foi o jogo do bicho na década de 80. Essa atividade, até defendida como inofensiva, era comandada pelo ex-deputado estadual José Carlos Gratz, que gradativamente foi se firmando como o político mais poderoso do Estado. A omissão e conivência das instituições permitiu a Gratz, na posição reiterada de presidente da Assembleia Legislativa, arregimentar aos poucos um grupo numeroso distribuído por toda a máquina pública. Até o início de 2003 o crime organizado comandava o Espírito Santo em todos os setores (MIRANDA, 2003, p. 14).

No Espírito Santo, uma vez tendo se apropriado do aparato do Estado, o esquadrão da morte começou a eliminar bandidos, inocentes e adversários na mais absoluta impunidade. Mas isso não se estrutura sem um discurso oficial de que deva existir um endurecimento das práticas policiais. Como demonstra Bicudo (1976), a fala do Governador de São Paulo à época da atuação do esquadrão da morte, Roberto Costa de Abreu Sodré, referendava a violência policial. Ao responder a uma pergunta de um jornalista sobre a presença do esquadrão, afirmou:

> ... "Esquadrão da morte" não existe como organização. Isto é invenção, isto é promoção, isto é oposição à polícia que muitas vezes é sacrificada e injustiçada; e ela é injustiçada no mundo inteiro. A polícia não é simpática. Não sei por que razão, mas não é. Mas ai de nós sem ela. Bom, o que existe é o que existe em qualquer parte do mundo. Quem é que está no "front", quem é que está na frente da briga, quem é que sobe numa favela para pegar um marginal. (...) Quem sobe é um policial da polícia militar, porque geralmente são pobres, para tirar um marginal dentro de uma favela, escondido, encurralado, para dar tranquilidade à cidade (SODRÉ *apud* BICUDO, 1976, p. 125).

O discurso de Sodré aponta para os mesmos argumentos que encontramos entre os defensores das práticas policiais no Estado de Goiás. Questionar a violência policial equivale a se opor à polícia e à segurança da cidade. Concomitantemente se constrói o ideário do policial herói que arrisca a vida para prender o bandido em lugares ermos e arriscados com o intuito de oferecer tranquilidade à cidade. Mas que, ao mesmo, tempo esse esforço não é reconhecido. Por meio deste discurso se pretende, não apenas justificar e inocentar o policial, mas tornar o discurso questionador em injusto. Essa prática discursiva, contudo, além de distorcer a realidade, abre espaço para a implementação de uma sociedade pautada pelo desmantelamento do Estado de direito como destacou Silva Filho (2000),

> Pronunciamentos e gestos significativos das autoridades, quanto ao apoio à estratégia repressiva, chegam a ser irresponsáveis porque reavivam a antiga cultura de polícia de repressão moldada em governos autoritários e tendem a ser interpretados pelos policiais como justificativa ao uso letal da força. A população,

> assustada com os índices de criminalidade, pode até achar que bandido bom é bandido morto, mas o Estado, ao qual a sociedade democrática entregou o monopólio da força, deve agir com profissionalismo, com legalidade e com ética pública (SILVA FILHO, 2000).

Sendo assim, diante da evidência da violência policial, governantes e gestores responsáveis não devem tergiversar sobre as medidas necessárias para eliminar a violência. A impunidade, sem dúvida, é uma representação do grau de enraizamento que tais estruturas criminosas possuem nas estruturas de poder. Em um Estado de direito, em teoria, os poderes constituídos atuariam como garantidores da lei. Se isso não acontece é porque, ou a instituição criminosa, de fato, possui mais poder que os aparatos do Estado ou porque seus tentáculos possuem respaldo no executivo, no legislativo e no judiciário.

No Estado de Goiás, ao que parece, o grupo conseguiu transitar bem pelo executivo, o legislativo e no judiciário, além de fincar profundamente na estrutura da segurança pública. O processo, como se sabe, era alimentado pelo sistema de promoções fraudulentas conduzido, como indicaram as investigações da Polícia Federal (PF), pelo executivo por meio da troca de favores e compadrio. Com tal estrutura de poder e travestidos pela "legalidade" da farda e instituição policial, o grupo "prestava serviços" tais como vigilância de transporte de valores, assassinatos por encomenda, além da eliminação de supostos bandidos.

As demonstrações de capacidade de intimidação apontam claramente para essa perspectiva. De um lado, representantes eleitos pelo voto militar tentam desqualificar as investigações da PF. De outro, ex-comandantes afirmam que as investigações aviltam uma instituição tradicional, a polícia. Nenhum deles toca no ponto crucial, os crimes cometidos pelos policiais e o fato de agirem como criminosos dentro da estrutura policial.

1.3 Tensões entre segurança e sociedade

A execução e os desdobramentos da Operação Sexto Mandamento abriu um campo de tensões na sociedade goiana nas esferas política e de segurança pública.

As organizações corporativas publicaram que a segurança estaria seriamente ameaçada, que a instituição policial é vítima de descrédito e todos aqueles que defendem a manutenção da operação da PF podem ser compreendidos como se estivessem aprioristicamente contra a polícia. O que se percebe, no entanto, é que o debate esconde nuances muito mais complexas de luta pelo poder político no Estado, além de estar permeado de leituras superficiais sobre a produção da violência na sociedade.

Em relação à violência na sociedade, Soares, Cano e Lemgruber (2001) lembram que grande parte das polícias trabalha com teses equivocadas sobre a criminalidade. Uma delas é de que a maioria dos homicídios é cometida por bandidos. Eles demonstram que entre 1994 a 1997 correspondia a apenas 3% do total. Outra tese equivocada é a de que ter mais policiais nas ruas resolve a segurança. Eles destacam que essa prática contribui para aumentar a sensação de segurança, mas não para a redução da criminalidade. Enfim, outra tese equivocada, segundo os autores, é de que aumentos das taxas indicam aumento dos crimes. Eles podem aumentar pela simples melhoria ou mudança das técnicas de registro. Neste caso, precisamos conhecer mais sobre a realidade do Estado de Goiás, mas, sobretudo, aperfeiçoar nossa capacidade analítica para saber o que realmente está acontecendo no campo da segurança.

Segundo os dados do IBGE (2010) o Estado de Goiás saiu de uma população de 5.003.228 no ano 2000 pulando para um contingente populacional de 6.004.045 em 2010. Isso representa um incremento de um milhão de pessoas em 10 anos. Já em 2022 subiu para 7.055.228 (IBGE, 2023). Noutras palavras, um crescimento de mais de 41%. Diante um cenário destes, evidentemente, há uma forte demanda por novos equipamentos sociais (escolas, hospitais, saneamento, moradia, segurança entre outros).

O investimento em segurança, se tomarmos como parâmetro os anos de 2000 a 2009, cresceu mais de 127% (em milhões). Em termos percentuais, o crescimento foi mais de 24%. Portanto, no campo da segurança os gastos apontam para um significativo incremento. Todavia, tais investimentos não foram suficientes para evitar que o Estado de Goiás apresentasse nos últimos anos uma forte alta da taxa de criminalidade.

Segundo Luís Flávio Sapori, que atuou na Secretaria de Segurança de Minas Gerais, durante o Governo de Aécio Neves (2003-2007), o "DNA" da segurança deve ser o planejamento a curto, médio e longo prazo de políticas públicas de segurança. E essas devem ser capazes de dialogar com outras políticas tais como educação, saúde, emprego, habitação entre outras. Ou seja, as políticas precisam atuar em uma lógica de intersetorialidade.

Aliás, essa premissa está bem evidenciada na Lei No. 4.226/2010 que estabelece diretrizes sobre o uso da força pelos agentes de segurança pública. Na primeira de suas considerações, a lei indica que "a concepção do direito à segurança pública com cidadania demanda a sedimentação de políticas públicas de segurança pautadas no respeito aos direitos humanos". Ou seja, o uso da força não é o DNA, mas apenas uma prerrogativa assegurada pelo monopólio do uso da força.

Todos sabem da complexidade e dos graves problemas que a segurança no Estado de Goiás enfrenta. Tal desafio obriga qualquer secretário a ampliar seu leque de diálogo. Isso implica em sedimentar uma presença mais sofisticada no seio da sociedade dialogando com as organizações da sociedade civil, assim como ampliar a relação com outras esferas dos governos federal, estadual e municipal. Todavia temos precários exemplos de que isso ocorre.

Bons exemplos de políticas instituídas pelo Brasil afora demonstram a importância de políticas no campo da educação, do esporte e lazer, da saúde, da educação, da assistência social, políticas de redução de danos, políticas de emprego e renda, como fortes aliadas para a manutenção de uma sociedade menos violenta. Um diálogo inevitável deve ser com a Secretaria de Educação. Desde sua criação o Conselho Estadual de Educação em Direitos Humanos nunca foi oficializado. Seu papel é refletir e apontar formas de inserção de uma educação em direitos humanos no sistema de ensino. Uma prática necessária, sobretudo quando sabemos que, a partir de uma pesquisa nacional do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP/MEC) de 2009 se constatou um altíssimo grau de preconceito contra negros, mulheres, idosos, deficientes, pobres e homossexuais entre os jovens das escolas brasileiras (INEP, 2009). Ao que tudo indica, as práticas de intersetorialidade levam tempo para produzir visibilidade e crescimento de índices de opinião pública favoráveis, logo são relegadas a segundo plano.

Conforme a Comissão Especial de Defesa da Cidadania (criada pelo Governo de Estado para investigar as denúncias da PF), depois de analisar dezenas de processos notou que 37 casos de desaparecimentos forçados eram evidentes devido à negligência policial. Em muitos destes casos não se instaurou inquérito, estavam parados ou foram arquivados por falta de provas ou sequer produziu-se um registro de ocorrência policial. Esta situação reitera as preocupações com a impunidade já apontadas por Nunes e Dourado (2007). Segundo elas o Comitê constituído pelos familiares de pessoas desaparecidas após abordagem policial tem questionado a "decisão da Secretaria de Segurança Pública e Justiça do Estado de Goiás, que através da Resolução 686/2006/SSPJ atribui apenas à PM a competência de apurar os crimes dolosos contra a vida, praticados por policiais militares em serviço" (Nunes e Dourado, 2007). Tal decisão compromete seriamente a isenção do processo investigatório e concorre para a manutenção da impunidade.

Situações como esta fortaleceram a busca de dispositivos para além do Estado de Goiás para assegurar que a justiça seja feita. Um debate inevitável se deu na defesa da federalização das investigações da instituição de um esquadrão da morte em Goiás. Tal prática, conforme Brega Filho (2005) implica a existência de dois juízes naturais, um estadual e outro federal. Normalmente o segundo seria chamado quando se percebe a "inépcia da justiça estadual" além de soar como "medida profilática que melhorará a atuação das polícias e da Justiça Estadual na repressão às violações a direitos humanos" (BREGA FILHO, 2005, p. 58).

2. A federalização de graves violações de direitos humanos em Goiás

No dia 10 de dezembro de 2015 o Superior Tribunal de Justiça (STJ), julgou o Incidente de Deslocamento de Competência nº 3, IDC 3. Tratou-se de um pedido de transferência da competência da Justiça do Estado de Goiás para a Justiça Federal, com vistas a investigar, processar e julgar oito casos emblemáticos de crimes de grave violação aos Direitos Humanos no Estado de Goiás, relacionados aos crimes de desaparecimento forçado, tortura e homicídio qualificado, tendo como acusados policiais civis e militares.

O Incidente de Deslocamento de Competência surgiu com a Emenda Constitucional N. 45 de 2004 e é uma medida inovadora ao permitir que autores de graves violações de direitos humanos sejam processados e responsabilizados por órgão diverso do Poder Judiciário estadual. Deste modo, o julgamento pode ser realizado na esfera federal, determinando-se a sua assunção a uma instância superior, é o que se denomina "federalização". O deslocamento de competência é uma medida excepcional que se aplica quando há um contexto de incapacidade institucional do poder local, no caso de um Estado da Federação, para apurar crimes e responsabilizar os agentes. Ou seja, trata-se de um atestado de incapacidade do poder público local para investigar, processar e julgar crimes de violação aos direitos humanos ocorridos em seu território e, portanto, em sua jurisdição.

O IDC 3 resultou de uma série de medidas que foram tomadas desde 2012 por parte da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás e do então Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH), que desencadearam no pedido de federalização feito pelo então Procurador-Geral da República, Roberto Gurgel, ao STJ, em abril de 2013. O STJ determinou que três inquéritos policiais referentes ao desaparecimento de quatro pessoas passassem à competência da Justiça Federal, tendo em vista, segundo o STJ, a evidente incapacidade do Poder Judiciário e do Ministério Público Estadual (MPE-GO) em solucionar esses crimes.

As tratativas e mobilizações políticas e jurídicas que culminaram no IDC N. 3, começaram em agosto de 2012 quando a Comissão de Direitos Humanos, Cidadania e Legislação Participativa da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás (CDH/ALEGO), presidida à época pelo Deputado Estadual Mauro Rubem (PT), apresentou ao Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (hoje Conselho Nacional dos Direitos Humanos) em Brasília/DF, o relatório "Insegurança Pública em Goiás: Anacronismo e Caos" [4], elaborado pela Comissão e pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH). O relatório entregue ao CDDPH traz uma sistematização das denúncias que a CDH/ALEGO recebia com relação a casos de tortura, execuções sumárias e desaparecimentos forçados praticadas por policiais entre os anos de 2000

[4] Disponível em http://pt.slideshare.net/deputadamarina/ministra-cobra-providncias-contra-grupos-de-extermnio-em-gois. Acesso em 16/10/2015.

e 2012 em todo o Estado de Goiás. Esse relatório foi o primeiro documento público a consolidar tantas informações sobre o contexto das graves violações de direitos humanos ocorridas no Estado tendo policiais acusados da autoria dos crimes relatados. O documento apresenta ainda como se consolidou uma prática doutrinária de atuação das polícias em Goiás, pautada em graves violações aos direitos humanos, e travestida de política de segurança pública, ao longo dos últimos vinte anos.

Ele aponta ainda que há muitos anos o poder público em Goiás tem declaradamente diagnosticado este contexto da violência policial no Estado, como mostra o trecho da reportagem "Grupo vai combater máfia policial de Goiás" da Folha de São Paulo (FSP), publicada em 17 de fevereiro de 2000, transcrito à página 8 do Relatório: foi destacada a fala da Procuradora-Geral de Justiça do Estado à época, Dra. Ivana Farina (hoje assessora no Conselho Nacional do Ministério Público - CNMP) que descreve a ação criminosa dos policiais e a forma semelhante como agiam nos crimes, o que apontava, segundo ela, a existência de um grupo de extermínio no Estado. A reportagem destaca ainda as 19 prisões de policiais militares ocorridas somente nos meses de janeiro e fevereiro daquele ano. Na semana seguinte, a FSP volta a tratar do assunto na reportagem especial "Pressão internacional pede ação no [Distrito Federal] DF" (em 22/02/2000) dando destaque à atuação da Anistia Internacional que mobilizou pessoas em todo o mundo para que enviassem cartas ao governo brasileiro pedindo providências quanto às denúncias feitas sobre a atuação de um grupo de extermínio no entorno do DF que havia assassinado cerca de cem pessoas conforme declarações trazidas pelo MPE-GO e segundo a reportagem da Folha (CDH/ALEGO, 2012, pg. 08).

O Relatório motivou a realização de uma reunião extraordinária do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, a quarta sessão extraordinária da história do CDDPH, fora de Brasília. Em 19 de setembro aconteceu a sessão na sede do Ministério Público Federal (MPF) em Goiânia que contou com a presença dos conselheiros, dentre eles, a própria Ministra da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República à época, Maria do Rosário, e com a presença maciça de vítimas, familiares, defensores de direitos humanos e autoridades locais. O então governador do Estado, Marconi Ferreira Perillo Júnior, viajou e não recebeu os conselheiros, contrariando o que havia informado a eles. Somente dois meses depois, em 22 de novembro, o

governador e seus auxiliares da pasta de Segurança Pública participaram de reunião reservada com o CDDPH em que lhe foram apresentadas várias demandas e para as quais o governador elaborou por escrito uma resposta que foi entregue ao Conselho no dia 28 de novembro pelo Secretário de Segurança Pública do Estado.

Nos meses seguintes à apresentação do Relatório ao Conselho, entre agosto de 2012 e março de 2013, ocorreram mais 24 assassinatos especificamente de pessoas em situação de rua – sendo que um dos acusados envolvidos era policial militar (Procuradoria Geral da República, 2013, p. 15) – o que tomou as manchetes dos jornais locais e nacionais e impulsionou o próprio Conselho a levar à Procuradoria Geral da República no dia 17 de abril de 2013 a representação do grave cenário de violência policial em Goiás, requerendo a federalização de alguns inquéritos e processos ligados a crimes com o envolvimento de agentes policiais do Estado. Na representação o Conselho alegou principalmente, com base no Relatório e nos fatos ocorridos após as sessões ordinárias e extraordinárias sobre o tema, a falta de acesso à justiça em razão do grande número de inquéritos e processos não concluídos, o que apontava, portanto, uma séria situação de impunidade.

O CDDPH apresentou ainda três casos à PGR: o desaparecimento forçado de Célio Roberto Ferreira de Sousa, cuja morte não havia sido reconhecida pelas autoridades policiais e comunicada aos familiares, nem mesmo o inquérito policial havia sido instaurado; as execuções a tiros dos moradores de rua Ronaldo Lopes e Willian Pereira Nunes, ocorridas em 2008, ambas atribuídas ao policial militar Rogério Moreira da Silva, o Zinca, acusado de outros crimes ocorridos também em 2012, crimes cujos inquéritos estavam sem tramitação ou qualquer outra providência há quatro anos. Essa inércia do Poder Público Estadual na condução dos inquéritos e processos foi um forte motivo alegado pelo CDDPH para a federalização. O Conselho lembrou a recente condenação do Estado brasileiro no Caso Gomes Lund (https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf), um caso de desaparecimento forçado, crime que constitui uma violação múltipla de vários direitos protegidos pela Convenção Americana, e que se agrava quando se revela parte de um padrão sistemático de atuação das forças de segurança pública tolerado pelo Estado.

Em 10 de maio 2013, o então Procurador Geral da República, Roberto Gurgel, acolheu a representação apresentada pelo CDDPH e ajuizou o terceiro IDC da história

brasileira, listando vários outros crimes além dos três inicialmente apontados pelo Conselho, identificados a partir das diligências in loco realizadas e apontados também no relatório da Comissão de Direitos Humanos da ALEGO, como podemos visualizar no quadro abaixo:

Tabela 1. Casos indicados para a federalização na Manifestação Final da PGR

Caso	Homicídios	Desaparecimentos	Tortura	Total casos	Total vítimas
Tortura na Borracharia Serra Dourada (Goiânia-GO)		Célio Roberto	01935-89.2009.809.0051 [200901019350] Deusimar Alves Monteiro	1	1
Tortura Graer (Cromínia – GO)			Wanderson dos Santos Silva	1	1
Tortura em Batalhão (Trindade-GO)			Michel Rodrigues da Silva	1	1
Alvorada do Norte-GO	Higino Carlos Pereira de Jesus (201100652366-SJ)	Pedro Nunes da Silva Neto e Cleiton Rodrigues		1	3
Operação Sexto Mandamento (Goiás)	(201101006492) Goiânia, Murilo Alves de Macedo; (201002767711) Acreúna-GO, Deivid Dias; (200702587847) Rio Verde; Nairon Rodrigues Silva, Paulino Almeida, Claúdio Antônio Schu, Longuinário Coelho de Andrade e Aleandro Ribeiro Silva; Marta Maria Cosac, Henrique Talone Pinheiro			4	9
Total	10	3	3	8	15

Fonte: Ribeiro, 2015, p. 45

A Procuradoria Geral da República entendeu que a manutenção dos inquéritos e processos referentes a esses crimes sob a competência das autoridades locais, tendo em vista que os acusados eram policiais, configuraria uma situação de contínua violação de direitos humanos e poderia resultar em condenações nas cortes internacionais pelo descumprimento do Pacto de San José da Costa Rica (pela falta de adequada investigação dos fatos, art. 8º e 25) e dos artigos 4º (direito à vida), 5º (direito à integridade pessoal) e 7º (direito à liberdade pessoal) da própria Carta Interamericana de Direitos Humanos, uma vez que a Corte Interamericana de Direitos Humanos já havia condenado a atuação violenta das forças policiais que resultaram na morte ou desaparecimento de pessoas, bem como a inércia nas investigações que devem apurar crimes cometidos por agentes policiais em outros casos (tais como Velásquez Rodrigues vs Honduras; Fairén Garbi e Sólis Corrales vs Honduras; Aloeboetoe vs Suriname, dentre vários outros).

2.1 O Incidente de Deslocamento nº 3

A Constituição Federal de 1988 prevê o deslocamento da competência para processar e julgar graves violações de direitos humanos a fim de assegurar o cumprimento de obrigações decorrentes de tratados internacionais de direitos humanos dos quais o Brasil seja parte. Isso significa dizer que são critérios para a federalização que o inquérito ou processo a ser deslocado para competência da justiça federal tenha por objeto uma grave violação de direitos humanos que viole os tratados internacionais dos quais o Brasil seja signatário.

O ministro Jorge Mussi, relator do processo do IDC 3, referente aos crimes de tortura, homicídio e desaparecimento em Goiás, afirmou em seu voto que "(...) não há dúvidas de que estamos diante de algumas situações delituosas com características de grave violação a direitos humanos" (STJ, 2014, p. 12), e retomou em seu voto o entendimento do STJ quanto a esses critérios para federalização, descrito no voto do Ministro Relator Arnaldo Esteves Lima no processo do IDC 1:

> Além dos dois requisitos prescritos no § 5º do art. 109 da CF, quais sejam, (a) grave violação a direitos humanos e (b) assegurar o cumprimento, pelo Brasil, de

> obrigações decorrentes de tratados internacionais, é necessário, ainda, a presença de terceiro requisito, (c) a incapacidade (oriunda de inércia, negligência, falta de vontade política, de condições pessoais, materiais etc.) de o Estado-membro, por suas instituições e autoridades, levar a cabo, em toda a sua extensão, a persecução penal. Tais requisitos - os três - hão de ser cumulativos, o que parece ser de senso comum, pois do contrário haveria indevida, inconstitucional, abusiva invasão de competência estadual por parte da União Federal, ferindo o Estado de Direito e a própria federação, o que certamente ninguém deseja, sabendo-se, outrossim, que o fortalecimento das instituições públicas - todas, em todas as esferas - deve ser a tônica, fiel àquela asserção segundo a qual, figuradamente, "nenhuma corrente é mais forte do que o seu elo mais fraco" (STJ, 2014, p. 16).

A incapacidade do Poder Público em Goiás para enfrentar as graves violações denunciadas, ficou comprovada, para o Ministro Jorge Mussi no Inquérito Policial N. 79/2014 - Delegacia Estadual de Investigações Criminais (DEIC), referente ao desaparecimento de Célio Roberto; no procedimento inquisitivo já protocolado em juízo de n. 2013.0116.0940, em tramitando na Vara Criminal da Comarca de Trindade-GO, referente à tortura de Michel Rodrigues da Silva; e no inquérito policial também judicializado N. 2011.0065.4210 na Comarca de Alvorada do Norte-GO, referente ao desaparecimento de Pedro Nunes da Silva Neto e Cleiton Rodrigues, inquérito este instaurado 6 anos após o desaparecimento, e somente após a deflagração do IDC 3 que determinou o impulso à investigação por diligências locais realizadas pelo próprio STJ, e que não apresentou progressão na persecução penal, o que demonstrou, mais uma vez, a ineficácia do Estado em desvendar o desaparecimento de duas pessoas por ação ilícita de policiais militares. Para Mussi, houve a

> (...) a negação das funções primárias do Estado Democrático de Direito, na medida em que, à vista da possibilidade concreta de vulneração ao direito à vida patrocinada por agentes do próprio Estado contra cidadão, os órgãos competentes não conseguem minimamente empregar os instrumentos legais para apuração da responsabilidade dos pretensos autores de delitos de tortura e homicídio.

A Procuradoria Geral da República registrou no pedido de federalização seu entendimento de que há uma doutrina operacional da polícia goiana, pautada pela violência extrema, sobre a qual houve uma perda de controle do poder público, o que justifica o deslocamento da competência nos casos em questão. Destacou a necessidade premente de reformulação dos referenciais e práticas pedagógicas de treinamento dos agentes a fim de que não seja permitida uma atuação repressiva que ultrapasse os limites da legalidade e que construa um contexto de violência institucional, visando assim, a defesa dos direitos humanos, o que é, sobretudo, um compromisso assumido interna e internacionalmente pelo Brasil.

Anteriormente ao IDC 3, o Governo do Estado de Goiás já havia testemunhado, em fevereiro de 2011, as prisões dos investigados na Operação Sexto Mandamento ("Não Matarás") e mediante esta operação e todas as outras denúncias de desaparecimentos forçado, criado a Comissão Especial de Defesa da Cidadania, formada por membros do Governo e da sociedade civil organizada, para levantamento de informações acerca dos desaparecidos após abordagens policiais, que chegaram a ser 3620 casos registrados logo um mês após a criação da Comissão.

Em fevereiro de 2013 o Governo do Estado Goiás, em meio a tantas denúncias e às precárias condições de trabalho da Polícia Civil como, por exemplo, o efetivo de policiais reduzido, solicitou ao Ministério da Justiça (MJ) a presença da Força Nacional no Estado para auxiliar a Polícia Civil nas investigações de mais de dois mil inquéritos referentes a homicídios ocorridos até o ano de 2008 que ainda não tinham sido concluídos. A autorização para tanto se deu cinco meses depois e um grupo de 34 pessoas, dentre delegados, agentes e escrivães, permaneceram cerca de 90 dias em Goiânia trabalhando nesses inquéritos. A chegada da Força Nacional em Goiás coincidiu com a greve dos policiai civis, o que foi tomado pela categoria como uma retaliação ao movimento[5]. Em março de 2014, o Governador solicitou ao Ministro da Justiça que prorrogasse o tempo de permanência da equipe da Força Nacional no Estado para dar continuidade aos trabalhos. A autorização do Ministério se deu por meio de publicação no Diário Oficial do dia 08 de maio de 2014[6].

[5] Agência Brasil, Força Nacional está em Goiás para ajudar a esclarecer homicídios sem solução, 07/09/2013. Disponível em: http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/09/forca-nacional-esta-em-goias-para-ajudar-a-esclarecer-homicidios-sem-solucao

[6] Idem

A incapacidade de o poder público local lidar com as graves violações de direitos humanos perpetradas pelos próprios agentes públicos de segurança passa a ser comprovada com mais essa cadeia de fatos. O Procurador Geral da República (PGR), Roberto Gurgel, em seu pedido de federalização no processo do IDC 3, concluiu que o Governo de Goiás, ciente do cenário das graves violações, omitiu-se em relação às recomendações já elaboradas pela própria Comissão Especial de Defesa da Cidadania e além disso, conforme afirmações do próprio PGR, chancelou decisões tomadas pelo comando da Polícia Militar em Goiás que contribuíram não somente para a manutenção do quadro geral de violações de direitos humanos, como potencializaram a ação violenta da Polícia Militar no Estado. Dentre as medidas tomadas, está a promoção da ROTAM a batalhão, com o aumento do número de oficiais e de armas, sem que fossem revistas e reestruturadas suas doutrinas operacionais, na contramão das recomendações da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado. Portanto, para Gurgel,

> [...] constata-se não apenas a inércia do Governo do Estado de Goiás na adoção de medidas contra a violação de direitos humanos, mas também uma ação legitimadora da violência policial, na medida em que as unidades militares envolvidas em casos de desaparecimentos, homicídios e torturas, e cujos integrantes são suspeitos de participarem de grupos de extermínio, ganharam maior importância e envergadura dentro da estrutura da Secretaria de Segurança de Goiás. (fls. 22 dos autos das Peças de Informação nº 1.00.000.005676/2013-67).

Paralelamente às articulações que desencadearem o processo de federalização dos casos de Goiás, a Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás, a Associação Cerrado de Assessoria Jurídica Popular e a Defensoria Pública da União em Goiás estabeleceram contato com defensores de direitos humanos de Goiás para que os casos de grave violação aos direitos humanos, especificamente os desaparecimentos forçados ocorridos em Goiás entre os anos de 2000 e 2011, fossem denunciados na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), cuja sede fica em Washington.

Os casos de desaparecimento de Goiás chegaram à Comissão pela primeira vez em 1 de novembro de 2012, na audiência temática que tratou das investigações de mortes por policiais no Brasil ocorridas em função de supostos confrontos, os chamados autos de resistência ou resistência seguida de morte. Mas foi em 31 de outubro de 2014 que Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Goiás, a Defensoria Pública da União em Goiás e a Associação Cerrado Assessoria Jurídica Popular estiveram em Washington[7] para, finalmente, denunciar à CIDH os 36 casos de desaparecimentos forçados registrados entre os anos de 2000 e 2011 pela Comissão Especial de Defesa da Cidadania de Goiás. Na data da audiência, o número de casos registrados pela CDH/ALEGO já havia subido para 4317. O grave e histórico cenário de violência policial em Goiás foi descrito e reafirmado pelo secretário-geral de Articulação Institucional da Defensoria Pública da União, Bruno Arruda, que afirmou ainda não haver investigação adequada de nenhum dos crimes denunciados[8]. Restava atendido mais um requisito para a federalização, o descumprimento dos acordos internacionais firmados pelo Brasil.

Importante registrar que nos autos do processo do IDC 3 a Secretaria de Segurança Pública de Goiás manifestou-se contrária ao deslocamento de competência (autos das Peças de Informação nº 1.00.000.005676/2013-67, fls. 1586/1622), afirmando que as práticas criminosas cometidas por policiais militares foram e eram todas devidamente apuradas pela Polícia Civil, pelo MPE-GO e pelo Poder Judiciário. O MPE-GO posicionou-se também contrário ao deslocamento de competência uma vez que, segundo o órgão, havia regularidade das investigações e, portanto, para ele não havia sido cumprido o pressuposto legal do incidente de deslocamento da comprovada incapacidade de condução da persecução penal pelo poder público local (autos das Peças de Informação nº 1.00.000.005676/2013-67, fls. 1221/1251).

Passados quase dez anos desde a federalização dos casos de desaparecimento, tortura e homicídio, o que os dados revelam é a continuidade de um cenário de violência policial em Goiás. O impacto que o IDC 3 causou na política de

[7] www.ebc.com.br/cidadania/2014/10/desaparecimento-forcado-de-pessoas-em-goias-e-tema-de-audiencia-na-oea

[8] Fala registrada na audiência cujo vídeo encontra-se disponível em: HTTPS://m.toutube.com/watch?v=xOG2zF1E3VQ

segurança pública no Estado e na forma que o MPE-GO e o Poder Judiciário Estadual enfrentam a violência policial ainda precisam ser melhor compreendidos e verificados. Entretanto, nos parece que a complexidade do problema é tamanha que uma ação isolada, como foi o IDC 3, no contexto mais amplo de violência estrutural e de uma necropolítica no Estado não é suficiente para desenhar um novo cenário para a segurança pública em Goiás.

Em um dos inquéritos federalizados, o referente ao caso de tortura cometida contra Michel Rodrigues da Silva, em Trindade-GO, houve denúncia por parte do MPF e no dia 16 de outubro de 2016 a Justiça Federal condenou dez policiais militares envolvidos no crime[9]. As penas variaram entre 7 e 8 anos em regime fechado. O juiz federal Leão Aparecido Alves também determinou o pagamento de reparação por dano moral à vítima no valor superior a cinco vezes o salário bruto de cada um dos policiais condenados. A sentença que possui mais de 280 páginas decretou ainda a perda de cargo de todos os policiais, inclusive dos que estão na reserva remunerada. Os policiais condenados ficaram impedidos também de exercer cargo público pelo dobro do tempo de cada uma das penas aplicadas.

Este, porém, não foi o desfecho do caso de desaparecimento de Pedro Nunes da Silva Neto e Cleiton Rodrigues em Alvorada do Norte-GO. Em 2019 o MPF e a Justiça Federal absolveram os policiais militares indiciados pela PF e acusados da participação no sequestro, assassinato e ocultação dos cadáveres das vítimas. O juiz federal Eduardo Luiz Rocha Cubas e o procurador da república, Rafael Perissé, que atuaram no caso, desqualificaram o relatório de quase 500 páginas elaborado pela PF.

O delegado que atuou no caso, pediu a suspeição do Rafael Perissé com base na comprovada participação do procurador numa audiência realizada na Câmara dos Deputados, em Brasília, proposta pelos parlamentares Alexandre Baldy (PTN-GO) e Alberto Fraga (DEM-DF) e organizada pela Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado. De acordo com o deputado Baldy, a audiência foi uma forma de "reparar a injustiça cometida"[10]. O deputado se referia à Operação Sexto Mandamento, que, segundo ele, condenou injustamente e sem provas 19 policiais militares goianos

[9] Disponível em: https://opopular.com.br/justica-federal-condena-10-pms-de-goias-por-tortura-1.1911827

[10] Reportagem disponível em: https://www.aredacao.com.br/noticias/75034/baldy-sobre-operacao-sexto-mandamento-policiais-goianos-foram-injusticados

acusados de integrarem um suposto grupo de extermínio no Estado responsável pela morte de mais de 40 pessoas, acusações das quais todos os policiais foram absolvidos. Na ocasião da audiência, o Procurador Rafael Perissé manifestou-se (com o devido registro em ata publicamente disponibilizada pela Câmara dos Deputados)[11], que "(...) houve a ascensão de um movimento que buscou vitimizar o criminoso e criminalizar o policial. (...) Também no MP eu pude perceber a ascensão desta ideologia". Perissé afirmou ainda nesta audiência que questionou em certa ocasião no MPF, se "(...) a presunção de inocência, que todos os dias é aplicada para os criminosos, não vale para os policiais?".

Perissé não foi afastado do caso e denunciou apenas dois dos 16 indiciados. Dentre os não denunciados estava o policial coronel Ricardo Rocha, que participou da mesma audiência na Câmara na qual esteve o Procurador, e que é o atual comandante do 8o Comando Regional da Polícia Militar em Rio Verde-GO. O juiz federal do caso, por sua vez, rejeitou a denúncia contra os dois policiais, segundo ele por falta de provas. Rafael Perissé foi responsável também por arquivar o processo do terceiro caso federalizado, o referente à tortura de Célio Roberto, que envolvia 17 policiais denunciados.

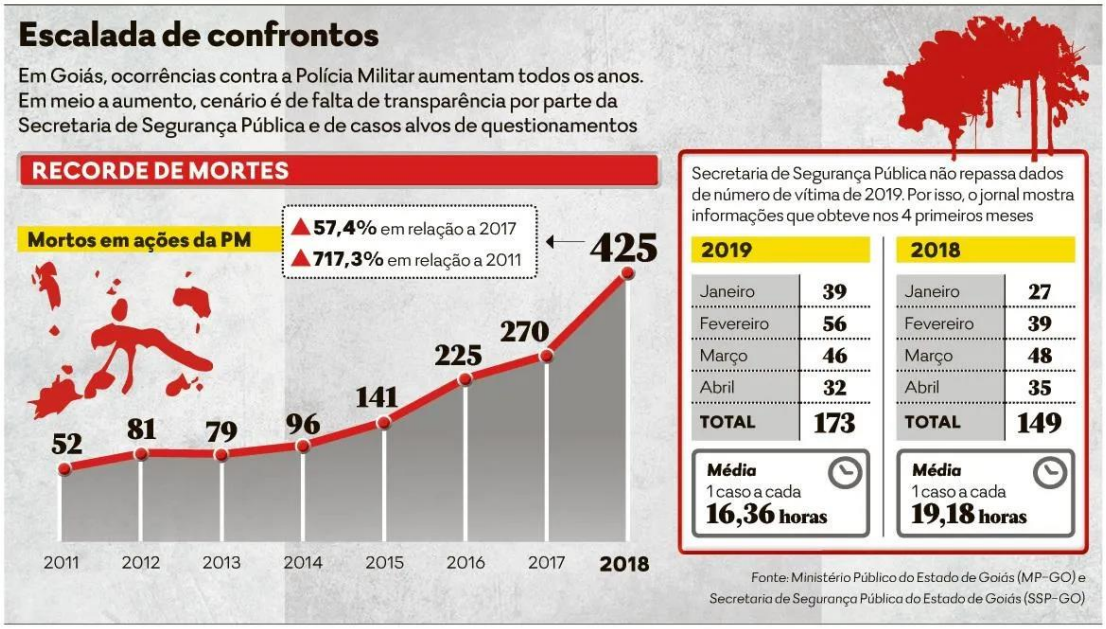
O IDC 3 revela, não só a complexidade do cenário da segurança pública em Goiás, como também aspectos graves a serem observados quanto ao processo de federalização em si, e da atuação dos órgãos do sistema de justiça nos casos de graves violações de direitos humanos.

3. A situação posterior: dados quantitativos

Apesar do IDC 3, jornal local demonstrou ter havido, de 2011 a 2018, uma escalada nas mortes causadas pela Polícia em Goiás. Conforme infográfico abaixo:

[11]Ata disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/textoHTML.asp?etapa=11&nuSessao=1097/16&nuQuarto=0&nuOrador=0&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=09:30&sgFaseSessao=&Data=13/9/2016&txApelido=SEGURAN%C3%87A%20P%C3%9ABLICA%20E%20COMBATE%20AO%20CRIME%20ORGANIZADO&txFaseSessao=Reuni%C3%A3o%20Deliberativa%20Ordin%C3%A1ria&txTipoSessao=&dtHoraQuarto=09:30&txEtapa=

Figura 1: Evolução das MDIP de 2011 a 2018



Fonte: Teófilo, 2019.

O aumento da frequência de mortes decorrentes de intervenção policial desenvolveu-se até 2020, período ápice da violência segundo o Anuário publicado em 2021, quando 631 mortes foram praticadas por policiais (em serviço ou não). O que fez de Goiás o segundo estado com polícia mais letal, atrás apenas do Amapá.

Na última edição do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023), com dados relativos a 2022, observa-se uma redução. Mesmo assim, Goiás é o sexto estado com maior taxa de mortes decorrentes de intervenções policiais (MDIP): 7,6 mortes por 100 mil habitantes, representando um total de 538 mortes.

Ocorre que, além da taxa de homicídios por 100 mil habitantes, outros dois critérios se destacam na literatura internacional para a avaliação da letalidade policial: 1. a proporção de civis mortos pelas polícias (MDIP) em relação ao total de mortes violentas intencionais (MVI); 2. a relação entre o total de civis mortos em intervenções policiais (MDIP) e o total de mortes de policiais em serviço ou fora dele. E o cenário, visto pela lente desses critérios, não é nada positivo; colocam Goiás numa posição peculiar entre outros estados.

Quanto ao primeiro quesito (MDIP/MVI), taxas superiores a 10% já são consideradas abusivas. Entre os anos de 2017 a 2020, Goiás não só ultrapassou essa marca como a proporção mais do que triplicou, saltando de 9,9% para 29,1% de 2017 a 2020. E em 2021 o Estado alcançou a taxa de 30%, com a segunda taxa mais alta entre todos os estados da federação. Ou seja, de cada 10 mortes violentas intencionais, 3 decorreram de ação policial. Em relação à última edição, com dados do ano passado, Goiás manteve-se na mesma posição, com a segunda maior taxa nacional registrada: 30,3% em 2021; 30,2% em 2022.

Quadro 1: percentual das mortes decorrentes de intervenção policial em relação às mortes violentas intencionais

Estado	2021	2022
Amapá	31,8	32,9
Goiás	**30,3**	**30,2**
Rio de Janeiro	28,5	29,7
Sergipe	26,4	22,8
Bahia	18,9	22,0
Pará	18,5	20,7
Paraná	17,1	18,5
São Paulo	15,5	11,2

Fonte: Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2023.

O quadro acima permite apreender uma diferença crucial do estado para os demais que compartilham da alta letalidade policial: proporcionalmente, há menos homicídios em geral em Goiás do que na média nacional, condição aliás compartilhada por todos os estados da Região Centro-Oeste. Por que, então, nessa região, apenas no estado de Goiás a polícia mata tanto?

Sobre o assunto, uma fala frequente de interlocutores do sistema de segurança pública a respeito de certos casos de MDIP é muito significativa: "não precisavam, mataram porque quiseram". Ou seja: reconhecem haver uma disposição para matar mesmo quando desnecessário, aquilo que famílias e populares traduzem como "fazer covardia".

Mas esse é um reconhecimento apenas informal. Nas estatísticas oficiais locais o assunto é tratado com a displicência das lacunas de transparência: em 2022 Goiás não disponibilizou à equipe do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) dados desagregados em categorias imprescindíveis para a análise quantitativa do perfil da atuação policial letal no estado. Entre elas a quantidade de policiais mortos em serviço, justamente um dos dois critérios internacionalmente aceitos de avaliação do perfil letalidade – e que também não foi apresentado em 2021 (FBSP, 2023, p. 51). Outros dados desagregados ausentes foram:

- Distinção entre mortes decorrentes de intervenções de policiais operadas por policiais civis ou por militares;
- MDIP decorrentes de atuação de policiais em serviço ou fora de serviço;
- Gênero e raça das pessoas envolvidas na intervenção policial.

Outro dado relevante sobre as mortes decorrentes de intervenção policial no Brasil, especialmente em Goiás, mas não apurado oficialmente, é o das mortes decorrentes de incursões em residências. Assunto que, todavia, chamou a atenção da imprensa:

> Mais de um terço das mortes em ocorrências registradas como confronto contra a Polícia Militar do Estado de Goiás (PM-GO) nos meses de janeiro e fevereiro deste ano ocorreu dentro de casa, conforme levantamento feito pelo POPULAR. No total, 32 pessoas foram mortas em ações de intervenção da força de segurança em residências neste período. Quase metade destas ocorrências em casas foi fruto de denúncias anônimas. (...) A reportagem conseguiu identificar os espaços onde se deram 180 das 288 ações envolvendo a PM. Das identificadas, 40% foram dentro de casa. (O Popular, 2018).

O número impressiona porque destoa largamente da média nacional apurada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública:

> "O dado sobre local de ocorrência revela a prevalência (68,1%) dos espaços públicos como de maior frequência das ocorrências de MDIP, ao passo que, residências das vítimas e outros tipos de local somam juntos um terço das ocorrências, ou seja, 1/6 das vítimas de letalidade policial foi morta dentro de casa" (FBSP, 2023, p. 66).

Como se chegou a esse estado de coisas?

3.1 Disseminação de grupos táticos e horas-extras

Discute-se muito a influência do militarismo como variável explicativa da alta letalidade da polícia brasileira. Mas uma camada de complexidade se agrega a essa discussão quando se observa que as polícias brasileiras – militares e em alguns estados também as polícias civis – passaram por um processo de disseminação de grupos táticos, semelhante ao processo ocorrido no policiamento formalmente civil dos Estados Unidos da América com a implementação de equipes de *Special Weapons and Tactics* - SWAT (KRASKA e KAPPELER, 1997; BALKO, 2013).

Nesse sentido, Felipe Freitas identificou como a elevação de homicídios em geral (MVI) concomitante ao crescimento das mortes decorrentes de intervenção policial (MDIP) na Bahia está associada à criação de companhias independentes com alto nível de autonomia. Além de uma unidade do BOPE sob influência direta da unidade homônima carioca e da ROTA, paulista. Fenômeno que ele denomina de "hiperespecialização" (MENDONÇA, 2022).

No estado de Goiás esse processo de intensificação bélica se manifestou de maneira muito evidente na revigoração da ROTAM após o IDC-3, com a absorção de sua doutrina por outros grupos táticos. Porém, ao contrário do que se poderia esperar diante da retórica de investir na capacidade de enfrentamento bélico, o número de policiais militares no estado vem se reduzindo (LEIJOTO, 2023a).

Nesse contexto, para fazer frente à demanda por repressão, consolidou-se a prática de empregar policiais concentrados nos grupos táticos especializados em regime de hora-extra (LEIJOTO, 2023a). Embora essa condição submeta policiais a estresse adicional, ao contrário do que a especificidade da função policial – em si cotidianamente estressante (ANDERSON et al, 2002; HICKMAN, 2011) – recomendaria.

Tal é o desenvolvimento desse fenômeno que sua existência veio a se manifestar até mesmo numa situação forense: a defesa de policiais acusados de matar com quinze tiros o jovem Daniel, após tê-lo surpreendido na rua portando uma arma de *airsoft* (LEIJOTO, 2023b), alegou em petição de resposta à acusação[12] que "a carga horária destes policiais, responsabilidade do Estado, é muito alta"; "fator estressante que leva a uma maior liberação de adrenalina no corpo destes acusados" [13].

Nunca tomamos conhecimento de nenhuma outra manifestação pública como essa expressando insatisfação de praças ou de oficiais. A par da vedação à livre expressão crítica dos subordinados típica da organização militar, inferimos que a remuneração ampliada, impulsionada pelo valor adicional previsto para as horas-extras, constitui um fator de adesão subjetiva de policiais e suas famílias à política de "gepetização[14]" generalizada da segurança pública.

Do ponto de vista organizacional, no entanto, uma crítica dessa política foi emitida em 2014 por ninguém menos do que o atual secretário[15] de Segurança Pública, Renato Brum, ele próprio um policial militar. Ainda que interpretando – sem

[12] Resposta à acusação é o nome ou título da peça processual pela qual a defesa técnica reage à denúncia formulada pelo Ministério Público. E o mais frequente é que em tais manifestações a defesa se abstenha estrategicamente de apresentar argumentos substanciais contra a incriminação para poder enfrentar o mérito do caso de modo mais oportuno em momento posterior. O que nos leva a atribuir ainda maior relevância à referência do problema das horas-extras nesta peça processual.

[13] Tanto a prática de lidar com casos por meio do recurso a dezenas de disparos de arma de fogo quanto posteriores justificativas baseadas na adrenalina são recorrentes – estão presentes também em casos que citaremos nas linhas posteriores desse texto (especialmente no tópico 3).

[14] Neologismo de nossa autoria a partir da derivação da sigla GPT, que na Polícia Militar de Goiás designa Grupo de Patrulhamento Tático.

[15] A nomeação em 2022 foi contestada pelo Sindicato dos Policiais Civis por representar desequilíbrio na composição da Secretaria: "desequilíbrio institucional e, consequentemente, enfraquecimento das atribuições de polícia judiciária, especialmente no que tange às investigações envolvendo policiais militares".
https://www.podergoias.com.br/materia/9124/mesmo-com-resistencia-da-policia-civil-renato-brum-assume-seguranca-publica-de-goias

citar dados – a recriação da ROTAM como uma reação à criminalidade que teria aumentado nos anos anteriores[16], ele afirmou em trabalho de especialização profissional que muitos dos GPTs foram criados por "influência política externa", sem que seus profissionais tivessem sido devidamente treinados para a atuação extraordinária. Muitas vezes em afronta a norma interna da corporação: exigência de população mínima ou determinada quantidade de agências lotéricas ou bancárias no território do município para justificar a presença de um GPT. Nesse trabalho, ele reconhece, inclusive, que um desses GPTs apenas "existe virtualmente"; "ou seja, [trata-se de] policiais militares de outras unidades, que muitas vezes não são especializados, trabalham no seu horário de folga para receberem o extra remunerado" (2014, p. 26).

A avaliação parte de alguém que – mesmo em texto com propósito científico – não esconde sua simpatia pela ROTAM e pelos GPTs em geral. Num comentário sobre a história da ROTAM, o Coronel pontuou, fazendo referência aos eventos abarcados pelo IDC-3, que a organização tem: "vasto trabalho prestado à sociedade goiana e num passado recente, quase acabou por problemas operacionais pontuais e influências externas de cunho político" (idem, p. 12)[17].

É emblemático que essas e outras influências políticas externas em mais de uma ocasião referidas no seu trabalho acadêmico não sejam ali mesmo concretamente explicadas. De acordo a descrição da unidade que ele apresenta naquele trabalho, uma das finalidades técnicas da ROTAM, além de oferecer reserva tática às operações convencionais, é a de desenvolver operações de bloqueio e saturação em áreas especialmente violentas. Mas o atual governador do estado, que se refere à unidade como "guardiã do povo goiano", em evento da unidade afirmou que os agentes da ROTAM "combatem a criminalidade e também a corrupção"[18]

[16] "No ano de 2012, após aumento alarmante dos índices de criminalidade no Estado, percebeu-se a necessidade de novamente investir nesses grupos" (idem, p. 10).
[17] Noutro trecho o proselitismo é ainda mais explícito: "A ROTAM, depois de cinco anos, voltou a trabalhar vinte e quatro horas por dia em Goiânia, atendendo um clamor antigo da sociedade e corrigindo uma falha histórica, quando da retirada da ROTAM das ruas e sua quase extinção" (ibidem, p. 26).
[18] Outras frases na reportagem reforçam como o discurso do governador, dirigido a integrantes da ROTAM em cerimônia pública no quartel da unidade, atribui-lhes missões estranhas ao policiamento tático, inclusive políticas: "O cidadão está vendo que não tem espaço para corrupção e, se tiver, vai cair exatamente na mão de vocês" (...) "Vocês me deram governabilidade, e vamos devolver Goiás aos goianos".

(Sdnews, 2019) Deixando claro com isso que a função da unidade é, para o governo do Estado, eminentemente política.

Considerações finais

O objetivo deste capítulo foi fazer um exercício de análise da ação policial diferenciando entre a garantia da segurança e a violência policial. Utilizamos o panorama da violência policial do Estado de Goiás como um pano de fundo. Apesar de sua especificidade, sabemos que ela se inscreve de forma similar em diversos outros estados brasileiros.

Embora esse não seja o viés do trabalho, não deixamos de demonstrar de que forma ainda estamos em patamares anteriores ao chamado Estado Democrático de Direito (sobretudo quando se trata de criminosos oriundos de baixa renda), e que são tratados nos moldes da prática de suplício ou da espetacularização da punição.

Uma análise dos dados apurados pelo Anuário de Segurança Pública revela que o IDC-3 não produziu impacto duradouro sobre a política de segurança pública goiana. E ainda que a letalidade policial em Goiás destoa dos demais estados da federação brasileira: mata-se muito e desnecessariamente.

Ademais, observa-se no comportamento público de nomes expressivos da corporação e da vida política local que a Polícia Militar e seus grupos táticos ocupam um lugar central nos meandros do poder goiano.

Desse modo, concluímos que a resistência ao avanço dos direitos humanos em prol do controle da atividade policial é um artifício para a manutenção de estruturas de poder vigentes na sociedade brasileira. E que o medo, portanto, constitui instrumento de práticas de dominação social.

Referências

ACCORSI, Adriana Sauthier. *Relatório da Comissão Especial de Defesa da Cidadania.* Decreto N. 7.216/2011, Gabinete Civil da Governadoria do Governo do Estado de Goiás. Goiânia, 2011.

ALVES, Cileide. *Barra-pesada no jornalismo goiano. Observatório da imprensa.* Ano 16 - nº 632 - 10/03/2011. Publicado no http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/barrapesada-no-jornalismo-goiano. Acesso em 10 de julho de 2011.

ALVES, Simone Silva. *Discursos acerca da punição: um estudo na cidade de Goiânia*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

ANDERSON, Gregory S.; LITZENBERGER, Robin; PLECAS, Darryl. Physical evidence of police officer stress. *Policing:* An international journal of police strategies and management, Vol. 25, N. 2, 2002, pp. 399-420.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA (ALEGO). Direitos humanos - Relatório Legislatura 2009-2010). Organização de Marcus Fidelis Ferreira de Castro/Miguel Donizete Gusmão Filho. Goiânia: Editora da Assembleia, 2010.

BICUDO, Hélio Pereira. *Meu depoimento sobre o esquadrão da morte.* São Paulo: Pontifícia Comissão de Justiça e Paz de São Paulo, 1976.

BALKO, Radley. *Rise of the Warrior Cop:* The militarization of America's police forces. New York: Public Affairs, 2013.

BRASIL – IBGE. Censo de 2010. Total da População de Goiás. IBGE: Brasília, 2010.

BRASIL – IBGE. Censo de 2022. Total da População de Goiás. IBGE: Brasília, 2023.

BRASIL - MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA. *Portaria Interministerial Nº 4.226. Estabelece Diretrizes sobre o Uso da Força pelos Agentes de Segurança Pública*. Brasília, 31 de dezembro de 2010.

BRASIL – INEP. *Pesquisa Nacional Diversidade na Escola*. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais: Brasília, 2009.

BREGA FILHO, Vladimir. *Federalização das violações de direitos humanos*. *Argumenta: Revista do Programa de Mestrado em Ciência Jurídica*, da FUNDINOPI / Centro de Pesquisa e Pós-Graduação (CPEPG), Conselho de Pesquisa e Pós-Graduação (CONPESQ), Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro. N. 5 – Jacarezinho-PR, 2005. pp. 45-63.

CARDIM, N. Sete PMs de GO e um do DF são presos por suspeita de participação em duplo homicídio. *Metrópoles,* Brasília, 13, ago. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/sete-pms-de-go-e-um-do-df-sao-presos-por-suspeita-de-participacao-em-duplo-homicidio>. Acesso em: 17 out. 2023.

CARNEIRO, M. Policiais presos podem ter ligações com oito homicídios em Goiás. Disponível em: <https://opopular.com.br/cidades/policiais-presos-podem-ter-ligac-es-com-oito-homicidios-em-goias-1.3067279>. Acesso em: 17 out. 2023.
DIAS, Camila Nunes; MUNIZ, Jacqueline. Domínios Armados e seus governos criminais - uma abordagem não fantasmagórica do 'crime organizado'. *Estudos Avançados*, v. 36, n. 105, 2022, pp. 131-152.

GOIÁS. Assembleia Legislativa. Comissão de Direitos Humanos, Cidadania e Legislação Participativa. Insegurança Pública em Goiás: Anacronismo e Caos. Goiânia, 2012, 46p. Disponível em http://pt.slideshare.net/deputadamarina/ministra-cobra-providncias-contra-grupos-de-extermnio-em-gois.

HICKMAN, Matthew J., et al. *Mapping Police Stress*. Police Quartely. v. 14, n. 3, 2011, pp. 227-250.

HIRATA, Daniel; GRILLO, Carolina Cristoph; DIRK, Renato Coelho et al. *Chacinas policiais no Rio de Janeiro*: estatização das mortes, mega chacinas e impunidade. Relatório de Pesquisa. Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos. Universidade Federal Fluminense. 2023.

KRASKA, Peter B.; KAPPELER, Victor E. Militarizing american police: the rise and normalization of paramilitary units. *Social problems*, v. 44, n. 1, fev.1997, pp. 1-18.

LEIJOTO, M. Polícia conclui inquéritos sem apontar rede de apoio de Lázaro Barbosa. **O Popular**, Goiânia, 27 jul. 2021, Disponível em: https://opopular.com.br/cidades/policia-conclui-inqueritos-sem-apontar-rede-de-apoio-de-lazaro-barbosa-1.2291562. Acesso em: 16 out. 2023.

LEMGRUBER, Julita. *O povo quer dureza com o crime? Jornal O Globo*: Rio de Janeiro, 02 de março de 2001.

MORAIS FILHO, Osvaldo Martins de; CARIO, Rebeca Dias; NOGUEIRA, Ronaldo Alves. *Análise dos investimentos em Segurança Pública no Brasil entre 2000 e 2009. Revista Brasileira de Segurança Pública*. São Paulo, Ano 5, Edição 8, Fev/Mar 2011, pp. 38-58.

MELO, Rosana. *Estranhas coincidências. Jornal O Popular*. Goiânia: Organização Jaime Câmara, 10 de janeiro de 2008.

MENDONÇA, Jeniffer. "Guerra às drogas": até a esquerda? *Ponte Jornalismo*, 14 de março de 2022. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/guerra-as-drogas-ate-a-esquerda/>. Acesso em: 17 out. 2023.

MIRANDA, Rodney. *O crime organizado no Espírito Santo*. *Braudel Papers, No 34, São Paulo:* Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial*, 2003.*

MOREIRA, Júlio. *O caso Murilo e a impunidade: aspectos jurídicos* In: CASTRO, Marcus Fidelis Ferreira; GUSMÃO FILHO, Miguel Donizete. *Direitos Humanos: Relatório Legislatura 2009-2010*. Goiânia: Editora Assembleia, 2010.

NUNES, Ana Lúcia Nunes; DOURADO, Maira, *ROTAM: feita pra matar. Revista A Nova Democracia,* Ano V. n.º 33, Fevereiro de 2007. Disponível em http://www.anovademocracia.com.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=368 [Acesso 10 junho de 2010].

MANSO, Bruno Paes. Milícias. In: MARIANO, Benedito; WARDE, Walfrido (org.) *Por uma segurança pública e democrácia, cidadã e antirracista*. São Paulo: Contracorrente, 2022.

Macedo de Miranda, B., & Kardec Cabral Junior, A. (2021). Letalidade da ação policial: estudo empírico dos inquéritos policiais na Justiça de Goiás no período de 2017 a 2019. *Revista Húmus*, v. 11, n. 31. pp. 506-530.

OLIVEIRA, L. Candidatos que usaram caçada a Lázaro Barbosa na campanha não se elegem em Goiás. *G1.* Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/eleicoes/2022/noticia/2022/10/04/candidatos-que-usaram-cacada-a-lazaro-barbosa-na-campanha-nao-se-elegem-em-goias.ghtml>. Acesso em: 16 oct. 2023.

RIBEIRO, J. Bruna. *A (IN)CAPACIDADE ESTATAL DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS: o Incidente de Deslocamento de Competência nº 3 e a violência policial no Estado de Goiás.* Dissertação. Universidade de Brasília, 105 pp. 2015.

SANTOS, Renato Brum dos. *A importância estratégica do patrulhamento tático da Polícia Militar do Estado de Goiás.* 37 pp. Monografia - Especialização em Altos Estudos de Segurança Pública. Universidade Estadual de Goiás, Goiânia, 2014.

SAPORI, Luís Flávio. *Segurança pública no Brasil: desafios e perspectivas*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007.

PORTAL SERRA DOURADA NEWS. "Guardiã do povo goiano, Rotam inibe criminalidade e também corrupção", diz Caiado em visita a batalhão. *SDNEWS.* 04 de set. 2019 Disponível em: <https://sdnews.com.br/noticia/1303/guardia-do-povo-goiano-rotam-inibe-criminalidade-e-tambem-corrupcao-diz-caiado-em-visita-a-batalhao.html>. Acesso em: 17 out. 2023.

SILVA FILHO, José Vicente da. *A violência da polícia.* Jornal da Tarde de 03 de fevereiro de 2000.

SILVA, Guilherme Borges da. *Sujeitos do 33*: um estudo sobre o mercado ilegal das drogas e homicídios na grande Goiânia. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás. Goiânia, p. 220. 2014.

SILVA, Guilherme Borges; SOUZA, Dalva Maria Borges de Lima Dias de. *A estruturação do mercado ilegal das drogas na região metropolitana de Goiânia.* In: LABATE, Beatriz Caiuby; POLICARPO, Frederico. (Org.). DROGAS: perspectivas em Ciências Humans. Ied.Rio de Janeiro: Gramma, Terceiro Nome, 2018, v. I, p. 99-118.

SOUZA, Dalva Maria Borges de Lima Dias de. *Violência, poder e autoridade em Goiás.* Goiânia: Editora UFG, 2006.

SOARES, Glaucio; CANO, Ignacio; LEMGRUBER, Julita. *Criminalidade:* sete teses equivocadas. Jornal O Globo: Rio de Janeiro, 25/Jan/2001.

TEÓFILO, Sarah. Quem matou o Walisson? *Instagram*. 23 de out. de 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B3-rZ_rHF3g/>. Acesso em: 17 out. 2023.

TEÓFILO, Sarah. Um terço a cada três mortes em confronto com a PM em Goiás ocorre dentro de casa. O Popular. 23 de abr. 2019 Disponível em: <https://opopular.com.br/noticias/cidades/uma-a-cada-tr%C3%AAs-mortes-em-confronto-com-a-pm-em-goi%C3%A1s-ocorre-dentro-de-casa-1.1780740>. Acesso em: 17 out. 2023.

VIEIRA, Valterci. *Sentidos produzidos por familiares acerca da violência policial*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, p. 161. 2009.

10. Escala de Preconceito Contra Diversidade Sexual e de Gênero: Validação de um Instrumento para Docentes e Não Docentes Portugueses

https://doi.org/10.36592/9786554601023-10

Stéphanie da Selva Guimarães[1]
Alexandre Anselmo Guilherme[2]
Luísa Chaves de Brasil[3]
Damião Soares Segundo[4]
Cristiana Pereira de Carvalho[5]
Henrique Caetano Nardi[6]
Jorge Júlio de Carvalho Valadas Gato[7]
Angelo Brandelli Costa[8]

Introdução

Uma em cada três pessoas LGBT+ (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais e Transsexuais) da comunidade europeia admite ter se sentido discriminada pela sua orientação sexual e/ou identidade de gênero (OECD, 2019). Em Portugal, os dados apontam no mesmo sentido, com as pessoas homossexuais a relatar maiores níveis de discriminação. No espaço escolar, os jovens portugueses LGBT+ reportam sentir-se desconfortáveis e inseguros, existindo evidências de que a escola pode ser um ambiente de opressão, discriminação, preconceito e violência (ANTÓNIO et.al., 2012;

[1] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0002-7184-6228
[2] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0003-4578-1894
[3] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0003-2407-0583
[4] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. https://orcid.org/0000-0003-2407-0583
[5] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0003-1279-5755
[6] Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. https://orcid.org/ 0000-0001-6058-1642
[7] Universidade do Porto – UPorto. http://orcid.org/0000-0001-6402-3680
[8] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0002-0742-8152

Associação ILGA Portugal, 2018; COSTA, 2020; PIZMONY-LEVY et al., 2018; RODRIGUES et al., 2016; SANTOS, 2017). Dados do Estudo Nacional sobre o Ambiente Escolar (ENAE) com jovens LGBTI+, da Associação ILGA Portugal, apontaram o facto de muitos/as jovens estarem expostos frequentemente a insultos e outras atitudes negativas (Associação ILGA Portugal, 2018). Cerca de 60% destes já ouviram comentários negativos na escola de forma regular ou frequente, e 62% refere que estes provêm de pessoal docente ou não docente. A ausência de intervenção perante comentários homofóbicos, por parte do pessoal docente e não docente, foi referida por mais de metade dos/as jovens LGBT+ do estudo, e apenas um terço denunciou situações de violência aos docentes. Cerca de 1 em cada 10 jovens faz denúncias recorrentes e apenas 30,4% dos/as jovens que já denunciaram, consideraram as respostas do pessoal docente e não docente adequadas e eficazes (Associação ILGA Portugal, 2018).

Ainda no âmbito deste estudo, importa referir que a maioria dos/as jovens LGBT+ (93,3%) é capaz de identificar pelo menos um elemento do pessoal docente ou não docente da escola que apoia estudantes LGBT+ (Associação ILGA Portugal, 2018). Em contrapartida, apenas metade se sente confortável para falar de questões LGBT+ com um docente, psicólogo ou assistente social e os números são ainda menores quando se trata de pessoal administrativo e de segurança escolar (Associação ILGA Portugal, 2018). A atuação do corpo docente e não docente das escolas, particularmente quando se trata de intervir perante comentários homofóbicos, é essencial para romper com a problemática da violência baseada no gênero e na orientação sexual e, dessa forma, contribuir para aumentar a percepção de apoio, o sentimento de pertença e diminuir a probabilidade dos/as estudantes faltarem às aulas por insegurança (Associação ILGA Portugal, 2018).

Dada a dimensão desta problemática e o impacto nas vítimas diretas da homofobia foram criadas recentemente políticas de combate à discriminação. O *Plano Nacional de Ação para o Combate à Discriminação em razão da Orientação Sexual, da Identidade de Género e Características Sexuais* (PNAOIC) que faz parte da Estratégia Nacional para a Igualdade e Não Discriminação, vigente de 2018 a 2030, no Programa *Portugal + Igual* (Presidência do Conselho de Ministros, 2018) é exemplo disso. Em Portugal foi também aprovada a Lei n.º 38/2018 de 7 de agosto,

que se refere ao *Direito à autodeterminação da identidade de género e expressão de género e à proteção das características sexuais de cada pessoa* e o Despacho nº 7247/2019 (Presidência do Conselho de Ministros, 2019) que estabelece as medidas administrativas que as escolas devem adotar para efeitos da implementação do previsto n.1 do artigo 12.º da lei n.º 38/2018, tornando-se clara a necessidade de intervenção em setores-chave e em contextos específicos como a educação.

Atendendo ao papel educativo e de socialização que a escola desempenha na vida dos jovens, compreende-se que o/a professor/a seja, inevitavelmente, um elemento fundamental e decisivo no processo de construção de uma cidadania voltada para uma educação libertadora e emancipatória (FREIRE, 2006), através da qual são promovidos momentos de reflexão crítica sobre temáticas importantes para a humanidade (VIEIRA et al., 2018; SOUZA et al., 2016; STEWART-BROWN, 2006). Desta maneira, para que as escolas possam responder positivamente aos diversos desafios que enfrentam ao lidar com a diversidade (Unesco, 2016), a capacitação dos profissionais da educação (TAYLOR et al., 2011; ALBUQUERQUE, & WILLIAMS, 2015; VIEIRA et al., 2018), cujo objetivo seja sensibilizar e preparar os/as professores/as para a problemática da violência baseada no gênero e na orientação sexual, constitui uma das estratégias de enfrentamento à discriminação e preconceito sexual (TAYLOR et al., 2011; ALBUQUERQUE & WILLIAMS, 2015; CARVALHO et al., 2017). Manter o pessoal docentes e não docentes excluído destes debates contribui para a manutenção de crenças negativas sobre a homossexualidade, atitudes preconceituosas e discriminatórias, falta de sensibilidade e conscientização para esta problemática (JUNQUEIRA, 2009; SOUZA, SILVA & SANTOS, 2015; SOUZA & SILVA, 2016), além de promover o desconhecimento de estratégias de atuação em relação ao tema em sala de aula e em outros espaços escolares (SOUZA & SILVA, 2016; SANTOS, 2017). Nesse sentido, o aumento da conscientização para uma educação a favor de todas as pessoas, sem negligenciar a sua diversidade, contribuirá para reduzir vulnerabilidades e preconceitos (SOUSA, et al., 2017; SANTOS, 2017) permitindo que todas as pessoas se sintam representadas e tenham voz nos espaços educativos (UNESCO, 2017).

Historicamente, duas formas de manifestação do preconceito contra diversidade sexual foram estabelecidas. A primeira está ancorada na interpretação

da sexualidade não-heterossexual a partir de matrizes médicas, morais e religiosas. Essa forma é denominada clássica (*old-fashioned*) e ainda é prevalente em várias partes do mundo, como no Brasil (COSTA, 2015a). A segunda forma é oriunda dos grupos de preconceitos "modernos" (MORRISSON & MORRISON, 2002) também presentes no Brasil e em Portugal (Autor, 2012). Estas formas aparentemente positivas de encarar a diversidade sexual, na verdade, operam de maneira a hierarquizar as sexualidades a partir da assimilação a uma norma heterossexual e se manifestando mesmo na ausência de uma discriminação flagrante, presente nas formas clássicas (NARDI, 2015b).

Em Portugal não são conhecidos estudos, até ao momento, focados na perspectiva do pessoal docente ou não docente do ensino não universitário, nomeadamente professores e assistentes operacionais, relativos a esta temática. Nesse contexto, considera-se fundamental a realização de estudos que permitam conhecer as crenças, atitudes e comportamentos do corpo docente e não docente quanto à diversidade sexual e de gênero, de modo a identificar necessidades específicas neste grupo-chave, sobre o qual recai uma parcela de responsabilidade pela formação, supervisão e acompanhamento de crianças e jovens em idade escolar.

Sendo assim, neste artigo são apresentados dados coletados em meados de 2013 e 2014, que oportunizam possibilidades de comparação com dados mais recentes sobre preconceitos. Desde então, ocorreram mudanças no âmbito legal português tal qual a implementação do Programa *Portugal + Igual* em 2018, que visa a diminuição e o combate do preconceito contra diversidade sexual e de género no país. Segundo Bota (2017), o preconceito em vista da orientação sexual diminuiu de 2013 para 2016, mas seguiu sendo apresentado através de formas mais complexas, sutis e modernas nas sociedades. Todavia, o ENAE de 2018 mostra que a situação de preconceitos decorrentes de diversidade sexual e de género nas escolas portuguesas ainda são alarmantes, o que demonstra a importância de discutir os dados elucidados neste trabalho.

A concretização deste trabalho no contexto português é bastante inovadora, na medida em que se procurou validar uma medida que avalia o preconceito contra a diversidade sexual e de gênero com pessoal docente e não docente e, assim,

disponibilizar à comunidade acadêmica, às organizações e associações responsáveis pela formação e capacitação deste público um instrumento que permita identificar necessidades concretas a incluir nos planos de formação inicial e continuada.

Método

Procedimentos

A realização deste estudo no contexto português resulta de um projeto maior e originalmente desenvolvido no Brasil que visava desenvolver um instrumento para avaliar o preconceito contra diversidade sexual e de gênero e avaliar o grau deste tipo de preconceito no contexto escolar (aprovado pelo Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - CAAE 04642712.9.0000.5334). Referente à construção e validação da Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero (EPDSG). Em Portugal, o estudo obteve o parecer positivo da Comissão de Ética da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto. A coleta dos dados foi feita a professores/as e funcionários/as de 10 escolas do ensino básico e secundário da área metropolitana da cidade do Porto no período de 2013 a 2014. O questionário foi distribuído em um envelope fechado a todos/as os/as participantes e a recolha de dados decorreu no formato de *bola de neve*.

Participantes

Participaram do estudo 111 profissionais da educação (81 docentes 30 auxiliares escolares não-docentes) com idades entre 22 e 66 anos (M = 46,90; DP = 9,12), em sua maioria com nível de formação Bacharelato/Licenciatura (54,1%), do gênero feminino (70,3%), heterossexuais (98,2%), casadas (92,8%) e com filhos (87,4%).

Instrumentos

Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero. 22 itens.

A *Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero* (EPDSG) é um instrumento criado para avaliar o preconceito contra a diversidade sexual e de gênero (de forma composta) no contexto brasileiro. A conceitualização da escala é oriunda da reflexão presente de duas revisões sistemáticas. A primeira sobre as formas de apresentação deste tipo de preconceito (COSTA, 2013b) e sobre instrumentos disponíveis para avaliá-lo (COSTA, 2013a). A EPDSG foi originalmente composta por itens de dois instrumentos. A *Attitudes Toward Lesbians and Gays Scale* (ATLG) que avalia o preconceito contra a Orientação Sexual, dividindo o preconceito contra mulheres lésbicas do preconceito contra homens *gays* (HEREK & MCLEMORE, 2011) e *Genderism and Transphobia Scale* (HILL & WILLOUGHBY, 2005), o qual foi modificado para atender às circunstâncias do contexto brasileiro e avaliar o preconceito relativo à não conformidade de Gênero e Transexualidade. A partir de um estudo com alunos do Ensino Médio, professores e funcionários, publicado em 2015, a ferramenta mostrou-se útil, com boas evidências de validade e fidedignidade em uma solução unifatorial (COSTA et.al., 2015c).

Em 2016, a EPDSG foi revisada e modificada para dar conta de formas mais intensas e sutis de preconceito. Ocorreu a remoção e o acréscimo de novos itens, a partir da teoria de resposta ao item, por meio de um estudo com universitários brasileiros. A versão revisada, assim como a ampliada, também mostrou boas evidências de validade e confiabilidade em uma solução bi-fatorial (podendo ser utilizada com apenas um fator geral ou dois fatores - preconceito contra diversidade de gênero e preconceito contra a diversidade sexual) (COSTA, 2016). Tal variante foi adaptada e validada para a língua espanhola e contexto peruano em 2017 (PORTALINO, 2017).

A versão original da Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero já foi utilizada em um estudo sobre as representações sociais das homolesbotransfobias no espaço escolar. As respostas dos estudantes do último ano do Ensino Médio de turno noturno (17-22 anos) foram separadas em três categorias – normatizações, sexualização de lésbicas e transfobia. Constatou-se

que as representações sociais são construídas socialmente a partir de interações do dia-a-dia. O poder dessas representações aparece na exclusão e marginalização dos indivíduos fora de estereótipos (MIRANDA & VILLARROEL, 2020). Além disso, a escala original foi utilizada para avaliar níveis de preconceito sexual e de gênero em escolas públicas brasileiras (STUCKY et al., 2020). No Ensino Médio público brasileiro, a EPDSG foi aplicada em professores, alunos e funcionários. Dentre os dados obtidos, seguidores da Igreja Neopentecostal apresentam maiores índices de preconceito quanto à diversidade sexual e de gênero; enquanto, pessoas que tiveram treinamentos anteriores sobre a temática do preconceito exibiram menores níveis de preconceito do que outros que não realizaram qualquer tipo de treinamento (STUCKY et al., 2020).

A versão revisada da EPDSG por sua vez foi usada principalmente com a população universitária brasileira em diferentes pesquisas. Com base no modelo de estresse de minoria, dados indicam que estudantes não-heterossexuais têm piores índices de saúde mental que os heterossexuais (CERQUEIRA-SANTOS et al., 2020). O nível de preconceito contra diversidade sexual e de gênero, entre estudantes de Medicina, no Sul do Brasil encontrou-se entre 69% e 89%, de acordo com as afirmativas do EPDSG (MORETTI-PIRES et al., 2019). Todavia, outro estudo com a escala revela que estudantes das áreas da Saúde, Ciências Sociais e Biológicas têm seu preconceito majoritariamente “moderado" ou “baixo". Os universitários com altos níveis de preconceito sexual e de gênero são primariamente das Engenharias, Ciências Agrárias, Exatas e Geológicas; com os menores índices de preconceito registrados entre estudantes do campo das Humanidades, Linguagens e Artes (COSTA et.al., 2015d). A versão revisada da Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero também já foi usada com psicólogos brasileiros, que demonstraram baixos índices de preconceito (GASPODINI & FALCKE, 2018); e como método para análise da efetividade de um programa de habilidades sociais na redução do preconceito contra a diversidade sexual e de gênero em adolescentes (SOUSA, 2017).

Cabe destacar que tanto a versão original quanto a revista do instrumento apresentaram ótimas evidências de validade e fidedignidade tendo como diferença apenas a inclusão de itens de preconceito mais flagrante e sutis na versão revisada.

Para o presente estudo, foram utilizados todos os 22 itens originalmente testados para a construção da primeira versão do instrumento no Brasil. Eles foram avaliados em uma escala de cinco pontos, sendo 1 para "discordo totalmente", e 5 para "concordo totalmente". Escores mais próximos a 5 evidenciam maior preconceito. A validade facial dos itens foi testada com uma amostra de seis falantes de português europeu e ligeiros ajustes semânticos foram feitos de modo a facilitar a sua compreensão.

Análise de Dados

Foi realizada uma Análise Fatorial Exploratória (AFE) com o objetivo de avaliar a estrutura fatorial da Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero (EPDSG). A análise foi realizada por meio do *software* Factor versão 10.10.3 utilizando uma matriz policórica e método de extração *Robust Diagonally Weighted Least Squares* (RDWLS). A decisão sobre o número de fatores a ser retido foi realizada por meio da técnica da Análise Paralela Robusta com permutação aleatória dos dados observados (TIMMERMAN, & LORENZO-SEVA, 2011). Não se fixou o número de fatores e a rotação *Robust Oblimin* foi selecionada para o caso de a solução fatorial adequada ser multifatorial (LORENZO-SEVA & FERRANDO, 2019).

A adequação do modelo foi avaliada por meio dos índices de ajuste razão χ^2 / graus de liberdade (χ^2 / gl), *Root Mean Square Error of Aproximation* (RMSEA), *Comparative Fit Index* (CFI) e *Tucker-Lewis Index* (TLI). De acordo com a literatura (Brown, 2015), valores de RMSEA devem ser menores que 0,08, e valores de CFI e TLI devem ser acima de 0,90, ou preferencialmente, 0,95; e valores de χ^2 / gl devem ser inferiores a 2. Foram consideradas satisfatórias as cargas fatoriais com valores acima de 0,40 (Hair et al., 2019); e comunalidades acima de 0,20 (CHILD, 2006).

A estabilidade dos fatores foi avaliada por meio do índice *H-index* (FERRANDO & LORENZO-SEVA, 2018). O índice H avalia quão bem um conjunto de itens representa um fator comum, variando de 0 a 1. Valores altos de H (> 0,80) sugerem uma variável latente definida, com maior probabilidade de ser estável em diferentes estudos. Valores baixos de H sugerem uma variável latente mal definida, e provavelmente instável entre diferentes estudos (HANCOCK & MUELLER, 2000).

Foram computadas as medidas de dimensionalidade *Unidimensional Congruence* (UniCo), *Explained Common Variance* (EVC) e *Mean of Item REsidual Absolute Loadings* (MIREAL) (Ferrando & Lorenzo-Seva, 2018). Os pontos de corte que sugerem que os dados podem ser tratados como essencialmente unidimensional são valores acima de 0,95 para a UniCo; maior que 0,85 para a ECV; e menores que 0,30 para o MIREAL.

Por fim, para investigar evidências de validade de critério entre grupos, foram realizadas Análises de Variância (ANOVAs) e teste post-hoc Games-Howell para comparar as médias nos escores da EPCDSG entre participantes com diferentes níveis de formação (Ensino Básico, Bacharelato/Licenciatura; Mestrado/Doutoramento) e entre participantes com diferentes experiências de contato com pessoas gays ou lésbicas (tem contato, não tem contato, não sabe se tem contato). O post-hoc Games-Howell foi escolhido por ser uma estatística que pondera as diferenças de tamanho entre os grupos comparados, corrigindo possíveis distorções, como a igualdade de variância (SHINGALA & RAJYAGURU, 2015). Para investigação de evidências de validade de critério convergente, foram realizadas correlações de Pearson entre os escores da EPCDSG e as questões sobre a importância do tema da diversidade sexual e de gênero (profissional, acadêmica, na educação básica, na educação secundária) e a relevância dos valores religiosos no dia-a-dia. Essas análises foram feitas no software SPSS versão 21.

Resultados

Estrutura Fatorial

Os testes de esfericidade de Bartlett (1160,9, gl = 231, p < 0,001) e KMO (0,86 I.C. [0,87; 0,88]) indicaram a interpretabilidade da matriz de correlação dos itens. A análise paralela sugeriu a solução unifatorial como a mais representativa para os dados, portanto, não foram computadas estruturas fatoriais rotacionadas. Quanto às cargas fatoriais e comunalidades dos itens, na tabela 1, pode-se observar que os itens 5 e 20 apresentaram valores inferiores ao ponto de corte satisfatório. Em razão disso foi testado um modelo ajustado com 20 itens, retirando os dois itens que não

carregaram adequadamente no fator único. No modelo ajustado todos os itens apresentaram cargas fatoriais e comunalidades satisfatórias.

Tabela 1

Comparação das Cargas Fatoriais e Comunalidade (h²) do modelo inicial (EPDSG-22) e do modelo ajustado (EPDSG-20)

	Modelo Inicial		Modelo Ajustado	
Item	Carga Fatorial	h²	Carga Fatorial	h²
Os Travestis dão-me nojo	-0,65	0,43	-0,67	0,45
Os homens que se comportam como mulheres deveriam envergonhar-se	-0,79	0,63	-0,81	0,66
Os homens que depilam as suas pernas são estranhos	-0,54	0,30	-0,58	0,33
Eu não consigo entender por que é que uma mulher se comportaria como um homem	-0,65	0,43	-0,66	0,44
As crianças deveriam brincar com brinquedos apropriados para o seu próprio sexo[a]	-0.39	0,15	-	-
As mulheres que se veem como homens são anormais	-0,84	0,70	-0,85	0,73
Os meninos afeminados deveriam receber tratamento	-0,68	0,46	-0,67	0,45
Operações de mudança de sexo são moralmente erradas	-0,80	0,64	-0,79	0,62
As meninas masculinas deveriam receber tratamento	-0,67	0,45	-0,62	0,38
Os homens afeminados não me deixam à vontade	-0,67	0,45	-0,68	0,47
Eu iria a um bar frequentado por travestis	0,45	0,20	0,46	0,21
As mulheres masculinas não me deixam à vontade	-0,61	0,37	-0,57	0,32
Sexo entre dois homens é totalmente errado	-0,85	0,72	-0,85	0,72
Eu acho que os homens gays são nojentos	-0,92	0,85	0,91	0,84
A homossexualidade masculina é natural	0,45	0,21	0,45	0,20
A homossexualidade masculina é uma perversão	-0,81	0,67	-0,81	0,65

A homossexualidade masculina é apenas uma forma diferente de ser que não deve ser condenada	0,66	0,44	0,66	0,43
Sexo entre duas mulheres é totalmente errado	-0,73	0,53	-0,78	0,60
Eu acho que as mulheres lésbicas são nojentas	-0,89	0,79	0,90	0,81
A homossexualidade feminina é natural[a]	0,39	0,15	-	-
A homossexualidade feminina é uma perversão	-0,72	0,52	-0,76	0,57
A homossexualidade feminina é apenas uma forma diferente de ser que não deve ser condenada	0,68	0,46	0,67	0,45

Nota: Itens em destaque apresentaram cargas fatoriais e comunalidades acima do ponto de corte definido.

[a]Itens retirados por possuírem cargas fatoriais abaixo do ponto de corte.

A tabela 2 apresenta um resumo das características do modelo inicial e ajustado. Em ambos os modelos a confiabilidade do instrumento foi adequada, com valores de Alfa de Cronbach Padronizado e de Ômega de McDonald acima de 0,70. Além disso, a medida de replicabilidade da estrutura fatorial (FERRANDO & LORENZO-SEVA, 2018) sugeriu que é provável que o fator geral de Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero será replicável em estudos futuros (Índice H > 0,80). A estrutura fatorial apresentou índices de ajuste excelentes tanto no modelo inicial (χ^2 = 192,144, *gl* = 209; p < 0,001; RMSEA = 0,001; CFI = 0,99; TLI = 0,99) como no ajustado (χ^2 = 137,389, gl = 170; p < 0,001; RMSEA = 0,01; CFI = 0,99; TLI = 0,99). Adicionalmente, as medidas de dimensionalidade corroboram a solução unifatorial como a mais adequada.

Tabela 2

Resumo das características do modelo inicial e ajustado

	Índice	Modelo Inicial	Modelo ajustado
Exploratória	Fatorabilidade da Matriz (Determinante da matriz)	< 0,001	< 0,001
	Fatorabilidade da Matriz (Bartlett)	1160,9 (gl=231; p<0,001)	1168,6 (gl=190; p<0,001)
	Fatorabilidade da Matriz (KMO)	0,87 (0,87-0,88)	0,88 (0,88-0,89)
	Dimensões (Análise Paralela)	1	1
	Variância explicada	51,65%	56,20%
Índices de Ajuste	χ^2/gl	0,92	0,81
	CFI	0,99	0,99
	TLI	0,99	0,99
	RMSEA	0,01	0,01
Dimensionalidade	ÚNICO	0,96	0,98
	ECV	0,86	0,87
	MIREAL	0,25	0,25
Confiabilidade	Alfa de Cronbach Padronizado	0,95	0,95
	Ômega de McDonald	0,95	0,96
	Índice H latente	0,97	0,97

O modelo unifatorial mostrou-se excelente e foi corroborado pela Análise Paralela, pelos índices de dimensionalidade e pelos índices de ajuste do modelo. Especificamente, o modelo ajustado, com 20 itens, apresentou-se como o mais adequado, pois (1) todos os itens tiveram cargas fatoriais e comunalidades superiores aos pontos de corte estabelecidos na literatura; (2) a variância explicada foi superior ao modelo inicial mesmo com menor número de itens; (3) teve um melhor ajuste da razão χ^2/gl; e apresentou uma (4) leve melhora nos índices de

dimensionalidade (UNICO e ECV) e de confiabilidade (Ômega de McDonald). Dessa forma, a estrutura mais adequada da escala foi composta por 20 itens que medem o Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero, com excelente estabilidade e confiabilidade, e que explicaram 56,20% da variância.

Evidências de Validade de Critério entre Grupos e Convergente

Como evidência de validade de critério entre grupos, foram comparados os escores totais do Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero em relação (1) aos grupos com distintos níveis de formação (Ensino Básico e Secundário, Ensino Superior Bacharelato/Licenciatura, Ensino Superior Mestrado/Doutoramento) e (2) aos grupos de contato com pessoas lésbicas ou gays (sim, não, não sei).

A diferença de médias entre os grupos segundo a escolaridade para a pontuação na EPCDSG-20 foi significativa ($F = 9,07$; $p < 0,001$). Contudo, essa diferença se deu apenas em relação às pontuações do grupo de funcionários, que não possuíam formação superior (n = 30; M = 2,98; DP = 0,93), em comparação com os grupos de professores com Bacharelato/Licenciatura (n = 60; M = 2,21; DP = 0,79) ou com Mestrado/Doutoramento (n = 21; M = 2,21; DP = 0,82). O post-hoc Games-Howell indicou que essa diferença média foi significativa ($p < 0,001$), tendo sido de -0,77 (I.C.95%, -1,25; -0,28) em relação ao grupo Bacharelato/Licenciatura e de -0,76 (I.C.95%, -1,36; -0,16) em relação ao grupo de mestrado/Doutoramento. Portanto, o nível de formação impactou as pontuações na Escala não de forma linear, mas somente em relação à diferenciação de ter ou não formação superior.

Além disso, a ANOVA também foi significativa em relação aos grupos de contacto interpessoal com pessoas gays ou lésbicas ($F = 3,81$; $p < 0,05$). O post-hoc Games-Howell foi significativo para as diferenças de médias entre o grupo que indicou ter contacto e o que indicou não saber se tem ou não contacto (Diferença média = -0,45; $p < 0,05$; I.C.95%, -0,85; -0,04). O grupo que indicou não ter contacto foi o que apresentou as maiores médias (n=25; M = 2,65; DP = 1,15), seguido dos que informaram não saber (n = 46; M = 2,54; DP = 0,82) e, por fim, os que afirmaram ter contato (n = 37; M = 2,09; DP 0,71). Pode-se perceber que aqueles que indicaram ter contado com pessoa gays ou lésbicas apresentaram menores pontuações na

EPCDSG e que a resposta ambígua "não sei" foi a mais problemática em termos de impacto sobre a pontuação, ainda que os que indicaram não ter contato tenham apresentado as maiores médias de Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero.

Por fim, como evidência de validade de critério convergente, a tabela 3 apresenta as correlações entre os escores da EPCDSG e as questões sobre a importância do tema da diversidade sexual e de gênero (profissional, acadêmica, na educação básica, na educação secundária) e a relevância dos valores religiosos no dia-a-dia.

Tabela 3

Correlações entre os escores da EPCDSG, a importância do tema da diversidade sexual e de gênero e a relevância dos valores religiosos no dia-a-dia

Variável	1	2	3	4	5
1.EPCDSG	-				
2.RTF acadêmica	-0,16	-			
3.RTF profissional	-0,18	0,93**	-		
4.RTE básico	-0,20*	0,73**	0,76**	-	
5.RTE secundário	-0,22*	0,69**	0,61**	0,80**	-
6. RVRD	0,33**	0,11	0,03	0,00	0,12

* $p < 0,05$; ** $p < 0,001$.

Nota: EPCDSG = Escala de Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero; RTF = Relevância da Temática na Formação; RTE = Relevância da Temática no Ensino; RVRD = Relevância dos valores religiosos no dia-a-dia.

Os escores na EPCDSG se correlacionaram negativamente com todas as questões sobre a relevância temática dada ao tema da diversidade sexual e de gênero, mas significativamente apenas com a relevância na formação básica ($r = -0,20$; $p < 0,05$) e na formação secundária ($r = -0,22$; $p < 0,05$). Além disso, se correlacionou positivamente com a relevância dos valores religiosos no dia-a-dia ($r = 0,33$; $p < 0,001$).

Discussão

Dentre os 22 itens originais da *Escala de Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero* aplicada aos docentes e não docentes portugueses da cidade do Porto, dois itens apresentaram cargas fatoriais baixas, sugerindo indeterminação entre variáveis e fatores. O item "A homossexualidade feminina é natural" foi excluído na validação original da EPDSG (COSTA et.al., 2015e), algo que também se repetiu no presente estudo. Reitera-se a hipótese inicial dos autores de que o preconceito independe das crenças sobre a origem da homossexualidade, isto é, se é algo natural e biológico ou é de origem sociocultural (COSTA et.al., 2015f). Todavia, o item referente à "homossexualidade masculina como natural" permaneceu. Este facto pode ser explicado a partir da compreensão de que atitudes contra populações homossexuais femininas e masculinas diferem. Homens heterossexuais têm atitudes mais agressivas quando se trata de homens *gays* do que com mulheres lésbicas, enquanto as mulheres heterossexuais fazem pouca distinção entre ambos os grupos (HEREK, 2000). Além disso, a literatura evidencia que as mulheres lésbicas que se adequam a padrões estereotipados de feminilidade são mais socialmente aceitas (GATO et.al., 2011) e, por isso, podem estar de alguma forma mais protegidas de atitudes violentas e hostis que são dirigidas à comunidade LGBT+.

Ainda procurando compreender a exclusão e manutenção dos itens referidos anteriormente nesta amostra portuguesa, estudos também reforçam o facto de que os homens heterossexuais parecem ter diferentes atitudes e crenças sobre lésbicas dependendo do contexto (HEREK, 2000), possivelmente em razão do sexismo moderno e de questões mais abrangentes vinculadas ao machismo estrutural e ao fetichismo, especialmente do homem heterossexual para com as mulheres lésbicas (RICH, 2010). Relativamente ao sexismo moderno importa salientar que este integra em si tanto atitudes tradicionais de hostilidade como atitudes modernas disfarçadas de benevolência e cavalheirismo (COSTA et.al., 2015). Por fim, cabe destacar as transformações nos papéis sociais sofridas pelas mulheres ao longo dos séculos XX e XXI, por exemplo, através do feminismo lésbico, que provavelmente amplia o efeito do entendimento da homossexualidade feminina e não a masculina como natural (RICH, 2010).

O segundo item excluído neste estudo foi "As crianças deveriam brincar com brinquedos apropriados para seu próprio sexo". Este item foi mantido no estudo original (COSTA et.al., 2015h), na versão revisada brasileira (COSTA, 2016) e na versão revisada peruana (PORTALINO et. al., 2017). Os participantes são todos funcionários no ambiente escolar, em maioria professoras, podendo a sua manutenção no contexto brasileiro ser explicada pelo facto destas questões não serem abordadas na Base Nacional Comum Curricular, contribuindo assim para a continuidade deste tipo de pensamento (GAMA & ANASTÁCIO, 2019). Por outro lado, a eliminação deste item na versão portuguesa poderá ser analisada em função da educação sexual ser obrigatória nas escolas desde o 1º Ciclo do Ensino Básico e podermos, eventualmente, estar perante uma amostra de docentes com formação nestas temáticas e, por isso, com crenças mais funcionais e positivas em relação ao uso dos brinquedos por partes das crianças.

Observou-se, ao longo do processo, a necessidade de retirar os itens 5 (As crianças deveriam brincar com brinquedos apropriados para seu próprio sexo) e 20 (A homossexualidade feminina é natural) do instrumento por possuírem valores inferiores em relação ao ponto de corte satisfatório. Após o ajuste, mantiveram-se 20 itens no instrumento, onde todos obtiveram excelentes resultados, apontando para a confiabilidade do instrumento em medir o preconceito contra a diversidade sexual e de gênero em docentes e não docentes portugueses. Após a eliminação destes dois itens, todos os outros que permaneceram apresentaram cargas fatoriais e comunalidades satisfatórias. Os modelos de confiabilidade também mostraram valores adequados e a medida de replicabilidade da estrutura fatorial sugeriu que o fator de *Preconceito Contra a Diversidade Sexual e de Gênero* seja replicável em novos estudos. A estrutura unifatorial apresentou índices de ajuste excelentes tanto no modelo inicial, quanto no ajustado.

Em relação à escolaridade e formação académica dos/as docentes e não docentes foram encontradas diferenças que impactam nas pontuações da Escala, entre as pessoas com Mestrado/ Doutoramento (que corresponde aos docentes com mais formação a atuarem nas escolas) e as pessoas que não têm formação superior (que corresponde ao pessoal não docente). Além disso, também foi perceptível a existência de diferenças significativas entre pessoas com contacto interpessoal com

gays e lésbicas e com pouco ou nenhum contacto. Neste sentido, o grupo que indicou não ter contacto com essa população apresentou médias mais altas de preconceito, seguidos pelos/as participantes que informaram não saber se contactam com pessoas LGB, contrastando com as médias mais baixas de preconceito entre as pessoas que afirmaram ter contacto com outras pessoas *gays* e lésbicas. Os critérios convergentes foram validados a partir da correlação negativa de todas as questões em relação à temática dada, mas significativamente com a relevância na formação básica e secundária. Além disso, correlacionou-se de forma positiva, a presença de fatores religiosos cotidianos. Desta forma, constatou-se que o instrumento conseguiu diferenciar os níveis de preconceito entre o pessoal docente e não docentes das escolas, apontando ainda o facto dos fatores religiosos e do nível de escolaridade exercerem papéis importantes em relação ao nível de preconceito contra a diversidade sexual e de gênero dirigida à população LGBT+ em Portugal.

Considerando o último estudo sobre a situação dos jovens LGBT+ em meio escolar e atendendo aos relatos que reportam a existência de múltiplos preconceitos e falta de ações concretas por parte do pessoal docente e não docente para interromper as situações de violência que ocorrem nas escolas (Associação ILGA Portugal, 2018), podemos considerar que o desenvolvimento deste instrumento pode ser particularmente útil à operacionalização do terceiro *Plano de Ação para o Combate à Discriminação em razão da Orientação Sexual, Identidade e Expressão de Género, e Características Sexuais* da *Estratégia Nacional para a Igualdade e a Não Discriminação* (Presidência do Conselho de Ministros, 2018), particularmente no que diz respeito à formação de professores/as e dos/as assistentes operacionais. Estes últimos desempenham um papel importante nas escolas e podem contribuir fortemente para combater parte da violência, discriminação e exclusão que ocorre em espaços como balneários, corredores, pátios e cantinas.

Pode-se concluir que a *Escala de Diversidade Sexual e de Gênero* apresentou boas evidências de validade e fidedignidade, mostrando-se uma ferramenta útil para medir o preconceito contra a diversidade sexual e de género em docentes e não docentes de escolas portuguesas do ensino básico e secundário. Desta maneira, o objetivo inicial deste estudo foi atingido, possibilitando a validação de uma ferramenta que pode dar fortes contribuições na dimensão do conhecimento sobre

as necessidades de formação dos agentes educativos (docentes e não docentes) que atuam nas escolas. Simultaneamente, observa-se que a escala pode contribuir para a avaliação de programas de capacitação que envolvam o bem-estar e a prevenção, frente a discriminação em razão da orientação sexual, identidade e expressão de género contra os jovens que frequentam as escolas, promovendo maior bem-estar e prevenindo novos casos de preconceito no espaço escolar.

Dentre as maiores limitações quanto a essa pesquisa estão o baixo número de participantes e os dados, que podem ser considerados antiquados, quando comparados a época em que foram coletados e frente às mudanças legislativas que ocorreram em Portugal, na busca por diminuir o preconceito contra pessoas LGBTQIA+. Sobre estes pontos esclarece-se que, em relação ao baixo número de participantes, a amostra apresenta adequada representatividade considerando a região e a diversidade de escolas portuguesas envolvidas (10) na coleta dos dados. Além disso, os dados de 2013 e 2014 apresentam sua relevância frente à possibilidade de comparação com informações mais recentes, podendo averiguar indiretamente a eficácia de planos de ação e de combate à discriminação e ao preconceito sexual e de gênero no contexto escolar português.

Por fim, esperamos que a disponibilização deste instrumento possa ser útil à comunidade acadêmica, auxiliando às organizações e associações responsáveis pela formação e capacitação dos agentes educativos na possibilidade de identificar necessidades concretas destes profissionais e jovens, abrindo precedentes para a inclusão de novas atividades e planos de formação inicial e continuada nos contextos escolares portugueses.

Referências

ALBUQUERQUE, P., & WILLIAMS, L. (2015). Homofobia na Escola: Relatos de Universitários sobre as Piores Experiências. *Temas em Psicologia*. 23(3), 663-676p. http://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-11

ANTÓNIO, R., PINTO, T., PEREIRA, C., FARCAS, D., & MOLEIRO, C. (2012). Bullying homofóbico no contexto escolar em Portugal. *Psicologia*, *26*(1), 17–32. https://doi.org/10.17575/rpsicol.v26i1.260

Associação ILGA Portugal. (2018). *Estudo Nacional sobre o Ambiente Escolar: Jovens LGBTI+ 2016/2017*. ILGA Portugal. http://enae.ilga-portugal.pt/

BOTA, P. (2017). *Evolução e configuração atual do preconceito face a lésbicas e a gays: Um estudo comparativo* (Dissertação de Mestrado). http://hdl.handle.net/10174/21038

BROWN, T. A. (2015). *Confirmatory factor analysis for applied research*. New York: The Guilford Press.

CARVALHO, C. P., PINHEIRO, M., MARTINS, D., SIMÕES, A., & MACEIRAS, M. (2017). Atitudes face à homossexualidade: uma proposta de avaliação para a intervenção socioeducativa. *Itinerarius Reflectionis*, *13*(2), 1-22.

CERQUEIRA-SANTOS, E., AZEVEDO, H. V. P., & RAMOS, M. D. M. (2020). Preconceito e Saúde Mental: Estresse de Minoria em Jovens Universitários. *Revista de Psicologia Da IMED*, *12*(2), 7–21. https://doi.org/10.18256/2175-5027.2020.v12i2.3523

CHILD, D. (2006). *The Essentials of Factor Analysis*. 3rd ed. New York: Continuum.

Costa, A. B., Bandeira, D. R., & Nardi, H. C. (2013a). Systematic review of instruments measuring homophobia and related constructs. *Journal of Applied Social Psychology*, *43*(6), 1324-1332. https://doi.org/10.1111/jasp.12140

COSTA, A. B., PERONI, R. O., BANDEIRA, D. R., & NARDI, H. C. (2013b). Homophobia or sexism? A systematic review of prejudice against nonheterosexual orientation in Brazil. *International Journal of Psychology*, *48*(5), 900-909. https://doi.org/10.1080/00207594.2012.729839

COSTA, A. B., BANDEIRA, D. R., & NARDI, H. C. (2015a). Avaliação do preconceito contra diversidade sexual e de gênero: Construção de um instrumento. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, *32*(2), 163–172. https://doi.org/10.1590/0103-166X2015000200002

COSTA, A. B., PERONI, R. O., DE CAMARGO, E. S., PASLEY, A., & NARDI, H. C. (2015b). Prejudice Toward Gender and Sexual Diversity in a Brazilian Public University: Prevalence, Awareness, and the Effects of Education. *Sexuality Research and Social Policy*, *12*, 261–272. https://doi.org/10.1007/s13178-015-0191-z

COSTA, P. A., OLIVEIRA, R., PEREIRA, H., & LEAL, I. (2015c). Adaptação dos inventários de sexismo moderno para Portugal: o inventário de sexismo ambivalente e o inventário de ambivalência em relação aos homens. *Psicologia: Reflexão e crítica*, *28*(1), 126-135. http://dx.doi.org/10.1590/1678-7153.201528114

COSTA, A. B., DE LARA MACHADO, W., RUSCHEL BANDEIRA, D., & NARDI, H. C. (2016). Validation Study of the Revised Version of the Scale of Prejudice Against

Sexual and Gender Diversity in Brazil. *Journal of Homosexuality*, *63*(11), 1446–1463. https://doi.org/10.1080/00918369.2016.1222829

FERRANDO, P. J., & LORENZO-SEVA, U. (2018). Assessing the quality and appropriateness of factor solutions and factor score estimates in exploratory item factor analysis. *Educational and Psychological Measurement, 78*, 762-780. https://doi.org/10.1177/0013164417719308

FREIRE, P. (2006). *Pedagogia do Oprimido.* 44ª edição. São Paulo: Editora Paz e Terra.

GAMA, R. C., & ANASTÁCIO, Z. C. (2019). Educação sexual e legitimidade do professor de ensino básico: um estudo comparativo entre Brasil e Portugal. *Revista INFAD de Psicología. International Journal of Developmental and Educational Psychology.*, *2*, 45–56. https://doi.org/10.17060/ijodaep.2019.n2.v2.1737

GASPODINI, I. B., & FALCKE, D. (2018). Relações entre Preconceito e Crenças sobre Diversidade Sexual e de Gênero em Psicólogos/as Brasileiros/as. *Psicologia: Ciência e Profissão*, *38*(4), 744–757. https://doi.org/10.1590/1982-3703001752017

GATO, J., CARNEIRO, N. S., & FONTAINE, A. M. (2011). Contributo para uma revisitação histórica e crítica do preconceito contra as pessoas não heterossexuais. *Revista Crítica e Sociedade*, *1*(1), 139–167.

Governo de Portugal. (2018). Lei n° 38/2018. Estratégia Nacional para a Igualdade e Não Discriminação (2018-2030). Programa Portugal + Igual.

HAIR, J. F., BLACK, W.C., ANDERSON, R.E., & BABIN, B.J. (2019). Multivariate data analysis (8th ed.). Cengage Learning, London.

HANCOCK, G. R., & MUELLER, R. O. (2000). Rethinking construct reliability within latent variable systems. In Cudek,R., duToit, S.H.C., & Sorbom, D.F (Eds.), *Structural equation modeling*: Present and future (pp. 195 - 216). Lincolnwood, IL: Scientific Software.

HEREK, G. M. (2000). Sexual Prejudice and Gender: Do Heterosexuals' Attitudes Toward Lesbians and Gay Men Differ? *Journal of Social Issues*, *56*(2), 251–266. https://doi.org/10.1111/0022-4537.00164

HEREK, G. M., & MCLEMORE, K. A. (2011). The Attitudes Toward Lesbians and Gay Men (ATLG) scale. In T. D. Fisher, C. M. Davis, W. L. Yarber, & S. L. Davis (Eds.), *Handbook of sexuality-related measures* (pp. 415–417). Taylor & Francis.

HILL, D. B., & WILLOUGHBY, B. L. B. (2005). The development and validation of the genderism and transphobia scale. *Sex Roles*, *53*(7/8), 531–544. https://doi.org/10.1007/s11199-005-7140-x

JUNQUEIRA, R. D. (2009). Homofobia nas Escolas: um problema de todos. In *Diversidade Sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas* (pp. 13–52). MEC/UNESCO.

LORENZO-SEVA, U., & FERRANDO, P. J. (2019). *Robust Promin*: a method for diagonally weighted factor rotation. Technical report, URV. Tarragona, Spain. https://doi.org/https://doi.org/10.24265/liberabit.2019.v25n1.08

MIRANDA, G. F., & VILLARROEL, M. A. C. U. (2020). As representações sociais das homolesbotransfobias sob a perspectiva das juventudes: o contexto escolar em ação. *Pesquisa e Ensino*, *1*(e202013), 1–26. https://doi.org/10.37853/pqe.e202013

MORETTI-PIRES, R. O., GUADAGNIN, L. I., TESSER-JÚNIOR, Z. C., CAMPOS, D. A. de, & TURATTI, B. O. (2019). Preconceito contra Diversidade Sexual e de Gênero entre Estudantes de Medicina de 1 ao 8 Semestre de um Curso da Região Sul do Brasil. *Revista Brasileira de Educação Médica*, *43*(1), 568–578. https://doi.org/10.1590/1981-5271v43suplemento1-20190076

MORRISON, M. A., & MORRISON, T. G. (2002). Development and validation of a scale measuring modern prejudice toward gay men and lesbian women. Journal of Homosexuality, 43(2), 15-37. doi: 10.1300/j082v43n02_02.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2019). The LGBT challenge: How to better include sexual and gender minorities? In *Society at a Glance 2019: OECD Social Indicators*. OECD Publishing. https://doi.org/https://doi.org/10.1787/c64c3d3f-en

PORTALINO, E. A. (2017). *Prejuicio contra diversidad sexual y de gênero em estudiantes universitarios de Lima*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/183274/001078143.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Presidência do Conselho de Ministros. (2018). *Resolução do Conselho de Ministros n.º 61/2018*. Diário da República, 1.ª série - n.º 97 - 21 de maio de 2018.

Presidência do Conselho de Ministros. (2019). *Despacho n.º 7247/2019*. Diário da República, 2ª série - n.º 156/2019 – de 16 de agosto de 2019. Retrieved from https://dre.pt/home/-/dre/123962165/details/maximized

RICH, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, *4*(05). https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309

RODRIGUES, L., GRAVE, R., DE OLIVEIRA, J. M., & NOGUEIRA, C. (2016). Study on homophobic bullying in Portugal using Multiple Correspondence Analysis (MCA). *Revista Latinoamericana de Psicología, 48*(3), 191-200. https://doi.org/10.1016/j.rlp.2016.04.001

SANTOS, L. (2017). Diversidade Sexual e Homofobia na Escola: Posicionamentos de professoras e professores do ensino básico. *Itinerariuns Reflectionis*. 13(2). https://doi.org/10.5216/rir.v13i2.46785

SHINGALA, M. C., & RAJYAGURU, A. (2015). Comparison of post hoc tests for unequal variance. *International Journal of New Technologies in Science and Engineering, 2*(5), 22-33. Retrieved from http://www.ijntse.com/upload/1447070311130.pdf

SOUSA, R., CASTILHO, P., VIEIRA, C., VAGOS, P., & RIJO, D. (2017). Dimensionality and gender-based measurement invariance of the Compassion Scale in a community sample. Personality and Individual Differences, 117, 182-187. https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.06.003

SOUSA, K. O. (2017). Programa de habilidades sociais na escola: Uma forma de combate ao preconceito contra a diversidade sexual. Universidade Federal do Sergipe.
Souza, E., & Silva, J. (2016). Diversidade sexual e homofobia na escola: (des)conhecimento e vivências de docentes. *Revista Educação em Questão*, *54* (41), p. 111-138.

SOUZA, A., et al. (2016). A Ideologia do Movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Editora Ação Educativa.

SOUZA, E., SILVA, J., & SANTOS, C. (2015). Homofobia na Escola: As Representações de Educadores/as. *Temas em Psicologia*, *23*(3), 635-647. http://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-09

STEWART-BROWN, S. L. (2006). *What is the evidence on school health promotion in improving health or preventing disease and, specifically what is the effectiveness of the health promoting schools approach.* Copenhagen: WHO Regional Office for Europe's Health Evidence Network.

STUCKY, J. L., DANTAS, B. M., POCAHY, F. A., DE QUEIROZ NOGUEIRA, P. H., NARDI, H. C., & COSTA, A. B. (2020). Prejudice Against Gender and Sexual Diversity in Brazilian Public High Schools. *Sexuality Research and Social Policy*, *17*, 429–441. https://doi.org/10.1007/s13178-019-00406-z

TAYLOR, C., Peter, T., & PAQUIN, S. (2011). "School is not a safe place for anyone like me": The first National Climate Survey on Homophobia in Canadian Schools. In D. Pepler, J. Cummings, & W. Craig (Eds.), Creating a world without bullying: Vol. 3. PREVNet Series. Otawa, Canada: Canada National Printers.

TIMMERMAN, M. E., & LORENZO-SEVA, U. (2011). Dimensionality Assessment of Ordered Polytomous Items with Parallel Analysis. *Psychological Methods, 16*, 209-220. https://doi.org/10.1037/a0023353

UNESCO. (2016). *Out in the open: Education sector responses violence based on sexual orientation and gender identity/expression*. Paris: Unesco.

UNESCO. (2017). *Seminário Educação em Sexualidade e Relações de Gênero na Formação Inicial Docente no Ensino Superior*. São Paulo: Unesco.

VIEIRA, R., GHERARDI, S., & SEVERO, M. (2018). Causas e consequências da homofobia na escola: uma revisão bibliográfica. *Multi-Science Journal*, *1*(10), 69-77. https://doi.org/10.33837/msj.v1i10.381

11. Instituição escolar: espaço de riscos, lugar de ressignificação

https://doi.org/10.36592/9786554601023-11

Geraldo Caliman[1]

Emerson de Arruda[2]

> [...] para o divino Heitor imaginou um tratamento medonho: furou-lhe, por trás, os tendões dos pés, do calcanhar ao tornozelo, prendeu-os com correias, atou-os ao carro deixou que se arrastasse a cabeça ao chão; em seguida, subindo ao carro, depois de haver tomado as armas gloriosas, fez estalar o chicote para instigar os cavalos, que voaram de bom grado. O cadáver, arrastado, levantava poeira; em torno, espalhavam-se-lhe os cabelos escuros, e toda a cabeça, antes tão graciosa, jazia no pó! (HOMERO, 1982, p. 331-332).

O conceito de violência

Analisar as instituições escolares como espaços de risco e, pontualmente, como lugares de ressignificação, nos dá a possibilidade de refletir conceitualmente sobre a natureza, a origem e a concepção de violência como um fenômeno que se apresenta em toda história da humanidade. Este exercício sóciofilosófico se insere como um caminho de análise importante na problematização e compreensão do tema em si, posto que, o estudo sobre a violência e a sua prática nas instituições escolares deve considerar a existência de múltiplos olhares e a própria complexidade teórica do assunto em questão.

O termo violência vem da expressão latina "*violentia*" cujo significado etimológico envolve a ideia de "veemência," "impetuosidade," "desonra," "ultraje," "ações que exprimem o uso da força contra alguém," gerando neste aspecto, "desconforto," "tensão," "angústia" e "medo," o que propicia física e psiquicamente

[1] Universidade Católica de Brasília – UCB. https://orcid.org/0000-0003-2051-9646
[2] Unifasipe Centro Universitário. https://orcid.org/0000-0001-6082-1212

uma sensação de insegurança tanto no indivíduo e quanto nas comunidades que sofrem tais atos. Deste modo, Hayeck (2009) entende que sempre é complexo encontrar uma definição exata quanto a compreensão do conceito por conta da polissemia de significados que a palavra carrega em si, permitindo-nos concluir que:

> Qualquer reflexão teórico-metodológica sobre a violência pressupõe o reconhecimento da complexidade, polissemia e controvérsia do objeto. Por isso mesmo, gera muitas teorias, todas parciais. [...] dizemos que a violência consiste em ações humanas de indivíduos, grupos, classes, nações que ocasionam a morte de outros seres humanos ou que afetam sua integridade física, moral, mental ou espiritual. Na verdade, só se pode falar de violências, pois se trata de uma realidade plural, diferenciada, cujas especificidades necessitam ser conhecidas. A interpretação de sua pluricausalidade é, justamente, um dos problemas principais que o tema apresenta (MYANO & SOUZA, 1998, 514).

Sob tal percepção violência é a personificação histórica de ações racionais que afetam física, moral, mental e espiritualmente a pessoa humana na expressão de sua liberdade e de sua localização como ser no mundo. Logo, por implicação imediata não estamos lidando com um único tipo de violência, pelo contrário, existem especificidades que carregam múltiplas singularidades na natureza do próprio fenômeno, indicando a existência de diversas violências que se revelam no cotidiano de cada indivíduo, exigindo assim, uma análise marcada por rigores teórico-metodológicos e a manifestação de sensibilidade no estudo sistemático do assunto.

Ferrari (2006), ao discutir sobre a violência entende que tal fenômeno está presente em todos os tempos históricos, convidando-nos a uma leitura não apenas das condições materiais e econômicas, ou dos aspectos socipolíticos que engendram as tramas da realidade social entre as classes e que por vezes corroboram para a presença da agressividade. A autora direciona nosso olhar para o território do inconsciente, conduzindo-nos as ambiguidades que constituem a natureza do ser humano.

Autores como Adorno (1993, 1995), Brant (1989), Kowarick e Ant (1981), Zaluar (1994), partem do pressuposto teórico de que a violência é um movimento racional-

consciente de determinados indivíduos e grupos no processo de anulação do outro, de tal forma que estes não reconhecem a presença da dignidade humana em todas as pessoas, negando-lhes espaços e mecanismos sociais de fala, e a garantia da experiência democrática dos seus direitos civis, políticos e sociais.

Ao tratar essa temática, alguns autores na década de 80, como Thorpe (1970), Lorenz (1979) e Wilson (1977), analisaram a violência como um traço natural dos seres humanos, algo que fosse intrínseco à essência humana, de tal forma que a agressividade passou a ser vista como um recurso do instinto de sobrevivência que cada indivíduo utiliza em certas circunstâncias históricas de sua vida, colocando como ponto de partida para análise do fenômeno a dimensão biopsicológica.

Entretanto, Marx e Engels (1971), Mauss (1974), Merton (1968) e Huntington (1968), dentre outros teóricos, entendem que toda a subjetividade humana constituída por aspectos biopsicológicos e biomorfológicos está condicionada as condições sociais, materiais e econômicas que por sua vez instaram mecanismos de controle, disparidades sociais e aspirações que não podem ser atingidas por conta das condições estabelecidas pelo sistema econômico vigente, criando, neste aspecto, um contexto de desigualdades, exploração e pobreza, dentre outros aspectos, configuração esta, responsável na maioria das vezes, pelo estado de violência vigente.

Para Bourdieu (1989), Foucault (1979, 2004), e Arendt (2007), dentre outros teóricos, a violência deve ser compreendida partir das relações e dos mecanismos de poder que se revelam nas estruturas simbólicas de sentidos aplicados e nas racionalidades instrumentais que conduzem os indivíduos à mecânica irreflexiva do cotidiano. A conjugação destes elementos aponta para existência de logicidades que docilizam corpos e almas, naturalizando determinadas conjugações morais como verdade, e finalmente, criando metáforas, saberes e práticas que cumprem o caminho da domesticação da vontade e do silenciamento das vozes contrárias, gerando, pontualmente, reações a estas formas de legitimação.

As análises efetivadas até agora quanto à possibilidade de uma definição pontual sobre a violência nos colocam numa posição de reconhecer que estamos lidando com um campo complexo e polissêmico. Talvez, a simples definição etimológica de que violência é o uso de força contra alguém, seja a forma viável de

apresentar o tema em questão aplicado ao cenário escolar. Isto porque, nem força e nem a própria violência devem ter analisadas a partir de uma conotação de agressividade física, por mais que ela, infelizmente, esteja presente nas relações interpessoais.

A natureza polissêmica do termo e as diversas concepções teóricas quanto ao assunto apresentam-nos esferas de entendimento, contextos históricos e premissas interpretativas quanto ao fenômeno, exigindo olhares, pesquisas e ponderações que estejam valorizando a natureza social, histórica, econômica e simbólica da violência na sociedade ocidental moderna. Por fim, precisamos compreender como este fenômeno se revela na escola, e o que estudiosos e pesquisas deste campo descrevem e analisam a violência nos espaços escolares.

Violência escolar: múltiplos olhares

A temática sobre a violência escolar no Brasil tem sido objeto de pesquisa sobretudo a partir dos anos 1980 (SPOSITO, 2001). Uma série de análises ou mesmo reflexões teóricas desenvolvidas por diversos estudiosos (SPOSITO, 1994, 1999; PINTO, 1992, SARMENTO, 1987; MARTINS, 1996; ZALUAR, 1999; PERALVA, 1997, 2000) indicam que o fenômeno além de antigo pode ser estudado sob diferentes ângulos.

Charlot (2002), ao estudar a presença da violência na escola ratifica a conclusão de que o fenômeno não é novo. Entretanto, nos dias atuais surgiram novas formas de violência em que, por exemplo, a instituição escolar tornou-se um lugar de "intrusões externas," isto é, o ambiente de acerto de contas com aqueles que ali estão, além disto, a produção da violência no cenário escolar cresce contra os profissionais da educação tanto da esfera administrativa quanto da realidade docente.

O autor, faz uma distinção entre violência na escola "como aquela que se produz dentro do espaço escolar, sem estar ligada à natureza e às atividades da instituição escolar"; e violência à escola "ligada à natureza e as atividades da instituição escolar" (CHARLOT, 2002, p.434). Tal distinção indica-nos que a violência neste ambiente é tanto institucional quanto simbólica. E ainda há a constatação de uma

forte tensão relacional que pode ser reduzida no uso da palavra, de um agir comunicativo que transcende espaço e tempo constituindo-se como expressão de sentidos e valores.

Libardi e Castro (2014), ao analisar a violência escolar, estabelecem uma distinção entre violência explícita e implícita. A natureza explicita desta agressividade diz respeito aos danos físicos, corporais, enquanto a violência implícita envolve "episódios nos quais um ou mais indivíduos prejudicam outros por meio de comportamento discreto, velado, sem dano corporal" (LIBARDI e CASTRO, 2014, p. 935).

As sutilidades implícitas da violência no chão da escola podem ser contempladas no uso de apelidos, nas formas grosseiras de tratamento e na zoação, ou seja, em tipos de brincadeiras violentas cuja finalidade é a de divertir a plateia, gerando uma sensação de prazer em todos aqueles que legitimam o erro como traço natural das relações interpessoais estudantis.

Michetti e Von Mettenheim (2019) ao estudarem a extensão da violência no âmbito educacional, notam como em atividades esportivas e nas relações sociais em determinadas universidades, grande parte das canções dos torcedores promovem a objetivação sexual das mulheres, exaltando a violência sexual e a apologia ao estupro, de tal forma que, as alunas são retratadas como "vadias e vagabundas". E para ofender a honra dos homens destes ambientes educacionais, são efetivadas uma série de gozações quanto a beleza ou feiura, criando processos de discriminação. Essas violências simbólicas são reproduzidas nos alojamentos, nos jogos e em suas festas.

A abordagem de Silva e Silva (2018) ao refletirem sobre tema em questão, toma como foco a relação entre discentes e docentes, isto é, a violência cometida por professores contra os alunos nos ambientes escolares. Normalmente, a produção desta agressividade ocorre dentro da sala de aula em pleno processo de ensino e aprendizagem, e os tipos de violência que os professores produzem agregam-se de diferentes formas e com os respetivos conteúdos de ameaça, humilhação, preconceito, autoritarismo, punição, discriminação, ofensa, intimidação, constrangimento, indiferença, exclusão, xingamento, palavrão, omissão, bullying docente, negligência e imposição de valores.

Com ênfase distinta, Pereira e Zuin (2019), analisam a relação entre o enfraquecimento da autoridade docente e violência escolar contra esta classe. Os autores concluem que professores e professoras são vítimas de microviolências que se efetivam diariamente no processo de ensino-aprendizagem em sala de aula, tais como: ofensas, desacatos, intimidações, desdéns e humilhações. Entretanto, a precarização do trabalho, a falta de investimentos, isto é, o descaso com a educação, também se revelam como aspectos que prejudicam o trabalho destes profissionais, gerando, tensões interpessoais estudantis, pedagógicas e existenciais.

As pesquisas descritas até agora quanto à natureza e à presença da violência nas escolas indicam-nos que esse fenômeno pode ser estudado sob diversos ângulos, perspectivas e particularidades. Isto significa que é necessário a promoção de um conjunto de ações e reflexões teóricas que consigam amenizar e eliminar as práticas de violência que se instauram na sociedade, e especialmente no âmbito escolar.

Desta forma, a partir de paradigmas sociológicos podemos notar a existência de uma estrutura dorsal no que se refere ao estudo e à compreensão da violência nos espaços escolares que pode ser alimentada a partir de uma estrutura social, dentro de uma cultura, sob a dimensão simbólica e na própria racionalidade institucional do mundo escolar, reportando-nos a conclusão de que estamos:

> [...] portanto, diante de um fenômeno "submerso", mas precisamente por esse motivo, como um "iceberg", supõe-se que, abaixo do nível do submerso, formas de violência simbólica sejam mais perceptíveis e extensas do que aparentemente se observa. Considere-se além disso, o fato de que, como foi apontado pelas pesquisas revisitadas no quadro teórico, nos últimos anos o fenômeno vem crescendo cada vez mais. Neste ponto, a investigação trouxe à superfície o que poderia estar submerso, o que está lá sem ser visto, o que não se quer ver para não "manchar a imagem das instituições" (CALIMAN, 2023, p.18).

Todo caminho partilhado até agora quanto aos processos biopsicoanalíticos, históricos, socioculturais e simbólicos no que se refere à presentificação da violência nos ambientes escolares, convida-nos a uma percepção de que este fenômeno está

imbricado ou reverbera traços essenciais que constitui a sociedade moderna e as implicações pontuais e sociopolíticas de um mundo que se desenvolveu sem considerar de modo preciso os efeitos de sua instrumentalização, consumo e desenvolvimento.

Assim, refletir que para além das conquistas econômicas, tecnológicas e agora, cibernéticas e virtuais, é preciso educar o ser humano e suas relações, considerando aspectos éticos e dialógicos fundamentais para a construção de uma cultura da paz e aplicação da justiça social. Neste sentido, a escola é sem sombra de dúvidas o lugar dos lugares para que seja efetivada a ressignificação de conceitos, parâmetros e o modo como cada pessoa percebe sua existência e a sua conexão o mundo. Portanto, compreender e experimentar esse movimento de transformação é uma reposta possível na promoção de dias melhores em que sentimentos fraternos e solidários nos façam entender que todos nós estamos assentados sobre o chão vida.

Escola como lugar de ressignificação

É diante deste cenário complexo e ao mesmo tempo desafiador que devemos considerar a escola como um lugar de ressignificação do comportamento humano e das relações interpessoais que se efetivam em seu interior, uma vez que diariamente neste ambiente educacional temos o contato didático e formativo com os extratos pontuais da realidade social, econômica, política e moral dos diversos grupos sociais com suas crenças e valores em suas múltiplas facetas.

Assim, o conceito de lugar social utilizado nesta proposta é uma categorização do historiador francês Michel de Certeau (2011) em sua análise da escrita da história. Para ele, toda reflexão intelectual nas diversas esferas do conhecimento humano se fundamenta a partir de um lugar de produção socioeconômica, política e cultural, apontando para o fato de que nossos discursos, aspirações e idealizações não se efetivam sob a égide da neutralidade ideológica, ao contrário, nossas pressuposições teóricas nascem também de um conjunto de valores.

Compreender a escola sob este prisma nos dá a possibilidade de apresentar e de refletir sobre conceitos, categorias e percepções éticas que são capazes de

problematizar a existência humana, e de criar processos de dialogização entre as pessoas. Tais referências são significativas na instauração de uma educação por princípios que pode estrategicamente enfrentar as violências que se efetivam no território do saber, promovendo ações educativas transformadoras que nos fazem entender que a:

> [...] empreitada de tornar o ser humano mais humano nunca foi tarefa fácil. Exatamente porque faz parte da conduta humana a liberdade. A educação sempre foi vista como um enigma, uma incógnita, desde a Paidéia. Sobretudo a formação ética, da virtude, das condutas. É significativo que muitas imagens de convívio feliz estejam caindo diante das tensões que as condutas infantis provocam nas escolas. Porque esse é o ponto nuclear onde a educação sempre foi um enigma: formar o sujeito livre. Quanto mais as crianças, os adolescentes ou jovens aprenderem a liberdade mais tenso será o ofício de ensiná-los e formá-los. Precisamos de construir outras imagens e metáforas de nosso ofício. Estamos em um tempo oportuno (ARROYO, 2004, p.48).

Uma educação que considera o paradigma da liberdade terá como axioma e tensão a responsabilidade social e pedagógica de forjar metáforas, práticas e aspirações plausíveis. Estas, precisam responder, interpretar e educar indivíduos, movimentos e cidadãos, que diariamente vivenciam uma série de experiências que trazem em seu bojo sociocultural a dinâmica de novos desafios que devem ser pensados, socializados e respondidos com o reconhecimento do outro e a promoção da esperança, justiça social e amor pela verdade.

Desta forma, ingredientes como estes são apresentados e analisados neste capítulo como caminhos plausíveis para a socialização e a construção de virtudes que darão aos alunos, professores, pais, às comunidades locais e à própria escola a capacidade de produzirem um pacto social em busca de relações fraternas que sejam capazes de edificar uma cultura da paz entre as pessoas. Dayrell bem reflete essa perspectiva cultural. Assim ele diz:

> Analisar a escola como espaço sociocultural significa compreendê-la na ótica da cultura, sob um olhar mais denso, que leva em conta a dimensão do dinamismo,

> do fazer-se cotidiano, levado a efeito por homens e mulheres, trabalhadores e trabalhadoras, negros e brancos, adultos e adolescentes, enfim, alunos e professores, seres humanos concretos, sujeitos sociais e históricos, presentes na história, atores na história. Falar da escola como espaço sociocultural implica, assim, resgatar o papel dos sujeitos na trama social que a constitui, enquanto instituição (DAYRELL, 1996, p. 137).

Tal inspiração que tem uma natureza social concreta e realizável, estabelece ritmos e caminhos possíveis a fim de que sejamos capazes de ressignificar vivências e experiências que se dão no chão da escola, e que por sua vez, são responsáveis pela criação de metáforas, aspirações e códigos de valor no desenvolvimento e na prática do contexto educacional escolar. Portanto, a escola como um lugar de ressignificação de crenças, desejos e intuições acaba se transformando num agente comunitário que também participará da promoção de uma educação em valores.

Neste aspecto, o nosso desafio envolve a análise daquilo que a escola é e sofre neste tempo de preconceito, violência e de impessoalidade, e assim, criar mecanismos inteligíveis, práticos e didáticos com o intuito de impedir o avanço e a presentificação de uma cultura de guerra nos ambientes educacionais.

Para que isto aconteça, é preciso ressignificar aspectos, ações, experiências e metáforas presentes nas instituições escolares com o propósito de construir um novo tempo histórico e socioemocional para o cotidiano escolar, gerando, neste aspecto, experiências formativas que dignificam a vida humana.

Ressignificar trânsitos banais em experiências de reconhecimento

Todos os dias milhares de alunos e alunas transitam pelos corredores, salas, quadras e nos espaços do ambiente escolar. Nestes ambientes, contempla-se a existência de diversas culturas, crenças, valores, aspirações e medos que "desaparecem" ou que são ocultados no processo de uniformização da identidade estudantil por meio de uma série de racionalidades que "normatizam" tanto o corpo quanto a alma.

Além disto, parte destes estudantes vivem em circunstâncias sociais e políticas que não lhes inspiram a construção de leituras intrapessoais e interpessoais cuja finalidade e missão envolve a valorização da dignidade humana. Então, forjados nesta cultura da indiferença e da impessoalidade eles inconscientemente coisificam a si mesmos e outros, de tal forma que seus encontros cotidianos na vida e, principalmente na escola, se resumem em trânsitos banais, isto é, percursos impessoais.

A banalidade neste trânsito estudantil é aquela descrita por Arendt (1999) ao afirmar que de modo geral um número expressivo de indivíduos caminha neste mundo de maneira irreflexiva, não percebendo o outro, o mundo e as múltiplas particularidades que perfazem a própria realidade histórico-social.

Os ambientes escolares estão repletos de indivíduos que transitam mecanicamente, eles não conseguem perceber a riqueza humana que os circunda a cada instante, e é por isto que, o primeiro elemento fundamental para a promoção de uma cultura da paz e valorização do outro, inibindo processos de violências, são as experiências de reconhecimento.

Buber (1997, 2009) entende que a verdadeira identidade humana não deve estar centrada em si mesma, limitando-se ao horizonte de expectativa do sujeito. Pelo contrário, cada indivíduo é uma pessoa de relações, um sujeito-no-mundo que significa a sua identidade a partir do reconhecimento do outro.

É tempo das escolas construírem práticas morais com tonalidades éticas que propiciem a promoção de experiências, momentos e ações didático-pedagógicas em que alunos e professores sejam convidados a partilha de suas histórias, medos, sonhos e inquietações, permitindo, neste aspecto, que suas vozes e almas se encarnem e sejam vistas por todos aqueles que são e fazem a educação escolar rotineiramente.

Nas experiências de reconhecimento, estudantes, professores, pais e as comunidades locais perceberão que apesar de suas particularidades, existem pontos de contato e de lugares comuns que fazem deles, irmãos e irmãs, e não apenas estranhos ou inimigos que se tratam com agressividade. Portanto, reconhecer o outro, sua dignidade, inteligência e sua história é a primeira ação para transformar

ambientes escolares com trânsitos banais em espaços socioeducacionais afetivos de reconhecimento.

Ressignificar lógicas morais em reflexões éticas

De modo geral, grupos étnicos e comunidades locais, independentemente de suas culturas, crenças e aspirações são atravessados por uma série de valores morais. Tais dispositivos racionais e psicológicos servem de base inspirativa para que as pessoas organizem, não apenas suas agendas, mas também os seus modos de ser e de existir numa conjugação moral de práticas, saberes e fazeres. Todavia, tais valores cumprem uma pauta ou um tipo de lógica eminentemente particular, significando o mundo e a sua complexidade sob um único prisma.

Neste sentido, fica evidente a existência de noções morais dispares que não comungam das mesmas ideias, percepções e leituras. Na verdade, elas delineiam-se segundo a logicidade de suas ideologias, ou a partir de suas crenças de origem. Portanto, os estudantes carregam em si um conjunto de crenças que lhes dá a sensação de segurança, verdade e domínio sobre mundo, conferindo-lhes a convicção de que suas percepções morais são as únicas verdades pelas quais todos os indivíduos devem entender e significar o próprio mundo. Aqui, temos as bases dos primeiros embates e desentendimentos entre os indivíduos, posto que suas normas morais são diferentes dos construtos alheios e tendem a deslegitimar tudo aquilo que é diferente dos seus valores.

A proposta de intervenção neste caso, envolve a transformação de lógicas morais em reflexões éticas que sejam capazes de educar os olhares de cada estudante a fim de que estes consigam perceber e sentir ao mesmo tempo as diferentes formas morais que cada pessoa possui na significação de si e da própria realidade (SAVATER 2005; PUIG 1998; 2004; FREITAG 1992; e SERRANO 2002). Isto dará aos alunos e alunas a possibilidade real de perceber os diferentes valores, que as múltiplas crenças e dos diversos sentidos morais não como espaços de poder, mas sim riquezas existenciais que devem ser compreendidas, respeitadas e dialogadas.

Ressignificar indivíduos fragmentados em sujeitos comunitários

Ao estudar a identidade humana é importante que se considere uma série de elementos complexos que perfaz a história dos indivíduos e as relações sociais, políticas, estéticas e ecológicas que eles (MORIN, 2003, 2007, 2011) vivenciam e constroem ao longo de suas jornadas. Suas conexões com o mundo nos permitem asseverar que a pessoa humana é um ser de relações (FREIRE,1994,1992, 2011, 2015), de tal forma que nossas individualidades se fundam nos horizontes interpessoais e sociais.

O senso de pertencimento ao grupo nas suas diversas variações socioculturais se constituiu desde o passado como uma base pedagógica imprescindível para a formação do comportamento do indivíduo, tracejando modelos educacionais, práticas religiosas e diversos saberes que conferem à comunidade um grau de importância singular nos processos de constituição identitária (NATORP, 1913).

Entretanto, com o advento da tradição moderna, especificamente durante o desenvolvimento da lógica industrial, percebe-se, silenciosamente, uma mudança de perspectiva (CAMBI, 1999) quanto ao lugar da comunidade, visto que a dimensão mais importante no aparecimento deste novo tempo funda-se no paradigma de uma individualidade de produção, que aos poucos, foi se fragmentando, na medida que assume tarefas no chão das fábricas, ou seja, o ser humano transforma-se numa das peças da engrenagem deste sistema, coisificando a si e os demais sujeitos.

Assim, o indivíduo de forma inconsciente perde sua conexão comunitária e ontológica com o mundo, e sob a lógica da produtividade, converte sua razão crítica numa razão formal-instrumental (HABERMAS, 1980, 2012) esquecendo-se de sua identidade comunitária, atributo este, responsável por um dos critérios fundamentais da condição humana, a ação (ARENDT, 2007). De modo geral, a sociedade moderna tem como uma de suas marcas a fragmentação do sujeito, onde o critério da individualidade é transformado em individualismo, e consequentemente, impessoalidade e egoísmo, tornando-se em aspectos constitutivos do ser humano.

A escola em determinados momentos é a personificação dessa impessoalidade moderna em que os indivíduos não se veem como um corpo comunitário. Todavia, é possível que ambientes escolares ressignifiquem a si mesmos e desta forma resgate

o lugar da comunidade na formação da pessoa. O argumento filosófico não envolve a coletivização da individualidade dos sujeitos, pelo contrário, pressupõe que a nossa identidade não se faz no isolamento, ou num vácuo histórico-social, mas nas relações sociais que se efetivam diariamente da concepção à morte.

Portanto, se nos territórios de existência de cada um, isto é, nos grupos sociais e étnicos que nos constituem, é difícil ter acesso e contato físico e emocional com outros, na escola esses mundos se encontram, transitam, se esbarram, e nesta migração estudantil, alunos e alunas podem se reconhecer como seres humanos comuns que carregam o maior de todos os vínculos e a maior de todas as cumplicidades: a humanidade, a natureza humana. Logo, indivíduos fragmentados pela lógica de produção e consumo, podem tornar-se sujeitos comunitários, cuja reflexão e vida os conduzam à construção de uma democracia deliberativa.

Ressignificar humanismos antropocêntricos em humanismo integral

Independente das circunstâncias culturais, dos parâmetros socioeconômicos e dos contextos históricos, toda filosofia educacional e suas implicações magisteriais pressupõem um modelo de ser humano, de tal forma que esse tipo de idealização indica a aspiração de sociedade que efetivamente queremos construir. Com isto, somos convidados à análise e reflexão do tipo de humanismo que consiga realmente promover valores holísticos, saberes dialógicos e conexões ecológicas entre vida humana e toda a realidade cósmica.

Neste aspecto, a proposta do humanismo integral de Maritain (1967) se constitui como um caminho importante na formação de sujeitos que sejam capazes de perceber-se em harmonia e conexão com todas as esferas e todos os seres do mundo. Seu pensamento é uma reação à cosmovisão iluminista e ao cientificismo francês que de certo modo delimitaram a complexidade histórica da identidade humana apenas ao campo do naturalismo filosófico e aos rigores da racionalização cartesiana.

Na lógica maritainiana, os humanismos renascentista, liberal-burguês, marxista e as antropologias cristãs escolhem uma determinada particularidade do mundo, e a partir dela, projetam interpretações quanto à vida humana, concebendo-

a sob o estigma de uma única perspectiva, perdendo assim, a noção de que a humanidade é dinâmica, holística e integral. Logo, estes humanismos são absolutamente antropocêntricos, no sentido de absolutizar um campo da existência humana em detrimento dos outros.

Para o autor, cada pessoa só pode vivenciar a experiência de ser humano na medida em que sua identidade é fruto das relações que se conjugam integralmente e de forma alteritária com todos os lugares do universo cósmico, tendo como ponto de referência o Absoluto, posto que o ser humano "não é somente uma porção de matéria, um elemento individual na natureza, como um átomo, um galho de chá, uma mosca ou um elefante são elementos individuais na natureza" (MARITAIN, 1967, p.11). O pressuposto essencial do humanismo de Maritain está na crença de que dignidade humana tem como fundamento uma existência ontológica em conexão de integralidade com o mundo, o que permite experiência real de completude e satisfação.

As instituições escolares estão repletas de humanismocentrismos cujos discursos valorizam apenas uma especificidade da existência humana, esquecendo-se que a vida se constitui de forma integral. É necessário conectar alunos e alunas à pluralidade do universo cósmico e social. Sendo assim, a expressão unidade orgânica se insere como uma categoria de análise e constituição válida para a formação de sujeitos que sejam existencialmente capazes de entender a natureza rizomática (DELEUZE e GUATTARI, 1995) que temos; existimos em íntima comunhão.

Isto significa que todos os dias centenas de alunos e alunas saem dos seus lares, migrando de diversos lugares socioeconômicos, repletos de crenças e valores com seus parâmetros morais, atravessando e sendo atravessados por múltiplos lugares, cenas e experiências que os conectam, mesmo que não tenham consciência desta ligação existencial. Deste modo, a escola como um lugar reflexivo tem condições de propiciar a estas pessoas a possibilidade de compreender que vivenciam historicamente uma conexão existencial, cósmica e espiritual.

A compreensão desta integralidade sócio-humana gera sentidos comuns de lutas, medos, conquistas, virtudes e de igualdade, estabelecendo um convite dialético ao processo de humanização de cada sujeito, onde cada um terá a chance e condições dialógicas e éticas de interpretar o mundo e a si mesmo segundo os

vínculos afetivos do reconhecimento e do respeito mútuo, propiciando vivências e experiências que inibem as práticas da violência tanto na escola quanto em outros espaços sociais.

Considerações finais

Considerar a escola como um espaço de riscos nos conduz à percepção de que ela reflete aquilo que a sociedade contemporânea é e produz em seu cotidiano, práticas de violências que se naturalizam como gestos comuns nas relações de produção e na lógica de conquista entre os indivíduos. Isto significa que o problema da violência escolar tem imbricações externas, exigindo de nossas leituras, reflexões e análises a capacidade de entender que o ser humano não se faz num vácuo histórico, pelo contrário, a dimensão social imprime sobre ele determinados ritmos.

Deste modo, a escola vive em seu interior as marcas de agressividade que a própria sociedade experimenta e por vezes promove segundo um modelo de racionalidade política, econômica e socioexistencial. Todavia, é importante ressaltar que existem elementos, traços ou particularidades que singularizam a violência no expediente escolar, posto que, cada ambiente tem especificidades e tensões próprias.

Essas circunstâncias complexas nos remetem ao pensamento educacional de Paulo Freire, principalmente, ao desenvolvimento da capacidade de fazer a leitura do mundo. O homem, segundo Freire, é um ser da práxis, da prática; somente ele tem um pensamento e uma linguagem da qual ele se distancia, possibilitando-o a capacidade de refletir sobre sua própria atividade. Este evento trabalha justamente a ideia de emancipação que seria essa dimensão social da educação, ou seja, a reflexão sobre a vida, para poder transformar o mundo em que se vive. Não ver a realidade e o mundo como um "fruto do destino", mas como algo que pode ser transformado e ser diferente, sobretudo, quando se necessita de uma reação a algo maléfico para os indivíduos e para a coletividade.

Nesse sentido, a reação quanto à presença da violência na escola envolve o processo de ressignificação de valores e expectativas morais que perfazem a identidade e o comportamento dos nossos alunos, pais, professores e das

comunidades, convidando-os ao desenvolvimento do senso comunitário, o que lhes dará condições de perceber o mundo sob diferentes óticas. Isto porque os estudantes carregam em si um conjunto de crenças que lhes dá a sensação de segurança, verdade e domínio sobre mundo. Daí a necessidade de um trabalho preventivo para evitar que as suas convicções morais se constituam como as únicas verdades pelas quais seria eventualmente possível enxergar o mundo.

Para isto, o reconhecimento: como procedimento para des-reificar as relações de modo a considerar o outro como sujeito e não como objeto; o engajamento do professor não só de ordem teórica, mas também de ordem afetiva, são conjugações éticas fundamentais. Portanto, a escola não é apenas um ambiente de riscos, ela se constitui como um lugar de ressignificação, criando movimentos dialógicos e relações humanizadoras que são capazes de educar cada sujeito para viver com o outro, isto é, comunitariamente.

Todavia, encerramos este capítulo com algumas indignações importantes que podem ser respondidas num próximo ensaio ou por outros interlocutores: Em que momento o professor ou os demais profissionais da escola realizariam essas ressignificações? Como tais propostas seriam apresentadas ou estabelecidas num currículo escolar? Que tipos de práticas éticas são capazes de problematizar as crenças bases dos indivíduos? E por fim, qual o papel da cidade nesta educação de valores?

Referências

ABRAMOVAY, M. (org.). *Cotidiano das escolas*: entre Violências. Brasília: UNESCO; Observatório de Violências nas escolas; MEC, 2005.

ABRAMOVAY, Miriam et al. *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina*: desafios para políticas públicas. Brasília, DF: Unesco: BID, 2002.

ADORNO, Sérgio. *Raízes político-ideológicas da violência*. São Paulo, NEV. 1989.

ADORNO, Sérgio. "*A criminalidade urbana violenta no Brasil: um recorte temático*". BIB, Rio de Janeiro, 35, 1º sem.1993.

ADORNO, Sérgio. "*A violência na sociedade brasileira*: um painel inconcluso em uma democracia não consolidada". Sociedade e Estado, Brasília, 10, 2, jul.-dez.: 299-342. 1995.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

BOURDIEU, P. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004 [1990].

BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução*: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*: critique sociale du jugement. Paris, Éditions du Minuit. 1979.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel,1989.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Centauro, 2009.

CALIMAN, G. (org.). *Violências e direitos humanos*: espaços da educação. Brasília: Liber Livro & Cátedra UNESCO/UCB, 2013.

CALIMAN, G. *Paradigmas da exclusão social*. Brasília: Universa & UNESCO, 2008.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

CHARLOT, Bernard. *A violência na escola*: como os sociólogos franceses abordam essa questão. Sociologias, ano 4, n. 8, p. 432-443. 2002.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.
FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FREITAG, B. *Itinerários de Antígona*: a questão da moralidade. Campinas: Papirus, 1992.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1994.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. 51. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2006.

HABERMAS, Jurgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, Jurgen. *'O conceito de poder em Hannah Arendt'*. Em Habermas. São Paulo, Ática, 1980.

HAYECK, C. M. *Refletindo sobre a violência*. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais - RBHCS, São Leopoldo, ano 1, n. 1, jul. 2009. KRUG, E. G, et al. (eds.) World report on violence and health. Geneva: World Health Organization, 2002.

HEGEL, G. F. *Filosofia del espíritu*. Buenos Aires, Ed. Claridad. 1969.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

HUNTINGTON, S. *Political order in changing societies*. Nova York, New Heaven. 1968.

HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations*. Foreign Affairs, Summer, 1993.

LASCH, C. *O mínimo eu*: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

LAWRENCE, J. '*Violence*'. Em Social theory and practice. Nova York, Penguin Books, 1970.

LIBARDI, Suzana Santos; CASTRO, Lucia Rabello de. *Violências "sutis"*: jovens e grupos de pares na escola. Fractal, Rev. Psicol., v. 26, n. 3, p. 943-962, 2014.

LORENZ, K. *A agressão, uma história natural do mal*. 1979 2a ed., Lisboa, Ed. Moraes.

MARX, K. *O Capital*: Crítica da Economia Política. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, v. I e II, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, F. *La sagrada familia*. Buenos Aires, Ed. Claridad, 1971.

MARX, K. *Writings of the young Marx on philosophy and society*. Nova York, Dobleday and Company. 1967.

MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. São Paulo: Dominus Editora S.A.,1967.

MARITAIN, Jacques. *Por um humanismo cristão*. São Paulo: Paulus, 1999.

MARITAIN, Jacques. *O homem e o estado*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1966.

MARITAIN, Jacques. *Princípios duma política humanista*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1960.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Edusp, vol. 1, 1974.

MERTON, R. *Sociologia, teoria e estrutura*. São Paulo, Mestre Jou. 1968.

MICHETTI, Miqueli; VON METTENHEIM, Sofia Leonor. *Gênero e violência simbólica em eventos esportivos universitários paulistas*. Cadernos Pagu, n. 56, 2019.

MINAYO, M. C. de S. e SOUZA, E. R. de: 'Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva'. *História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, IV(3): 513-531, nov. 1997-fev. 1998.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade*: os setes saberes e outros ensaios. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. *Terra-pátria*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.

OLWEUS, Dan. *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*. Madrid: Morata, 1998.

PAIN, Jacques. Os desafios da escola em face da violência e da globalização: submeter-se ou resistir. In: SILVA, Joyce Mary Adam; SALLES, Leila Maria Ferreira. *Jovens, violência e escola: um desafio contemporâneo*, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p. 7-26

PAYNE, Allison Ann; ECKERT, Ronald. The relative importance of provider, program, school, and community predictors of the implementation quality of school-based prevention programs. *Prevention Science*, v. 11, n. 2, p. 126-141, 2010.

PERALVA, Angelina. Escola e violência nas periferias urbanas francesas. In: *Revista contemporaneidade e educação*. Rio de Janeiro: IEC, ano II, n. 2, p. 7/25, 1997.

PEREIRA, Antônio Igo Barreto; ZUIN Antônio Álvaro Soares. Autoridade enfraquecida, violência contra professores e trabalho pedagógico. *Educar em Revista*, v. 35, n. 76, p. 1-20, 2019.

SPOSITO, Marilia Pontes. Um breve balanço da pesquisa sobre violência escolar no Brasil. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.27, n.1, p. 87-103, jan./jun. 2001.

ZALUAR, A. e LEAL, M.C., "Cultura, educação popular e escola pública". Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação, Rio de Janeiro, Fundação Cesgranrio, 4, 11, abril-junho: 139-176. (1970-1995). vol 1, Antropologia. São Paulo: Sumaré, 1999.

SILVA, Marilda da; SILVA, Adriele Gonçalves da. Professores e alunos: o engendramento da violência da escola. *Educação e Realidade*, v. 43, n. 2, p. 471-494, 2018.

PUIG, J. *A construção da personalidade moral*. São Paulo: Ática, 1998.

WILSON, E. '*Human sociobiology*: a preface'. Essays in human sociobiology. Nova York, Haven Press, pp. 1-50.,1977.

12. Do biopoder ao necropoder: breves notas sobre os processos de governamentalização da vida

https://doi.org/10.36592/9786554601023-12

Evandro Pontel[1]

Isis Hochmann de Freitas[2]

Sobre que assentará ele a economia do mundo que quer construir?[3]

O pensamento benjaminiano exposto de modo peculiar no artigo *Crítica da violência, crítica do poder*, publicado em 1921 parece explicitar um pensamento preocupado com o estado de coisas vivenciadas nesse período, a expressão de assombro do pensador alemão perante o panorama que o cercava na década de 1940 do século XX. Ao explicitar as condições de uma crítica da violência, crítica do poder e suas relações com a justiça e com o direito, o pensador de Berlim parece ter presente um conjunto de questões relacionadas ao contexto no qual vivia como pano de fundo, desde a conjuntura política da Alemanha, sua estruturação e peculiaridades e o que mais tarde se desenrolaria como uma conjuntura de barbáries em plena ascensão. Embora não de forma explícita, já há uma caracterização da vida humana, enquanto vida posta em sua nudez, a *vida nua*[4] tematizada no interior da própria cultura, e a expressão dessa mesma cultura, enquanto produção de vidas passíveis de serem descartadas.

Nesse sentido, se é no interior da cultura que se reproduz a barbárie, a sociedade na qual vivemos ainda carrega os rastros, os restos, espectros, sinais indicativos de destruição, de morte e produção de vidas sacrificáveis, o sofrimento e o medo como resultantes de lógicas totalizantes de condução de política, enquanto

[1] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0002-9659-4231

[2] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. https://orcid.org/0000-0001-8488-0209

[3] PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo; Brasília: INL, 1973, p. 95.

[4] Para uma leitura sobre o tema *vida nua,* ver: PONTEL, Evandro. *Lógicas de exceção:* a condição humana e a política entre a vida (nua) e o (bio)poder no pensamento de Giorgio Agamben. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

politização da vida, (dis)posta aos usos de um poder soberano que determina que vidas merecem viver e que vidas podem ser sacrificadas, descartadas. Ricardo Timm de Souza, em um olhar prospectivo acerca do tempo que corre, afirma que:

> [...] desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o "está consumado" – "consumado" que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas (SOUZA, 2014, p. 70-72).

Nesse âmbito de circunscrição, o acima destacado indica um panorama no qual o tempo que corre carrega em si um cenário cultural de *barbáries e horrores*, que Walter Benjamin (1892-1940) bem explicitou, e do qual também seu pensamento emerge. Nessa acepção, a partir do século XX estamos imersos em um processo civilizatório no qual se desenrola uma profunda crise que se configura "[...] na mais obstinada e incansável procura da absorção do Diferente em um determinado dimensionamento de sentido unívoco – o que temos chamado em muitas circunstâncias 'Totalidade' ou processo de totalização" (SOUZA, 2014, p. 73).

Se, enquanto expressão dessa lógica totalizante, ao longo do século XX, tivemos acontecimentos demarcantes, presenciados por Walter Benjamin, em que toda a Europa se converte em *campo*, obrigando-o a exilar-se em Paris e a rumar em direção aos Estados Unidos, experimentando a condição de apátrida e, ao cogitar o demasiado pesado que seria enfrentar a realidade aterrorizante, *o campo*, tirou a própia vida. Embora em contextos distintos, vivemos, na contemporaneidade, uma configuração na qual o *campo* se explicita enquanto *localização deslocante*, o qual se situa em toda parte, e no qual todo ser humano é potencialmente *homo sacer* em sua condição de *vida nua*, passível de ser capturada nas esferas de um poder

soberano que determina, tendo em *Guantánamo* a expressão máxima da vida (ex)posta em sua máxima indeterminação.

Em a *Crítica da violência, crítica do poder*[5], de início é explicitado o ponto central da análise: "A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça" (BENJAMIN, 1986, p. 160). Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, esta só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. O ponto de partida se situa na contraposição entre fim e meio, tematizando como objeto de análise a violência considerada como meio. Na compreensão de Márcio Selligman-Silva "No campo do direito, Benjamin recorda, poderíamos criticar os meios em função dos fins, se justos ou não. Por outro lado, ele busca uma crítica radical, que permita refletir sobre a violência em si, ou seja, analisar se ela é ética mesmo servindo a fins justos" (SELIGMANN-SILVA, 2023, p. 2). Em seguida, Walter Benjamin distingue, por uma parte, as concepções jusnaturalistas (direito natural) em que "[...] não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos" (BENJAMIN, 1986, p. 160), em que a violência é entendida como natural e se legitima como meio ao cumprimento dos fins naturais, e por outra parte, diametralmente oposta a essa perspectiva, o direito positivo que considera a violência como algo que se dá historicamente e que, ao invés de justificar os meios pelos fins, julga o direito pelos meios. Logo, "Se a justiça é o critério dos fins [afirma Benjamin], a legitimidade é o critério dos meios" (BENJAMIN, 1986, p. 161).

No entanto, na concepção benjaminiana, ambas as posições estão de acordo em um dogma básico comum, qual seja: que há uma adequação entre meios e fins. Nesse sentido, "[...] fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos" (BENJAMIN, 1986, p. 161). Frente a isso, Walter Benjamin suspende a busca investigativa da esfera dos fins e, com isso, também a busca do critério da justiça. Dessa forma, deixa de lado essa

[5] Nesse sentido, há que se destacar o comentário do tradutor Willi Bolle acerca do título da obra. Vejamos: "Optei por esta tradução do Original "Zur Kritik der Gewalt", uma vez que todo o ensaio é construído sobre a ambigüidade da palavra *Gewalt,* que pode significar ao mesmo tempo "violência" e "poder". A intenção de Benjamin é mostrar a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência. Portanto, a semântica de *Gewalt*, neste texto, oscila constantemente entre esses dois polos [...]" BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, p. 160.

problematização inicial e passa a assinalar a questão central que consiste na *legitimidade de determinados meios que constituem o poder.*

Nesse ínterim, o foco da análise da violência é centrado em sua intrínseca relação com o direito. Desse modo, Walter Benjamin "[...] passa a afirmar que toda violência representa uma forma de (in)justiça e consequentemente afeta o direito" (RUIZ, 2009, p. 95), isto é, "[...] a esfera dessas relações é o direito e a justiça" (BENJAMIN, 1986, p. 160). O que o pensador berlinense tem por horizonte é evidenciar como, nas esferas do poder, se legitima socialmente a violência por meio dos atos de direito. Sua preocupação primordial é mostrar que toda a violência que emana socialmente tende a legitimar-se, e esta legitimação se dá em estreita cumplicidade com o direito. Há, na acepção benjaminiana, uma coimplicação entre ambas – violência e direito –: "Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito" (BENJAMIN, 1986, p. 165). A afirmação revela que "a violência institui o direito como norma legal vigente e o direito legitima a violência como ato instituinte justo e força legítima que defende o próprio direito. [...] Benjamin conclui que, dada esta realidade, não há direito fora da violência nem violência que não seja legitimada pelo direito" (RUIZ, 2009, p. 96).

Nessa esfera, ambas (violência e direito) estão implicadas intimamente de tal forma que se configuram como aliadas inevitáveis, em que a violência aparece contida no direito e o direito coexiste e persiste pelo uso da força. Daí que a instauração do estado de exceção, no entendimento de Walter Benjamin, submete o sujeito sem fissuras ao poder estabelecido. Para Jose Antonio Zamora, tanto em Carl Schmitt quanto em Walter Benjamin, a violência que estabelece a ordem jurídica se apresenta como uma forma de poder:

> Pero mientras que para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo, el poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo "orden", Benjamin ve en este dato la prueba de la "corruptibilidad" de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia (ZAMORA, 2009, p. 73).

Cumpre destacar, ainda, que nesse ensaio há uma fundamental diferenciação entre violência que institui e conserva/mantém o direito, entendida como *violência mítica*, e a violência que depõe o direito, ou seja, a *violência divina*. A violência divina precisa ser entendida como manifestação, não meramente como instrumento de aplicabilidade no âmbito do direito, cuja violência extrapola tanto a perspectiva positivista quanto a jusnaturalista de abordagem do direito/violência.

A violência divina está para além do direito, acima do Estado, diferindo substancialmente da primeira (violência mítica), por ter uma semelhança com a violência do Estado. Nessa acepção, "Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites" (BENJAMIN, 1986, p. 173). A partir disso, Walter Benjamin assevera que há uma forma de violência (poder) fora do direito que não se limita a criar ou mesmo a conservar ou mantê-lo, mas que, justamente, pelo seu caráter de ruptura com o direito estabelecido, extrapola todos os limites e pode vir a estabelecer, irromper, eclodir uma nova época na história da humanidade. Conforme Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz:

> Para Benjamin a única violência justa é a Divina, que se identifica com a plenitude da justiça e por isso anula qualquer direito que nega a vida. Porém, enquanto a violência divina permanece como ideal messiânico do porvir, Benjamin entende que a única violência justa que existe é a violência revolucionária cuja legitimidade está no ato de libertação dos oprimidos de seu estado de exceção [...] (RUIZ, 2009, p. 97).

Desse modo, tendo presente que o artigo *Crítica da violência, crítica do poder* pode ser entendido como uma espécie de resposta a Carl Schmitt, seu peculiar interlocutor, Walter Benjamin propôs-se a pensar uma vida para além do direito, livre da coação do direito, passível de ser vivida sem a necessidade do direito enquanto tal. No que tange ao direito, temos os dois modelos de justiça, uma 'justiça mítica', que ameaça a vida no intento de submetê-la à ordem vigente em virtude de controlá-la por meio da exceção, e a 'justiça divina', que rompe com toda a violência, destrói

o direito e extrapola todos os limites, o que aponta para uma dimensão de plenitude de justiça, de irromper o novo na história

A obra *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, de Jacques Derrida, contempla duas conferências do pensador argelino, quais sejam: *Do direito à justiça*; *Prenome de Benjamin.* Na primeira parte, o tema balisar parece indicar ao mesmo tempo para a questão da *desconstrução* enquanto possibilidade de realização da justiça, tendo como eixo central as seguintes indagações: "será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre a condições de possibilidade da justiça? (DERRIDA, 2010, p. 5).

Ao introduzir o tema, Jacques Derrida analisa expressões específicas do idioma inglês, relacionadas a aspectos internos de efetividade da lei, ou do direito, quais sejam: *to enforce law – the enforceability of the law or of contract*, e distingue de *enforceability*. Nesse sentido, Ricardo Timm de Souza explicita que: "As expressões *to enforce the law* – como *the* enforceability *of the law or of contract* -, se diferenciam claramente de uma expressão mais "neutra" como, por exemplo, "aplicar a lei" (SOUZA, 2004, p. 134). *Enforceability* "[...] nos lembra que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito,* possibilidade de ser "enforced", aplicado pela força (SOUZA, 2004, p. 8). Assim, "[...] essa força interna da expressão da língua inglesa parece, segundo ele conduzir à conclusão de que, por um lado, a justiça do direito é de algum modo a sua própria aplicação" (SOUZA, 2004, p. 134). Por outro lado, indica que, por uma tal expressão, como que "não há direito que implique, em si mesmo, a priori, a estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser enforced, aplicado pela força" (SOUZA, 2004, p. 134). Destarte, "Existem, certamente leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou '*enforceability*' de lei sem força, seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva e hermenêutica, coercitiva ou reguladora, etc" (DERRIDA, 2010, p. 8-9).

Na segunda parte da obra, a análise se endereça ao texto de Walter Benjamin *Crítica da violência, crítica do poder,* em uma exposição sobre "O nazismo e a 'solução final'. Os limites da respresentação", em que "[...] inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina(judia) que destrói o direito, à

violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito" (DERRIDA, 2010, p. 62). Nessa perspectiva, Giorgio Agamben destaca que o objetivo do ensaio benjaminiano é:

> [...] garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente "poder") absolutamente "fora" (*ausserhalb*) e "além" (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de "pura" (*reine Gewalt*) ou de "divina" e, na esfera humana, de "revolucionária". O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas "pelo simples fato de sua existência fora do direito" (AGAMBEN, 2004, p. 84-85).

A exposição acima delineada explicita-se assim: a partir da distinção entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora (entendida como violência mítica), mas tendo em consideração que aquela é por vezes representada nessa em uma *contaminação diferencial*[6], ou seja, não há um rompimento, mas uma espécie de refundação para conservação no sentido de uma dialética circular. Nesse âmbito, Benjamin parece buscar e apresentar uma solução como possibilidade à crise do conceito de direito[7], enquanto insígnia peculiar do modelo europeu de democracia burguesa e liberal, através da postulação de uma violência destruidora do direito (DERRIDA, 2010, p. 74). Acerca da distinção entre as duas violências, destaca Jacques Derrida:

> A essa violência do mýtos grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de

[6] Nesse sentido, vale destacar essa formulação de Derrida: "A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que se pretende fundar. Não há, portanto oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas [...]" DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade, p. 90.

[7] Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade, p. 90-91.

> fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de anular, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina (DERRIDA, 2010, p. 122).

Um dos aspectos centrais realçados por Jacques Derrida consiste que Benjamin parece ter colocado em questão o interesse que o direito tem de instaurar e conservar a si mesmo e, por conseguinte, o monopólio da violência enquanto *Gewalt*, isto é, violência entendida também na forma de exercício de autoridade por meio da polícia (exemplo moderno), destacada, aliás, como uma figura sem rosto que age sob mera força de lei – em detrimento de determinados valores justos. Dito de outro modo, a polícia é pode ser compreendida como aquela capaz de suspender a separação da violência que funda e conserva o direito, pois seu comportamento se assemelha ao de um legislador nos tempos modernos, posto que "[...]não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (enforce) e, portanto em conservá-la [...] Ela é a força de lei, ela tem força de lei [...] inventa o direito, ela se faz legislativa, ela se *atribui* o direito cada vez que este é suficientemente indetermiado [...]" (DERRIDA, 2010, p. 99). Isto é, a política moderna em um panorama político-técnico moderno acaba por produzir a lei que somente deveria aplicar.

A análise desenvolvida por Jacques Derrida indica que Benjamin não busca pensar uma finalidade, uma justiça dos fins, que não esteja ligada à possibilidade do direito concebido como universalizável, a qual esteja inscrita no conceito de justiça. No entanto, cumpre ressaltar que o pensador alemão refere Deus enquanto aquele que "[...] decide acerca da legitimiade dos meios da justiça dos fins *acima da razão e mesmo acima da violência do destino*" (DERRIDA, 2010, p. 119). Isso aponta para a compreensão de uma justiça sem direito, uma justiça para além do direito.

Na obra *Estado de exceção*, Giorgio Agamben comenta a obra do pensador argelino e destaca o fato de a exposição elaborada por Jacques Derrida em *Força de Lei* tematizar algo que ainda não fora analisado com atenção no interior da tradição jurídica, ou seja, a fórmula aparentemente enigmática que titula a referida obra. Embora esteja vinculada ao direito romano e medieval, que tem o sentido geral de *eficácia*, entendido como capacidade de obrigar, desde um ponto de vista técnico, ancorado na doutrina moderna, força de lei é distinta da *eficácia* da lei, pois esta

última expressaria somente a produção de efeitos jurídicos. Força de lei, contudo, revela a posição da lei em relação a outros atos do ordenamento jurídico, com força superior, a exemplo da Constituição. Entretanto, é importante destacar e observar que "[...] o sintagma força de lei se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos – que têm justamente, como se diz, força de lei – que o poder executivo pode, em alguns casos – particularmente, no estado de exceção – promulgar" (AGAMBEN, 2004, p. 60).

Dessa forma, se define um estado da lei em que, de um lado, a lei está em vigor, mas não tem aplicabilidade (não tem força), e, de outro, os atos que não têm valor de lei adquirem sua força, em uma explícita separação entre lei e força de lei. Conforme sustenta Giorgio Agamben, trata-se de um espaço anômico em que o que está em jogo é uma força de lei sem lei, logo, força-de-~~lei~~[8]. É nesse espaço anômico produzido no interior da ordem jurídica, sem o comprometimento da vigência formal das normas, que se pode, por exemplo, entender, situar tanto o nazismo quanto o fascismo em sua constituição, os quais mantiveram-se acompanhadas por uma estrutura delimitada como um paradigma 'estrutura dual', isto é, "[...] a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção" (AGAMBEN, 2004, p. 76)[9].

Para Agamben, o estado de exceção *é* um *vazio de direito* porque é um "[...] espaço anômico em que o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei" (AGAMBEN, 2004, p. 61), portanto, força-de-~~lei~~. Assim, o estado de exceção se configura como um espaço de indistinção que compreende um vazio de direito no espaço anômico

[8] Segundo Moyses Pinto Neto, força-de-lei, "Tachado [indica que] a lei tachada porque não se trata propriamente de uma lei, mas de algo que se substitui a ela sem sua revogação (como a "palavra do Führer" durante o nazismo, que Eichmann não cansava de afirmar ter "força de ~~lei~~")" (NETO, Moysés da Fontoura Pinto. *O rosto do inimigo:* um convite à desconstrução do direito penal do inimigo, p. 22).

[9] Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, explicita o modo como se entendia, nesse período, a ordem e a lei, como a ordem acaba por ser vista como lei ou mesmo ter status de força de lei. Conforme a pensadora relata: "Eichmann, muito menos inteligente e sem nenhuma formação, percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado todos em criminosos. Uma ordem diferia da palavra do Führer porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço – a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do Führer para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns foi tratada como lei". (ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém:* um relato sobre a banalidade do mal, p. 167).

como uma espécie de interrupção do direito. Trata-se de uma zona de indiferença entre o caos e o estado da normalidade, uma zona de indiferença capturada pela norma, de modo que não é a exceção que se subtrai à norma, mas esta que, suspendendo-se, dá lugar à exceção. Nesse sentido, conforme Gustavo Oliveira de Lima Pereira, a exceção "[...] decreta a anomia e funda o modelo jurídico-político do ocidente. Uma zona de penumbra na qual a suspensão da validade do ordenamento se confunde com a vigência do ordenamento, sem representar, propriamente, uma exclusão daqueles que não estão contemplados por ele" (PEREIRA, 2011, p. 66). Apenas desse modo ela se constitui como regra e mantém-se em relação com a exceção. Nas palavras de Giorgio Agamben:

> O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-~~lei~~ (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real (AGAMBEN, 2004, p. 63).

A exceção enquanto configuração de um espaço anômico, de um aplicar-se desaplicando-se, expressa, de um lado, a íntima relação entre norma jurídica que está em vigor, existente, mas não se aplica, como pura potência, e, por outro, em situações nas quais atos que não possuem validade de lei, mas têm sua força por meio do sintagma força-de-lei: "[...] no caso extremo, pois "força-de-lei" flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado pela autoridade estatal [...]" (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Nesse estado de coisas, instaura-se uma zona de anomia em que não se transgride nada, ou melhor dito, inexecuta-se o direito, pois é possível ao indivíudo agir do modo como melhor lhe parecer, ou mesmo desenvolver qualquer tipo de ação.

Assim, as ações realizadas nesse contexto estão fora do âmbito do direito, isto é, produzem um vazio de direito em que todas as determinações jurídicas são desativadas, em que se dá a suspensão do direito e produz-se uma indeterminação jurídica, pois se situam em um não lugar absoluto. Dito noutros termos, é a expressão máxima da força de ~~lei~~, que permite a um

> [...] imperium flutuante, a vigência sem aplicação e a ideia de uma espécie de 'grau zero', são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção, ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele (AGAMBEN, 2004, p. 79-80).

Um caso emblemático foi a atuação dos Estados Unidos que, a partir da instauração da *guerra contra o terror* no pós-11 de setembro de 2001, com a edição do *Military Order*, prevendo a autorização da detenção indefinida de cidadãos suspeitos, que permitiu o uso do dispositivo de exceção, o estado de exceção via decreto, que poderia suspender integralmente os direitos dos cidadãos detidos. Essa situação poderia, inclusive, negar o estatuto jurídico daqueles considerados inimigos, o que, embora em outra medida, também aconteceu com os judeus durante o nazismo, que tiveram seu estatudo de cidadão anulado. Tais situações podem ser compreedidas como paradoxais, pois, por meio do uso do direito, produz, portanto, a negação de determinados direitos.

Nessa senda, embora no alvorecer do século XXI seja possível reconhecer importantes avanços em direção a construção e a efetivação de direitos humanos, permanece, ainda, em âmbito mundial, uma série de questões inquietantes que dão o que pensar; mas uma delas salta aos olhos: a situação limite dos migrantes ao redor do globo que, não raras vezes, se vêem diante de dispostivos e de legislações que, embora do ponto de vista normativo possam prever garantias e direitos, do ponto de vista da exequibilidade e no campo da operacionalidade, apontam para práticas assentes na produção da *exceção como regra*, em que a suspensão dos direitos se dá sob a forma do sintagma força de ~~lei~~, que parece ser a força motriz da da máquina biopolítica de definição do humano, em que o *campo* como *localização deslocante*, como bem observou o pensador italiano passou a ser o nomes do

político, isto é, um paradigma política que inclui a vida para exclui-la, o novo nomos do planeta.

Do biopoder ao necropoder

Na esteira da teorização foucaultiana, Achille Mbembe desenvolve sua análise acerca dos processos de governamentalização, entretanto, indo além da noção de biopoder, com o intuito de explicitar a radical relação entre o Estado e o indivíduo, o exercício da cidadania, propondo a categoria necropolítica por meio da qual busca compreender as formas de dominação e de submissão, especificamente sob o prisma africano pós-colonial, mas que poderia ser estendido para toda América Latina, ou mesmo para os países nos quais suas populações vivem em condições de extrema precariedade e invisibilidade, populações cujas existências podem ser situadas à margem, cuja condição vivente habita em limiares de indefinibilidade entre uma vida digna de ser vivida e uma vida que pode ser considerada passível de descartabilidade.

Nessa esteira, o pensador camaronês afirma que: "El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras" (MBEMBE, 2011, p. 40). Logo, o exercício da soberania consiste em que a máxima compreensão de soberania esteja estribada na decidibilidade de comunicar a morte, quer dizer, de *definir quem pode viver quem deve morrer*. A questão refere-se a forma como o poder é exercido, *em que condições e como se justifica e operacionaliza o poder de matar, deixar viver ou expor à morte*[10]. Nessa direção, tendo-se presente a noção de política enquanto expressão da guerra, a pergunta posta na centralidade da reflexão interroga acerca de que lugar ocupa a vida, isto é, como o corpo humano é atravessado pelas lógicas do poder: "*como são inseridos na ordem do poder?"*(MBEMBE, 2018, p. 6-7) *[...]* "Essa noção de biopoder permite explicitar: como, na contemporaneidade, por meio do exercício de poder, o político '[...] por meio da guerra, da resistência, ou da luta contra

[10] Para uma leitura detalhada, conferir: FREITAS, Isis Hochmann de. **Das Fronteiras às Margens – Por uma Filosofia das Migrações**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

o terror, *faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto?"* (MBEMBE, 2018, p. 6-7).

A partir da noção de governamentalização da vida à luz dos processos de instrumentalização generalizada da existência humana e da destruição material dos corpos por meio das instâncias de poder, ainda além da esfera estatal, que lançam mão do estatuto jurídico da exceção, e, sob o prisma da política de inimizade, passa a ser a base normativa e sustentadora do direito de matar e permite eliminar o não semelhante, o inimigo. A compreensão de político, então, teria em sua base uma perspectiva bélica, de ataque e de busca de extinção do outro, sob a perspectiva de uma racionalidade da vida que passa pelo comunicar a morte ao outro, ou em outros temos: "[...] que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver" (MBEMBE, 2018, p. 17-20).

Um dos elementos basilares e decisivos para compreender os tempos presentes, e que inaugura a nova ordem mundial, é o desenraizamento cultural e geográfico de populações inteiras, pois, ao revés do propugnado pela era das luzes, o Iluminismo não garantiu a expansão planetária da democracia, mas consolidou processos de brutais conquistas de novas terras e de subjugação de povos autóctones, em que se inaugurou um novo *nomos*, um novo *direito*, que demarcaram o período colonial.

Esse modelo de governamentalidade, fundado sob a égide da guerra[11], enquanto dispositivo de gestão da vida explicita a estruturação da ordem política, que "[...] reconstitui-se como forma de organização para a morte" (MBEMBE, 2017, p. 14). Essa dinâmica, em última instância, chancela uma indistinção entre a violência e o crime, entre a norma e a exceção (MBEMBE, 2017, p. 15). Enfim, trata-se de um modelo de governamentalidade assente no estado de exceção que se reproduz pela produção da morte, de vidas precarizadas, em condição de serem anuladas.

Por conseguinte, essa lógica colonizadora, em nome da obtenção do capital financeiro e mercantil através da exploração e do uso da mão de obra escrava

[11] "A regulação das populações passa por guerras que, por si, equivalem cada vez mais a processos de apropriação de recursos económicos. Em tais contextos, a guerra, o terror e a economia estão de tal modo imbricados que já não se pode falar de uma economia de guerra. Ao criarem novos mercados militares, guerra e terror transformaram-se, *tout court*, em modos de produção". MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade.* Tradução Mata Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 62.

permitiu que nações dominantes passassem a apropriar-se de recursos naturais existentes nos países explorados, nos quais o regime de plantação passou a ser operacionalizado como dispositivo, mais além do aspecto econômico de acúmulo de riquezas, por meio do princípio racial, sob o dado biológico, que permitiu que as populações que chegassem ao Novo Mundo a ser desvendado e espoliado, pudessem transformar pessoas em escravos, em que a vida é "[...] una forma de muerte-en-la-vida" (MBEMBE, 2011, p. 33).

> Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição do escravo resulta de uma tripla perda: perda de um 'lar', perda de seus direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral) (MBEMBE, 2018, p. 27).

A lógica expansionista permite compreender a biopolítica, nos termos expostos por Achille Mbembe, o campo privilegiado sobre o qual se edificou a estrutura da necropolítica moderna, em plena ascensão nos tempos atuais. Nas colônias as figuras internas e externas de definição do político tornavam-se zonas indistinguíveis, visto que eram zonas de guerra e de desordem permanente, pois se trata de um espaço anômico, em que as garantias da ordem poderiam ser suspensas a qualquer instante, um amálgama de terror, medo e violência, em um estado de permanente terror, em que a característica definidora desse estado de coisas "[...] es la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio" (MBEMBE, 2011p,35), dispostas a serviço das nações civilizadas.

Nesse ínterim, de acordo com Achille Mbembe, na contemporaneidade as democracias são regidas pelo paradigma da suspensão, da exceção, nas quais o Estado, guiado por essa lógica de exceção, pode suspender direitos, garantias ou mesmo restringir que indivíduos possam adentrar em determinado território, sobretudo sob o pretexto da defesa do Estado de direito e de seus interesses,

tornando possível suspender a própria lei, ou mesmo tornar regra a exceção, mesmo que isso represente um não-direito como ocorre, por exemplo, com os não semelhantes, os migrantes (MBEMBE, 2017, p. 58). Nessa direção, o exercício da soberania é sinônimo de um processo de controle sobre a mortalidade e definição da vida, enquanto "realização e manifestação do poder" (MBEMBE, 2017, p. 108), paradigma necropolítico que atravessa a vida, bem como o aniquilamento dos corpos humanos e das populações (MBEMBE, 2017, p. 108), dispositivo por meio do qual a governamentalização da vida determina quem pode viver e quem pode perecer, conforme assevera Ricardo Timm de Souza:

> A necropolítica se expressa, em suma, na concretude da *necroética* como forma de existência. É a esse ponto que a nova crítica deve se dirigir. Nesse conceito se subsume, no presente, a longa corrente de indignação biopolítica que se segue das análises de manipulação e reificação da vida e do vital (SOUZA, 2020, p. 143).

Nessa direção, o Estado passou a operar soberanamente enquanto produtor de morte, decorrente na concepção de Achille Mbembe, de sua própria e intrínseca estruturação, pois é paradigma de exercício do poder que "[...] combinou as características do Estado racista, do Estado criminoso e do Estado suicida" (MBEMBE, 2017, p. 117).

> [...] propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de 'mundos da morte', formas novas e únicas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de 'mortos-vivos' (MBEMBE, 2018, p. 71).

Nessa perspectiva, a governamentalização enquanto paradigma necropolítico estriba-se em uma noção de poder soberano que determina, cria o direito, isto é, "[...]el derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla [...]" (MBEMBE, 2011, p. 40). Disso decorre que são colonizadas e passam a situar-se em uma "[...]

tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto" (MBEMBE, 2011, p. 43). Dito de outro modo: a soberana decisão de comunicar a vida/morte é prerrogativa de quem exerce tal poder, uma espécie de *decisionismo* estribado na própria insígnia do soberano, um exercício de determinar que vidas, uma espécie de "[...] capacidade de matar para poder viver" (MBEMBE, 2017, p. 118).

É nessa esteira, diante desse estado de coisas, que é posto em xeque a própria estruturação da racionalidade ocidental, sobretudo a partir da época moderna, haja vista que os acontecimentos que se desenharam no decorrer dos processos colonização, as duas grandes guerras mundiais, longe de serem um descaminho, um erro de rota dessa racionalidade totalizante, apresenta-se como propriamente seu resultado último, enquanto racionalidade totalizante, calcada sob o prisma da seu próprio ensimesmamento e idolatrização, das quais decorrem lógicas totalizantes (SOUZA, 2020), da exceção incrustada no coração da própria estrutura do direito, em um movimento ascendente de violência e de negação dos direitos que reverbera a cada instante desde o limiar do século XXI.

Certamente, essa questão recoloca a necessária análise acerca da própria racionalidade, de uma racionalidade crítica/dialógica, ou seja, enquanto potencialidade da própria crítica "[...] da qual o pensamento filosófico não pode abdicar" (SOUZA, 2018, p. 14), que evidencia os traços propriamente ditos desse paradigma necropolítico, dessa tentação tanática de produzir morte em nome da vida, onde as guerras são feitas e justificadas em nome da vida, do desenvolvimento, mesmo que produza maciças parcelas de (In)diferença, de vidas nuas, vidas que se situam em uma terceira zona, entre a condição de sujeito e objeto, precarizadas, corpos aniquilados e engendrados e capturados no interior das estruturas da máquina necropolítica (MBEMBE, 2017, p. 171-172), onde a imbricação do capital, das novas tecnologias numéricas, da natureza e da guerra, e daquilo delas decorrem enquanto um por vir possível, colocam em xeque a própria noção do político, daquilo que "[...] servia de pressuposto à essa forma de governo que é a democracia" (MBEMBE, 2017, p. 31).

Em suma, embora sob prismas e abordagens distintas, ante o exposto, evidencia-se como a vida humana está posta na centralidade da cena política e de que forma opera a máquina governamental que é gerida por dispositivos de poder

[soberania/exceção] e dos processos decisórios centrados da figura do soberano. Destarte, a partir de compreensão de biopolítica/necropolítica e do *modus operandi de tais paradigmas de gestão da vida*, é possível situar a *economia da morte*, uma espécie de *necroeconomia*, em que o *nomos do político é a guerra*, um modelo de economia da vida que comunica a morte.

Diante disso, cumpre destacar, por fim, algumas *linhas de fuga* (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 41), alguns traços indicativos de uma crítica do presente, enquanto possibilidade de se repensar o reverso do estatuído. Enfim, um dos desafios, portanto, pode ser situado em termos de se (re)pensar a própria noção de racionalidade, daquilo que define os contornos da noção do político e, por fim, a exigência de se redesenhar novas formas-de-vida enquanto possibilidade de sairmos da *grande noite* (MBEMBE, 2014) na qual a humanidade está imersa, e que demarca os tempos que correm.

Destarte, permanece como desafio a questão fulcral como uma tônica constante no filosofar de pensadores que, a partir de uma perspectiva ético-política, colocam em questão o real, o estatuído, o estado de coisas no qual a humanidade está mergulhada, qual seja: "[...] a tarefa de autocompreensão do sentido contemporâneo possível do propriamente humano corresponde à compreensão das possibilidades da ruptura da Totalidade da violência biopolítica através da crítica radical" (SOUZA, 2012, p. 78). Certamente, essa se configura como uma condição primeira para se pensar o *por vir da democracia*, novas formas de sociabilidade humana, a vida humana como um fim em si mesmo, para além das entranhas do direito enquanto dispositivo que torna a vida humana mera sobrevida, vida sacralizada nas lógicas de poder vigentes.

Portanto, *mesmo diante da espessura do real* (SOUZA, 2012, p. 9), diante ao gerenciamento da vida, subjaz ao exercício reflexivo, à práxis humana o difícil mister de reconduzir novamente o pensamento em face das diferentes formas de violências presentes em cada contexto e em suas configurações sociais, *a missão de descortinar e vislumbrar pequenos lampejos de esperança, intermitências, a exemplo dos vaga-lumes que, não obstante a escuridão, cintilam luz e permitem enxergar a urgência da configuração de uma política da sobrevivência* (DIDI-HUBERMAN, 2011).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção.* Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz:* o arquivo e a testemunha. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan./jun., 2014.

ARENDT. Hannah. *Eichmann em Jerusalém:* um relato sobre a banalidade do mal. Trad. Josué Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza [*et al.*]. São Paulo: Cultrix, 1986.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben:* uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Isis Hochmann de. *Das Fronteiras às Margens – Por uma Filosofia das Migrações.* 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução Vera Casa Nova, Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

MBEMBE, Achille. *Necropolitica*. Trad. Elisabeth Falomitr Archambault. España. Editorial Melusina, S. L. 2011.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica:* biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade.* Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Luanda, Mangualde: Edições Pedago, 2014.

NETO, Moyses Pinto. *O rosto do inimigo:* um convite à desconstrução do direito penal do inimigo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos.* Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo; Brasília: INL, 1973.

PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem pátria:* direitos humanos e alteridade. Porto Alegre: Ed. Uniritter, 2011.

PONTEL, Evandro. *Lógicas de exceção:* a condição humana e a política entre a vida (nua) e o (bio)poder no pensamento de Giorgio Agamben. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin:* o estado de exceção entre o político e o estético. Disponível em: http: www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/. Acesso em: 22 set. 2023.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. O anjo da história e memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação:* sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença:* aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. Derrida e a razão diferencial. In: *Razões Plurais*: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 130-166.

SOUZA, Ricardo Timm de. Eco das vozes que emudeceram: memória ética como memória primeira. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé (Org.). *Justiça e memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 113-119.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos:* dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal:* por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 69-87.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever*: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência.* 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: Crítica Del capitalismo y la justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

13. Representações de um grupo de alunos do Ensino Fundamental sobre a violência no contexto da sala de aula

https://doi.org/10.36592/9786554601023-13

Tatiana Aparecida Barbosa[1]

Andréia Osti[2]

Introdução

A violência é um fenômeno inerente à vida humana, presente nas relações sociais historicamente estabelecidas e explicada a partir de determinações culturais, políticas, econômicas e psicossociais, imanente às sociedades humanas. Assim entendida, a violência pode se manifestar de diversas formas e em diferentes circunstâncias, tais como na vida doméstica, política, policial, religiosa, criminal, simbólica, nas ruas, no trânsito, nas escolas, no campo, contra a criança, o jovem, a mulher, o idoso, o portador de necessidades especiais, o afrodescendente, o homossexual, dentre outras. Nesse contexto, pode-se dizer que a violência está, de certa forma, enraizada em nossa cultura e em nossa memória, sendo composta por uma ampla possibilidade de formas e características de apresentação na vida cotidiana.

As situações de violência abrangem diferentes vertentes, como o não reconhecimento do outro, a violência como negação da dignidade humana, a violência como ausência de compaixão, a violência como palavra alicerçada pelo poder (ZALUAR; LEAL, 2001). Todas elas se caracterizam pelo pouco espaço existente para o aparecimento do sujeito da argumentação, da negociação ou da demanda, enclausurado que fica na exibição da força física pelo seu oponente ou esmagado pela arbitrariedade dos poderosos que se negam ao diálogo.

[1] Universidade Estadual Paulista – UNESP/Rio Claro. http://orcid.org/0000-0001-9950-3342
[2] Universidade Estadual Paulista – UNESP/Rio Claro. http://orcid.org/0000-0002-7605-2347

Pesquisas apontam que a violência está geralmente associada à falta de diálogo e às agressões verbais e físicas constantemente observadas na resolução de conflitos provocados pela disputa de poder ou dificuldades interpessoais nas relações cotidianas escolares, principalmente entre pares (aluno/aluno) (Cf. KAPPEL, 2014; NETTO, 2012; PAULA, 2013, SOUZA, 2019, BARBIERI, SANTOS, AVELINO, 2021). Porém, a violência da escola (CHARLOT, 2002) seria percebida e analisada no contexto escolar, principalmente pelos estudantes? Estes possuiriam representações acerca da violência, da violência na escola e na sala de aula, especificamente nas atitudes do professor? Perceberiam uma violência mais sutil, como a violência psicológica, que, segundo o Ministério da Saúde (2002) é verificada pelas modalidades, isto é, pelas situações de ameaça, chantagem, exploração, cobrança de comportamento e, no caso desta pesquisa, pelas modalidades humilhação e discriminação/rejeição na relação professor-aluno? Estaria a violência instituída na figura do professor? Esses questionamentos conduziram este trabalho a buscar identificar a representação dos estudantes sobre a violência no contexto escolar, especificamente em sala de aula e nas relações com o seu professor.

Considerando a escola como um espaço de formação e assumindo a assertiva que o sujeito se constitui nas e pelas relações que mantém com o outro durante seu desenvolvimento, Nascimento (2011) ressalta que a violência psicológica está instaurada nas relações sociais, tendo um papel importante na constituição da criança submetida a estas práticas, principalmente quando o professor pode imprimir nas suas relações com os alunos, atitudes que se configurem como violência psicológica.

Charlot (2002) aponta três dimensões da violência escolar. A primeira é a *violência na escola*, aquela que é produzida no espaço escolar, porém, não está ligada às atividades da instituição, sendo a escola apenas o lugar onde coincidentemente acontece a violência, por exemplo, um acerto de contas entre alunos ou grupos rivais. A segunda corresponde à *violência contra a escola*, expressa pelas formas de agressões ao patrimônio e as autoridades da escola (professores, diretores e demais funcionários). Para o autor, essa modalidade de violência pode ser fruto de ressentimentos de jovens e familiares contra a escola e seu funcionamento. A terceira manifestação de violência está relacionada à *violência da*

escola, percebida através das violências simbólicas e institucionais, manifestadas pelo modo que a escola organiza, funciona e lida com os alunos, tal como o modelo para atribuição de notas, o modo de composição e manejo das classes, o tratamento desdenhoso ou desrespeitoso em relação aos alunos, dentre outras. Em consonância, Guimarães (2002) descreve a violência da escola como a forma que a instituição conduz suas ações aos alunos, podendo ser expressas pelas seguintes palavras: opressão, falta de respeito, tratamento pejorativo e humilhação.

As classificações de violência nas escolas possibilitam a ampliação da compreensão do fenômeno, considerando manifestações de várias ordens. Porém, as diversidades mostram-se insuficientes para compreender todos os tipos de manifestações que acontecem no interior das instituições escolares, relacionados a problemas de relacionamento, funcionamento e organização.

Nesse contexto, torna-se indispensável refletir sobre a maneira como o professor lida com o aluno, pois, segundo Arpini (2003), Piccoli, Lena e Gonçalves, (2019) determinados comportamentos ou atitudes do docente podem reforçar a presença da violência institucional representada pela escola. Também consideram que o autoritarismo vivenciado nas relações entre professores e alunos pode ser considerado uma forma de igualar o processo de aprendizagem, desconsiderando as diferenças existentes entre os alunos, o que pode prejudicar o processo de aprendizagem, renegando à escola sua característica de espaço de reconhecimento da diversidade.

De acordo com Bonavides (2005), Barbieri, Santos e Avelino (2021) a violência psicológica contra crianças compromete o desenvolvimento positivo e autoestima, influenciando na constituição da subjetividade, da autoimagem e personalidade do indivíduo, por intermédio do processo de internalização, na qual os outros são significativos. Bonavides (2005) ainda considera o ambiente escolar um espaço privilegiado para a socialização e desenvolvimento da autoestima, podendo a violência psicológica neste espaço acarretar danos consideráveis contra a criança.

Neste contexto, seria o ambiente escolar, um espaço também de produção e reprodução de violência nas suas variadas modalidades? É o objetivo do presente texto, discutir sobre a violência a partir das representações de um grupo de estudantes. O tema chama a atenção em decorrência do grande número de

pesquisas e estudos sobre a temática na sociedade brasileira (Abramovay, 2002; Mesquita, 2009; Sato, 2010; Piccoli, Lena e Gonçalves, 2019; Souza, 2019; Barbieri, Santos e Avelino, 2021), e em especial, a constante preocupação com a área educacional, no que tange aos aspectos de relação e formação social do indivíduo no cotidiano escolar, além de constituir-se num aspecto importante para a formação de professores, ampliando e enriquecendo a discussão sobre o tema tanto para a área da educação tanto para a sociedade em geral. Ademais, destaca-se os recentes ataques em escolas brasileiras, o que vem evidenciando e reafirmando a importância da discussão, do estudo e do entendimento desta temática.

Representações Sociais

As representações sociais, na perspectiva de Moscovici (2003), têm como ponto de partida a ideia de que o sujeito e o objeto são indissociáveis, isto é, um objeto não existe por si mesmo, mas sim em relação a um sujeito individual ou um grupo. Para o autor, o indivíduo tanto é um agente de mudanças na sociedade da qual ele pertence, quanto dela é um produto. Nosso cotidiano social está impregnado de representações e, segundo Moscovici (1978), elas são formas de conhecimento e organização psicológicas partilhadas através do viver e fazer social, na relação com o outro.

Nesse sentido, o pensamento e o conhecimento que os membros de um mesmo grupo social têm em comum são mutuamente compartilhados, compondo uma representação social acerca de determinado objeto. Oliveira (2002) ressalta que os integrantes do grupo, a partir de um universo consensual de conhecimento socialmente criado a partir da interação social e da comunicação individual e grupal, compõem a representação social compartilhada entre seus membros e pode se diferenciar de outros grupos, de acordo com valores, atitudes, interesses e conhecimento. Berger e Luckmann (1985, p. 30) afirmam que as representações sociais revelam como os indivíduos expressam e interpretam sua realidade cotidiana, "a vida não teórica ou pré-teórica, mas o conhecimento que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir".

A partir desta perspectiva, entende-se que será possível compreender e analisar a concepção que os alunos têm no contexto em que estão inseridos, isso porque a fundamentação nas representações sociais permite entender a realidade vivenciada e experienciada por um grupo, no caso deste texto, as representações dos alunos do ensino fundamental sobre a violência psicológica na escola.

O contexto da pesquisa

Participaram 115 alunos de ambos os sexos, com idades entre 9 e 11 anos, do 4° e 5° ano do Ensino Fundamental I de duas escolas públicas de uma cidade localizada no Sul de Minas Gerais. Metodologicamente foi feita observação em sala de aula e entrevista com os alunos. Na observação a pesquisadora buscou identificar situações que configurassem violência psicológica, especificamente analisando situações de humilhação e discriminação/rejeição na relação interpessoal entre a professora e os alunos. A entrevista justificou-se pela necessidade de se levantar, de modo mais individualizado, a representação dos alunos acerca da violência psicológica dentro do contexto escolar, especificamente na relação com a professora.

A entrevista foi dividida em duas partes. A primeira continha quatro questões abertas, buscando investigar: 1) o conceito de violência; 2) como o aluno percebe a violência ocorrida na escola; 3) na sala de aula; e 4) como o aluno percebe a violência na relação educacional com a professora. A segunda parte foi composta por duas situações de violência psicológicas específicas, ocorridas durante as observações, objetivando caracterizar quais representações têm os alunos acerca de violência psicológica na modalidade humilhação e na modalidade discriminação/rejeição.

Resultados e discussão

As observações do cotidiano escolar possibilitaram verificar as relações interpessoais em sala de aula, especificamente das relações entre professora/aluno, levantando dados acerca de situações que poderiam ser caracterizadas como violência psicológica em suas modalidades (ameaça, chantagem, cobrança de

comportamento, explorar, humilhação, discriminação/rejeição) na relação aluno/professora. Essas situações foram observadas, descritas e analisadas, e aqui são trazidas para que o leitor possa conhecer o que foi observado em sala de aula e como os estudantes representam a situação, tal como exposto a seguir:

- A professora começou a gritar na fila, dizendo que só iriam entrar em sala de aula quando a fila estivesse perfeita e, se isso não acontecesse, ficariam a tarde toda no sol e sem aula de educação física na próxima semana. [ameaça]
- A professora de outra turma disse ao aluno P que o mesmo ficaria sem recreio por correr, sendo que, todos os alunos estavam correndo. [chantagem]
- A professora gritou com o aluno N, por ele estar realizando a tarefa de caneta [cobrança de comportamento]

Interessante esclarecer que essas situações foram observadas pela pesquisadora e aconteceram em sua presença em sala de aula, sem qualquer menção ou tomada de consciência da professora sobre sua conduta. Algo que chama a atenção, uma vez que parece que a professora, ao usar palavras que colocam o estudante em uma situação vexatória, isso não configura uma violência de ordem psicológica, mas algo inerente a prática cotidiana em sala de aula, são ações de ensino e de disciplina, ou seja, ameaçar, humilhar, rejeitar, são entendidas como atitudes que envolvem o processo de ensino.

Ao conversar com os alunos sobre essas situações, evidencia-se que para os estudantes a representação do fenômeno da violência se configura como agressão física, ou seja, a face mais visível do fenômeno. Para os estudantes, ações de gritar, xingar e castigar, tal como exposto nos recortes de observação, não se configuram como violência. Pode-se inferir que esse dado pode ser interpretado pela maneira como o fenômeno da violência é exposto pela mídia. É possível verificar nas respostas dos estudantes que a representação da violência está associada a assassinatos, roubos e assaltos com o uso de armas de fogo ou facas, retratando a violência física geralmente exposta pela mídia e causadora de impacto social. Para 73% dos alunos entrevistados a violência se define por atos de bater, chutar,

machucar e ferir, brigar, empurrar, beliscar, matar, por serem talvez, as formas de violência mais facilmente identificadas no cotidiano.

Nesse sentido, pode-se entender que a mídia também forma e divulga representações sobre a violência e que essas representações acabam por serem associadas a armas ou a marcas físicas, corporais, o que pode contribuir para naturalizar o efetivo entendimento de que a humilhação, a chantagem ou ameaça não se constituem violência porque não há agressão física, tal como os alunos demonstraram em suas respostas.

No âmbito escolar, a representação da violência segue o mesmo viés, ou seja, a percepção dos fenômenos através dos atos de agressão física. Os dados da pesquisa indicam que 67% dos alunos já viram, presenciaram, foram vítimas ou algozes de violência no âmbito escolar. As respostas em relação a essa categoria revelam que é notável a representação de violência limitada aos atos de agressão física, tal como exposto pelos alunos:

- *Já vi na sala. O moleque pegou ele pelo pescoço e começou enforcar."*
- *"Um estava apagando o quadro e o outro foi lá e deu um chute."*
- *"Um batendo no outro."*
- *"No recreio dois brigaram de tapa."*
- *"Brigas dentro da sala."*
- *"Bateram em mim, no jogo de futebol o menino bateu na minha boca e cortou."*
- *"Eu e o Kelvin, eu estava na fila o meu amigo me deu a frente, ele falou que eu estava cortando fila e ele falou que minha mãe era uma filha da puta, joguei o prato de comida no chão, o Kelvin me segurou e o amigo dele me deu chute na barriga."*
- *"Um menino primeiro 'tava' xingando e depois começaram a brigar e bater um no outro"*

As representações levantadas pelos alunos demonstram também a percepção de que o espaço escolar é violento, verificado principalmente pelas agressões físicas, vindo a confirmar a hipótese de que a percepção do fenômeno está ligada a modalidade mais aparente, de fácil observação e impacto no cotidiano. A violência

no âmbito escolar é um fenômeno preocupante, pois rompe com a ideia da escola como um lugar de desenvolvimento cognitivo, social, de formação do ser, instrumento de desenvolvimento da aprendizagem, da ética e da comunicação, portanto, antítese da violência. A representação do espaço escolar como um espaço violento ancorado novamente na violência física pode ser analisada, compreendida através da identificação de variáveis ou de fatores comumente inter-relacionados com as violências no contexto escolar, identificando os multicausais e multideterminantes, potencializadores ou causadores da violência.

A representação da violência como agressão verbal revela novamente uma percepção concreta, ligada a acontecimentos que facilmente são caracterizados e evidenciados na vivência social. Para 21% dos alunos a percepção da violência através da agressão verbal se materializa por meio de xingamento, apelidamento, gritos e discussão. Os alunos trazem as palavras: xingar, gritar, discutir, falar palavrões como o ato concreto de violência verbal. As agressões verbais, na maioria das vezes, são compreendidas como fatores menores, mas causam impacto sobre o sentimento de violência experimentado por alunos e podem ser uma das portas de entrada da violência física. A violência verbal na escola é geralmente identificada nomeando-se os envolvidos. Os alunos ressaltaram a percepção desta modalidade entre os pares, o que vem a revelar as práticas de relacionamentos e sentidos no convívio escolar.

Os participantes desta pesquisa relataram a violência verbal, como forma de violência percebida na figura da professora, em situações tais como essas: "*Todos os professores gritam quando estão zangados", "Vi ela ficar brava, mas ficar brava não é violento é da natureza, todo mundo briga", "Ela pode xingar.", "Pode ficar brava com as crianças que faz arte.", "Menino desobediente que não faz dever, ela belisca, bate com a régua e não manda para diretoria.".*

As situações aqui descritas indicam que os estudantes entendem a violência como sinônimo de violência física e verbal, mas quando esta vem do professor, isso torna-se algo aceitável porque implica numa representação de que o professor ensina e para ensinar, ele pode usar o recurso de xingar, gritar e até mesmo beliscar, ou seja, este tipo de comportamento, vindo do (a) professor(a) é considerado aceitável pelos alunos.

Ocorreram duas situações em sala de aula que chamaram a atenção da pesquisadora. As mesmas foram descritas e depois apresentadas aos alunos durante a entrevista, para que os mesmos pudessem analisar e explicar como entendiam aquele fato. Tentamos desta forma, captar quais eram as representações dos alunos. Na situação 1 a professora mostrou o caderno de um aluno para a sala e disse: *"Olhem, isso é caderno!".* Em seguida pegou o caderno de outro aluno e disse: *"isso não é caderno, isto é um lixo!".* Temos 55% dos alunos que afirmaram perceber violência por parte da professora nesta situação, outros 6% perceberam características de uma violência mais sutil, sendo considerada por eles como discriminação e humilhação, mas não identificaram como violência psicológica.

Os alunos indicam que o efeito desta situação causa tristeza, vergonha, mágoa para o aluno que é criticado e que esse tipo de conduta não deveria ocorrer. Nesse contexto, afirmam Hart e Brassard (1991) que tratamento desdenhoso ou com desprezo (insultos, humilhação pública, recusa em ajudar), tratamento terrorista (ameaças que provocam medo e ansiedade na criança) são prejudiciais ao desenvolvimento da criança. Com base na afirmação dos autores, supomos que a atitude da professora para com os alunos e os sentimentos despertados perante a situação pode resultar em consequências negativas ao seu desenvolvimento socioemocional, podendo ter repercussões durante todo o percurso de vida. Podemos arriscar dizer que o aluno que tem seu caderno criticado de forma pública, perante todo o grupo, se sente humilhado e ridicularizado perante toda a sala, e os demais alunos, que escutam tal afirmativa, podem também tanto sentir medo e vergonha pelo outro, quanto sentir que podem agir da mesma maneira.

A não percepção da violência por parte do professor verificada nos relatos dos alunos é compreendida quando pesquisas como a de Pedrosa (2011) que relata a dificuldade dos próprios professores em assumir que uma atitude ou conduta disciplinar pode ser coercitiva, baseada na força e no poder. Souza & Ristum (2005) afirmam que a percepção dos professores acerca da violência no ambiente escolar, baseia-se nas agressões entre pares, e na maioria das vezes, estes não consideram suas ações disciplinadoras e repressivas, como práticas de violência.

Na situação 2 a professora passou de mesa em mesa corrigindo e explicando as atividades para os alunos e pulou a mesa de um aluno que não consegue fazer as

atividades, ignorando o mesmo. Para 71% dos alunos essa situação não se configura como violência por não haver agressão física ou verbal. Nos relatos dos alunos: *"Não é uma violência, porque ela não está xingando", "Bater que é violência, não pular carteira", "A professora agiu errado, mas não é uma violência", "É uma atitude errada porque ela deveria ter ensinado", "Não é violência, mas deveria explicar pra ele o dever", "Não é violência porque a professora pulou porque ele não tinha feito nada."*

Além da negação da possibilidade de se configurar violenta a atitude da professora, as respostas indicaram que o aluno foi merecedor de tal atitude, tais como: *"Pulou a carteira porque ele 'tá' fazendo errado. Só isto", "Pra mim eu acho que o professor 'tá' certo, se o aluno não 'tá' fazendo ele não tem que olha.", "Se ela não passou é porque ele fez bagunça."* Outra percepção demonstrada nas falas dos alunos remetem a ofensa ao caderno, e não ao indivíduo em si, dono do caderno, ou seja, não foi ofensa pois o caderno é quem foi o objeto da crítica e humilhação.

Os dados apontam a dificuldade de percepção e conceituação da violência psicológica, por parte dos alunos. A violência, na maioria das vezes relacionada à agressão física, leva-os a relativizar a percepção da violência psicológica, por mais sutil que se apresente. Isso é prejudicial ao convívio e ao desenvolvimento socioemocional desses alunos ainda em desenvolvimento. Os relatos dos alunos parecem favoráveis a atitude do professor, considerando-a positiva e normatizada na relação educacional com os alunos. A análise de nossos dados identifica que de certa forma, para alguns estudantes, a figura do professor permite que o mesmo grite e belisque desde que isso se justifique pelo comportamento de um aluno.

Os resultados da pesquisa ilustram a violência velada contida no cotidiano escolar. Nas entrelinhas das respostas dos alunos participantes, percebe-se a instauração devastadora de uma cultura da violência nesta realidade. As falas explicitam o uso da violência simbólica instituída na relação interpessoal entre professor e aluno, marcada pela falta de diálogo e espaço para a circulação do discurso, instituindo-se assim um espaço marcado pela violência verbal e psicológica. Martins e Oliveira (2007) advertem sobre as consequências da ausência da palavra e de uma visão crítica sobre estes fenômenos por parte da escola, o que acaba por naturalizar e normalizar as relações agressivas no espaço escolar e os

agentes da escola, muitas vezes, podem não perceber e acabar se emaranhando nesta armadilha.

Diante dos dados aqui explanados, fica-nos a indagação de que caminhos poderíamos seguir, que instrumentos teríamos à disposição da comunidade escolar e da sociedade em geral, para o combate à violência no contexto escolar? A abertura de espaços e momentos dentro da escola para a reflexão, seja com os professores ou seja com os alunos, é importante para tornar essas representações conhecidas, assim como para refletir sobre essas condutas de bater, xingar e humilhar no cotidiano da sala de aula, tornando uma oportunidade para a construção de novas perspectivas dentro da escola.

Posto estas considerações, de acordo com Ferreira (2013), a banalização da violência na escola induz o fomento do fenômeno. Segundo o referido autor, não podemos manter o silêncio na sala de aula, diante das situações que estão ocorrendo, como formas de exclusão do outro, desrespeito ao professor e ao aluno, agressões entre alunos e professor-aluno, e, estas são situações banalizadas de violência, assim como outras violências que estão sendo mais recentemente também percebidas no ambiente escolar, tal como a homofobia, o racismo, os preconceitos de cor, tipo de cabelo, forma do nariz, diferença de classe social, religião, gênero, sexo, etnia. Esses são erros que exigem avaliação e esforços contra eles, devem ser contestados. As consequências da não percepção ou da banalização das modalidades de violência no âmbito escolar, especificamente no relacionamento interpessoal professor-aluno, prejudica tanto os docentes que se veem rendidos frente ao fenômeno que quando não refletido, tende a fomentar outras modalidades de violência como a verbal e física, quanto os alunos, que ao perceberem a violência mais sutil, acabam por perderem a capacidade de reflexão e análise das situações, diminuindo a capacidade dialógica, ferindo tanto a formação sócio emocional individual, tanto enquanto indivíduo social.

As pequenas agressões são muito frequentes na escola, porém pouco refletidas e discutidas. Dupper e Meyr-Adams (2002) afirmam que em pesquisas realizadas nas últimas décadas, a "violência de baixa intensidade" é muito frequente nas escolas e embora não sejam consideradas tão sérias quando a "violência armada" ou qualquer outro tipo de violência que ponha em risco a integridade física

da vítima, ela causa danos profundos à saúde mental dos alunos e ao desempenho escolar.

A representação da violência psicológica foi pouco referenciada para conceituar o fenômeno. Apenas 1.7% dos alunos citaram as modalidades humilhar e abandonar como representação do fenômeno. A não percepção da violência psicológica como modalidade de violência no contexto escolar pode estar baseada tanto pela não reflexão e percepção do fenômeno devido ao menor impacto causado nas relações em vista à agressão física e verbal.

Segundo Zizek (2009) a violência simbólica apresenta-se de forma mais sutil nas palavras, nomeações, classificações e formas de utilização da linguagem, não sendo, muitas vezes, reconhecida como violência, mas produzindo efeitos de forma mais insidiosa. Se, em muitas ocasiões, a escola é o lugar onde se podem almejar transformações positivas no uso social da linguagem, justamente por ser um lugar de transmissão e crítica da língua, em outras ocasiões, a própria dinâmica escolar pode reforçar, em suas práticas disciplinares e administrativas, a proliferação desse tipo de violência.

A violência psicológica, muitas vezes tida como padrão de educação, de comportamento familiar ou institucional histórica e socialmente estabelecidos, leva os pais, no caso da família, ou os responsáveis, nos casos das instituições, a perpetuarem comportamentos, atitudes e reações de ordem violenta, porém muitas vezes invisíveis, mas não menos incapacitantes para o desenvolvimento saudável de crianças e adolescentes, que podem vir a deixar sequelas emocionais por toda a vida.

Para romper com o ciclo de violência, faz-se necessário compreender, explicar e debater de forma mais ampla a violência nas suas mais diversas formas de manifestações no contexto escolar, recorrendo aos aspectos tanto relativos ao interior quanto ao exterior das escolas, analisar as características das vítimas e dos agressores, assim como as diferentes instituições e ambientes pelos quais os estudantes circulam. Enfim, são vários os fatores inter-relacionados com a violência no contexto escolar, que percorrem outras relações e processos sociais. Todos estes fatores podem contribuir para a percepção da violência no espaço escolar de forma mais ampla e real, para consequentemente, provocar novas representações sobre o fenômeno, assim como levantar novas formas e possibilidades democráticas de

resolução dos conflitos, diminuindo a violência no contexto escolar, em todas as suas modalidades.

Considerações finais

Os resultados indicam que a maioria dos alunos apresenta uma representação da violência vinculada à verificação de agressões físicas, isto é, a representação da violência está ancorada à violência física, tal como em atos de bater, chutar, machucar, brigar, empurrar, matar, esfaquear, inclusive no âmbito escolar. Devido a estas representações, notou-se que a violência psicológica é pouco percebida pelos discentes, visto não haver atos físicos visíveis e pela representação de que um professor não age com violência, tendo seus atos explicados e justificados como parte do processo de ensino, o que inclui as atitudes agressivas vindas deste profissional. Ademais, outros aspectos também foram mencionados pelos participantes, tais como violência entre pares, violência verbal e relatos de vivências pessoais. Poucos alunos conceituam a violência psicológica, nomeando-a por palavras como humilhação ou a definem a partir da percepção dos sentimentos despertados em si, a exemplo de sentimentos como mágoa e tristeza.

A representação social da violência só poderá ser ampliada, ressignificada quando reflexões e debates forem proporcionados a toda sociedade, principalmente aos envolvidos na área educacional, que proporcionarão aos estudantes ampliarem o repertório sobre o fenômeno, suas modalidades e consequências, através da circulação das vozes e de reflexões embasadas em teorias e pesquisas que ampliam a conceituação e consequentemente, impulsionem os envolvidos a buscarem formas mais democráticas de relação interpessoal na resolução dos embates e conflitos inerentes às relações sociais no espaço escolar.

O caráter de invisibilidade da violência psicológica, embutida nas relações interpessoais através do uso do poder e da autoridade do professor, de palavras e atitudes mais sutis, classificações e omissões podem ser à base da sensação de que o ambiente escolar está muito violento, pois a violência manifestada propaga a sensação de hostilidade, apreensão, cautela, onde os indivíduos sempre expostos a

possibilidade de ataque, mesmo que inconscientemente, estão pronto para a defesa, podendo esta ser um revide ao ataque com outro ataque.

O aluno inserido num ambiente hostil e de difícil convivência, que emana agressão em sua estruturação institucional, física, e nas relações de poder instauradas de forma violenta, tende a se ver acuado, extravasando este sentimento na violência verbal e física, tão facilmente identificados e verificados no cotidiano escolar como os grandes algozes, tratando o que é consequência como causa, impossibilitando assim estratégias de combate realmente eficazes a violência na escola.

Quanto menos identificado e referenciado a violência psicológica, mais esta tende a se difundir e se sustentar nos jogos de relações sociais, políticas e econômicas, demarcada pelo discurso que sustenta os laços de dominação e exploração, isto é, a escola acaba por ser instrumento impositivo e castrador da autonomia e criticidade do aluno, levando-o a aceitar regras e normas sem questionamento, postura certamente introjetada durante todo o percurso escolar e que se refletirá na autoria emancipada de sua vida e no exercício crítico da cidadania, dificultando sua superação, na verdade, sendo instrumento da manutenção do status quo.

O fenômeno da violência psicológica, nas modalidades de discriminação e humilhação pouco foram referenciadas pelos participantes da pesquisa, porém, a não percepção e identificação desta não indica sua inexistência ou diminui seus efeitos deletérios nas relações sociais, e no caso deste estudo, nas relações interpessoais educacionais entre professor e aluno.

As representações levantadas nesta pesquisa indicam a necessidade de futuros estudos que procurem investigar junto a grupos de alunos considerando diferenças entre faixas etárias, escolas estaduais ou particulares, sobre como representam a violência psicológica, e também em grupo de professores (as) buscando levantar a percepção dos docentes sobre o fenômeno da violência psicológica, dentre outras. Faz-se urgente repensar a violência psicológica instaurada nas relações educacionais para que não cause o esmagamento e o silenciamento dos que deveriam estar sendo formados para se tornarem sujeitos autônomos.

A violência invisível que abarca o laço social precisa ser reconhecida através da possibilidade de conceituação do fenômeno, pois pode ser ela a mola propulsora das violências verbal e física, majoritariamente referenciadas neste estudo. Dessa maneira pode-se pensar no combate à violência na escola através de propostas de novas formas de relacionar-se e agir pedagogicamente, em busca de um ambiente mais saudável e democrático no cotidiano escolar, para que passe a incluir espaços para circulação do discurso e reflexões com vistas ao combate à violência, contando com a participação dos alunos, demais funcionários e pais no processo, atingindo, de forma emancipadora, toda a comunidade escolar.

Referências

ABRAMOVAY, M.; RUA, M. das G. *Violências nas escolas*. Brasília: UNESCO, Banco Mundial, UNAIDS, USAID, Fundação Ford, CONSED, UNDIME, 2002.

BARBIERI, Bianca da Cruz; SANTOS, Naiara Ester dos; AVELINO, Wagner Feitosa. Violência escolar: uma percepção social. *Revista Educação Pública*, v. 21, nº 7, 2 de março de 2021. Disponível em: https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/21/7/violencia-escolar-uma-percepcao-social

BERGER, P., & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes. 1985.

BONAVIDES, S. M. P. B. *A auto-estima da criança que sofre violência física pela família*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte. 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Secretaria de Assistência á Saúde. Notificação de maus tratos contra crianças e adolescentes pelos profissionais de saúde: um passo a mais na cidadania em saúde.* Ministério da Saúde, Secretaria de Assistência a Saúde. Brasília: Ministério da Saúde. 2002.

CHARLOT, Bernard. *Violência nas escolas*: como os sociólogos franceses abordam essa questão. Sociologias, n. 8, jul./dez. 2002.

DUPPER, D. R., MEYER-ADAMS, N. Low-level violence: a neglected aspect of school culture. *Urban Education*, v. 37, n. 3, 2002.

FERREIRA, M.F.A. *A Banalização da violência na escola*. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. XI Congresso Nacional de Educação EDUCERE 2013. Disponível em:

http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2013/10676_5790.pdf. Acesso em 02 fev. 2018.

GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade São Paulo, Ed. 34, 2002.

HART, S. N. & BRASSARD, M. R. Psychological maltreatment: progress achieved. *Development and Psychopathology*, 3, p. 61-7.1971.

KAPPEL, V. B.; GONTIJO, D. T.; MEDEIROS, M.; MONTEIRO, E. M. M. *Enfrentamento da violência no ambiente escolar na perspectiva dos diferentes autores.* Interface - Comunicação, Saúde, Educação, vol. 18, núm. 51, octubre-diciembre, 2014, pp. 723-735. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, Brasil. 2014.

MESQUITA, C.M.S. Violência escolar: um estudo em representações sociais de estudantes do Ensino Fundamental. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Disponível em: file:///F:/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20MESTRADO/representa%C3%A7%C3%A3o%20social%20alunos/08-07%202541_1905.pdf>. Acesso em 12 dez. 2016.

MOSCOVICI, Serge. *La Psychanalyse, son image t son publique*. Paris: Puf, 1961

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais da Psicologia*. Rio de Janeiro: Zahar.1978.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*: investigações em psicologia Social. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

NASCIMENTO, R. C. S. *Entre xingamentos e rejeições: um estudo da violência psicológica na relação entre professor e aluno com dificuldades de aprendizagem.* Dissertação de mestrado em psicologia, Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2011.

NETTO, L.; RODRIGUES, R.N.; COSTA, M. A.; SANTOS. J.; TATAGIBA, G. A. Experiências e especificidades as violências escolares na percepção de funcionários de uma escola pública. Universidade Federal de Santa Maria. *Rev. Enferm*. UFSM 2012 Set/Dez;2(3):591-600. 2012. ISSN 2179-7692.

OLIVEIRA. J. P. *Representação social da violência na escola*. Mestrado em Psicologia. Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2002.

PAULA, A. S.; KODATO, S.; DIAS, F. X.; Representações sociais da violência em professores da escola pública. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, Londrina, v. 4, n. 2, p. 240-257, dez. 2013

PEDROSA, S. M. *A violência no contexto escolar*: concepções e significados a partir da ótica de professores de uma instituição de ensino público. Mestrado em enfermagem, Universidade Federal de Goiás, Goiania. 2011.

PICCOLI, Luiza Machado; LENA, Marisangela Spolaôr; GONÇALVES, Tonantzin Ribeiro. Violência e sofrimento social no contexto escolar: um estudo de caso em Porto Alegre/RS. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 28, nº 4, p. 174-185, out./dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104129020190004001 74&lang=pt. Acesso em: 10 out. 2020.

SATO, M. A. *Representações sociais de professores sobre a violência nas escolas.* Trabalho de Conclusão de curso graduação em Educação Física. Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2010.

SOUZA L. V., RISTUM M. *Relatos de violência, concepções de violência e práticas escolares de professoras*: em busca de relações. Paidéia, Ribeirão Preto, 2005.

SOUZA, Ludmilla. Violência contra professores e alunos cresce na rede pública paulista. *Agência Brasil*, 2019. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2019-12/ violencia-contra-professores-e-alunos-cresce-na-rede-publica-paulista.

ZALUAR, A. M. LEAL, M. C. Extra and inter walls violence. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n.45, p.145-164. Fev. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 ago. 2005.

ŽIŽEK, S. *Violência*: seis notas à margem. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

14. Violência, Estado de direito e capitalismo

https://doi.org/10.36592/9786554601023-14

Thiago Oliveira[1]

Uma das coisas mais preocupantes no universo do debate acadêmico é o idealismo filosófico. Um idealismo que parte de rupturas com a realidade concreta para afirmar teses genéricas que soam muito mais como um receituário do *dever ser* do que como aquilo que de fato a coisa é na sua concretude e com suas inúmeras contradições e nuances. Este é o caso do debate filosófico sobre a questão da violência como elemento constitutivo das relações sociais na sociedade liberal burguesa. Violência, em boa parte do debate, é tratada como uma excepcionalidade dentro da política ou mesmo o seu contrário[2]. Mas nosso debate aqui está centrado na ideia de que o Estado Democrático de Direito é um Estado Capitalista constituído por excelência para e pela manutenção de uma violência típica, a da exploração baseada na lei do valor e na troca de equivalentes, categorias que serão exploradas mais à frente. Nesse sentido, não há a mínima possibilidade de se debater a violência como um elemento externo à política e às instituições típicas do Estado Capitalista, incluindo aí, obviamente, a forma jurídica como esse Estado se apresenta. De forma aberta ou velada, objetiva ou subjetiva, enquanto fato ou como ameaça, simbólica ou direta, a violência é parte fundamental da dinâmica de reprodução desta sociedade e elemento central na ideologia jurídico-política que dá contornos de legitimidade ao Estado Capitalista.

---

[1] Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. https://orcid.org/0000-0003-2544-0953

[2] Esse é o caso de Hannah Arendt, para quem política e violência possuem contornos teóricos distintos. Segundo a autora, violência e política se colocam em campos antagônicos quando o debate é sobre filosofia política. A violência seria o silenciamento da ação política. Como a própria autora diz: "É por causa desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera política; pois o homem, como ser político, é dotado do poder de fala. As duas famosas definições de homem dadas por Aristóteles – o homem como ser político e ser dotado de linguagem – se complementam mutuamente e ambas remetem à mesma experiência na vida da polis grega." (ARENDT, 2011, p. 44). Em outro texto que se tornou uma grande referência, *Da Violência*, a autora nos diz o seguinte: "...a violência, distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala". (ARENDT, 1973)

Nas linhas que se seguirão, e em resposta ao idealismo filosófico típico do das discussões que envolvem o tema em questão, defenderemos a tese de que a violência é um elemento fundamental das e nas relações sociais e, portanto, um elemento político constitutivo da sociedade capitalista. Toda a sociedade burguesa em todas as suas dimensões estruturais, seja nos aparelhos repressivos de Estado ou nos aparelhos ideológicos que garantem sua reprodução, se baseia em uma violência típica naturalizada e legitimada. O texto não ignora o fato de que os limites estruturais da forma jurídica nas relações sociais burguesas não impedem que, através das lutas de classes, certas pautas vinculadas a direitos fundamentais estejam na ordem do dia e sejam de extrema importância, mesmo que dentro dos limites impostos pela reprodução da sociedade do Capital, mas este não é o centro da discussão aqui estabelecida. A partir de autores como Marx, Engels, Pachukanis, Balibar, Althusser, e Poulantzas, o texto se dedicará a uma análise da falácia histórica por detrás do Estado Democrático de Direito, que parte da falsa equivalência nas trocas que são fundamentais para a reprodução do mais-valor na sociedade do Capital. Nesse sentido, mostraremos que o Estado de Direito nada mais é que uma máscara jurídica para relações de violência e exploração (o que é o mesmo).

Marx, em seu mais famoso texto, *O Capital*, escreveu uma frase que se tornou uma grande referência no meio marxista e na literatura filosófica em geral e que pode ser lida (uma tradução adequada às intenções de nosso texto) nos seguintes termos: "a violência é a parteira da história" (MARX, *O Capital*, 2013, p. 821). No trecho adaptado do texto acima, Marx está, aparentemente, concedendo à noção de violência um caráter sintomático. São as relações histórico-sociais de um período que permitem as contradições necessárias e específicas para que a violência se torne a parteira de uma sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova[3]. A

[3] São inúmeros os casos que poderiam ser utilizados aqui como exemplo, tais como a revolução Haitiana em 22 de agosto de 1791, movimento de luta pela independência e libertação de escravizados negros ocorrido na colônia francesa de São Domingo. A Revolução Cubana que que derrotou o governo Fulgêncio Batista e encerrou a interferência norte-americana na ilha, aproximando-a da União Soviética. A Revolução Francesa e os Jacobinos com suas guilhotinas. A própria Revolução Russa de 1917. As revoluções Burguesas que se iniciaram no Século XVII. Em todos esses casos podemos perceber como a violência sempre acompanhou os processos políticos de transformação das sociedades em crise. O ponto é perceber como em cada caso a violência cumpre um papel de resposta ou não a outro tipo de violência impetrada por uma determinada ordem dominante.

violência não seria, por si mesma, o elemento essencial das transformações históricas, mas seria o sintoma do agravamento das contradições sociais que operam dentro de uma dinâmica de reprodução da sociedade e que exigem transformações.

Nesse sentido, a violência é elemento que compõe, necessariamente, o quadro histórico das transformações sociais e políticas para Marx, embora nas suas palavras pareça operar apenas como parteira da nova sociedade. Ora, pode ser que para aquele momento de consolidação do Estado Capitalista e da lógica e dinâmica de reprodução do capitalismo industrial, consequência das violências expansionistas coloniais europeias, o termo "parteira" fosse suficiente para descrever como a violência operava na transição entre os modos de produção do período e nas suas respectivas consolidações. O que nos interessa aqui é afirmar que, mais do que uma parteira da história e das sociedades, ao se tratar do modo de produção capitalista e da sua organização social, a violência se torna um elemento crucial na dinâmica de reprodução desse modo de produção.

Partimos, desde já, da seguinte afirmação: violência, Estado de Direito e Capitalismo são formas de apresentação de uma mesma organização social de reprodução da vida material e espiritual. A violência, mais do que parteira da história, se torna elemento fundamental para a manutenção das relações sociais que são inauguradas por processos de rupturas históricas. Enfim, não há capitalismo em todas as suas dimensões se não houver violência em todas as dimensões possíveis daquele momento histórico.

Para começar a dar contornos mais específicos à nossa tese, utilizaremos outro trecho da mesma obra onde Marx nos diz o seguinte:

> Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e 'trabalho' foram, desde tempo imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se, sempre, é claro, 'este ano'. Na verdade, os métodos da acumulação podem ser qualquer coisa, menos idílicos (MARX, 2013, p.786).

O trecho acima foi extraído do famoso capítulo "A assim chamada acumulação originária", capítulo este em que Marx se debruça sobre o processo histórico de acumulação de capital considerando a análise a partir dos elementos concretos e dialéticos, fazendo uma historicização do fenômeno da acumulação sem cair nas armadilhas da narrativa idílica. Marx pretende desconstruir a tese fantasiosa sobre a história do capitalismo sustentada pela economia política clássica mostrando sobre quais fundamentos concretos se assentou o processo de acumulação de capital. Isso é fundamental para nossa argumentação. Toda a tese de Marx sobre acumulação originária se vincula diretamente à sua definição de modo de produção e à maneira como uma sociedade, com um modo de produção consolidado, cria mecanismos de reprodução (no caso do capitalismo, essa reprodução é sempre ampliada) desse mesmo modo.

Não poderemos falar da relação entre as estruturas jurídicas e políticas do Estado Capitalista, de sua dinâmica de reprodução que faz uso sistemático da violência, sem antes entender, mesmo que de maneira introdutória, a forma como esse modo de produção se inicia a partir de uma acumulação que pressupõe violências históricas específicas. A violência está no centro do processo de acumulação originária do Capital e, portanto, de sua formação. Sem abusar muito da liberdade de escrita, podemos dizer tranquilamente que o Capitalismo surge "pingando sangue"[4]. O expediente característico da acumulação originária não desapareceu após o desenvolvimento do Capitalismo, mas isso não é o mesmo que reduzir a reprodução ampliada do Capital ao processo de acumulação originária. É preciso distinguir esses dois movimentos constitutivos da sociedade burguesa. Quando falamos do processo de acumulação originária, estamos falando de um processo de espoliação ou expropriação[5], e à toda espoliação e expropriação está acompanhada uma violência específica. Essa espoliação e expropriação é que permitem, posteriormente, à sociedade do Capital se reproduzir a partir da exploração que lhe é típica. Logo, temos uma relação direta entre a espoliação e a

[4] Para uma análise mais rica e detalhada dessa violência originária, recomendo a leitura do texto de Aimé Césaire, *Discurso sobre colonialismo*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
[5] Ambas as categorias significam o ato de privar alguém de algo, por meios ilícitos, ilegítimos ou violentos.

expropriação originárias do Capital e sua dinâmica de reprodução ampliada [6] baseada na exploração.

Somente isso já seria suficiente para afirmarmos que toda tentativa de justificativa teórica desse sistema só pode se assentar sobre um ato histórico de violência e uma exploração sistêmica que lhe permitem a continuidade. Expropriação e exploração são, respectivamente, os movimentos originários e de continuação de toda a ordem societária do Capital, e o primeiro é condição para o segundo. Por um lado, o mecanismo espoliativo e de expropriação parte da violência imposta diretamente para retirar da terra aqueles que lá já estavam e garantir a tese da propriedade jurídica àqueles que fazem uso da força. Uma característica essencial da sociedade capitalista e sem a qual ela jamais existiria é a determinação da força de trabalho como um tipo específico de mercadoria. Para que esta se apresente historicamente no mercado como uma mercadoria típica, exige-se uma condição necessária, que é a separação entre o trabalhador direto e os meios de produção. Nesse cenário, onde os trabalhadores são expropriados dos seus meios de vida e juntamente com estes são transformados em mercadorias (no caso dos trabalhadores, a sua força de trabalho é transformada em mercadoria), eles passam a depender de outro personagem típico desta sociedade, o capitalista, que são aqueles que irão prover os meios de produção.

Por outro lado, a exploração que emerge desse primeiro momento de uma violência direta, justificada na ideia jurídica de propriedade, é definida a partir da lei universal da produção de valor vinculada à propriedade privada dos meios de produção e à posse dos lucros produzidos a partir da sua exploração. É necessário observar um ponto fundamental na análise marxista do conceito de acumulação

[6] A reprodução ampliada é uma expressão específica do pensamento de Marx e refere-se a um momento específico do processo de acumulação. Nesse momento, uma determinada fração da mais-valia total produzida é empregada para a aquisição de mais capital, variável e constante. A proposta é sempre a mesma e sempre expansiva: aumentar a escala existente de produção e de valor. Para análises introdutórias ao conceito, recomendamos o texto de Alfredo Saad Filho e Ben Fine: *O Capital de Marx*, 2021. Para uma análise mais detalhada, recomendamos a leitura de Rosa Luxenburgo e seu texto *A acumulação de Capital*, 2021. Na página 101 de seu texto, Rosa nos diz o seguinte: "A diferença decisiva que existe entre a reprodução ampliada e a simples fundamenta-se em que, nesta, a classe capitalista consome toda a mais-valia, enquanto naquela uma parte da mais-valia cabe ao consumo pessoal de seus proprietários não para ser entesourada, mas para converter-se em capital ativo, a fim de ser capitalizado. Mas para que isso ocorra realmente se faz necessário que o novo capital adicional encontre as condições materiais que tornem possível seu funcionamento".

originária como violência constante que se renova: trata-se de um processo ininterrupto de separação dos trabalhadores das condições sociais de produção e da legitimação, por violência objetiva e subjetiva, direta e indireta, dessa separação. Podemos dizer, tranquilamente, que o processo de acumulação originária não se resume aos processos iniciais de consolidação do capitalismo, menos ainda a processos supostamente idílicos.

Mas o ponto principal do trecho de texto acima e que nos interessa aqui é aquele que se refere a duas frases específicas: "Direito e 'trabalho' foram..." e "Na verdade, os métodos da cumulação podem ser qualquer coisa, menos idílicos". Ambos os trechos recortados mostram bem a posição de Marx e com a qual concordamos, a de que há uma tentativa histórica de camuflar o processo de acumulação originária de Capital naturalizando as noções de direito e de trabalho segundo a lógica do Capital e fantasiando a história desse processo. Percebam que Marx coloca a expressão "trabalho" entre aspas justamente por reconhecer que o trabalho defendido nas relações sociais de produção da sociedade burguesa é uma noção historicamente determinada e recheada de elementos que tornam esse trabalho alienado e estranhado[7]. Um tipo específico de trabalho explorado que se vende como natural e como o único tipo possível de trabalho através do elemento jurídico que o compõe. É um processo que passa da universalização para a naturalização de relações sociais historicamente determinadas. Em um trecho da *Ideologia Alemã*, Marx e Engels nos dizem o seguinte:

> Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a

[7] O processo de alienação/estranhamento do trabalho definido por Marx nos Manuscritos Econômicos filosóficos (MARX, 2017, p. 80ss) pode ser resumido da seguinte maneira: 1) trabalhador e produto do trabalho: objeto estranhado e com poder sobre ele (estranhamento da coisa); 2) trabalho com o ato da produção no interior do trabalho: atividade estranha, não pertencente a ele (estranhamento de si); 3) o gênero humano: transformação em objeto (alienado do seu ser genérico - entre o ser humano e o gênero humano em geral); 4) o ser humano está alienado do ser humano enquanto outro. Do humano com outros seres humanos (degradação).

> apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas" (MARX & ENGELS, 2017, p. 48).

Trata-se de uma falsificação histórica, ou daquilo que chamaremos aqui de *formas ilusórias* de apresentação do Capital. Essas formas ilusórias não se apresentam como ilusórias. A ilusão está, justamente, por detrás da representação que a própria dinâmica de reprodução do Capital se dá. As estruturas econômicas, jurídico-políticas e ideológicas se organizam de tal a forma a apresentar o Capital como natural e a ocultar as suas formas reais de reprodução. Estamos falando daquilo que Althusser (2018) chamou de uma unidade estruturada de complexos com dominante. A relação entre os elementos estruturais que compõem a totalidade de complexos permite ao Capital se reproduzir tanto na sua dinâmica material de exploração direta quanto na sua dinâmica superestrutural ideológica de reprodução espiritual. Isso faz com que a forma através da qual o Capital se apresenta seja uma forma de práticas sociais aceitas e naturalizadas, assumidas na consciência dos agentes econômicos que são, ao mesmo tempo, agentes políticos e ideológicos encarregados de dinamizar a reprodução sociometabólica do Capital.

Essas formas ilusórias fazem com que os sujeitos suportes das relações econômicas (MARX, 2014, p. 80) se vejam completamente livres e autodeterminados, porém, estão completamente imersos na dinâmica e na lógica de reprodução do *grande Sujeito* que é o Capital. Suas subjetividades estão completamente condicionadas pela *lei do valor*. As ações, por mais que lhes pareçam ser livres e resultado de uma autonomia autoimposta, são completamente condicionadas por este mesmo Sujeito. No final, todos são atores na grande peça teatral de reprodução do Capital, que se baseia na naturalização da exploração e espoliação e expropriação ampliada e constante.

Não há e nunca houve acumulação de capital que não seja ou não tenha sido gerada através de violências características. Na sua reprodução cotidiana, o Capital se apresenta como o criador das forças produtivas na própria realidade social. O que vemos e transpomos para nossa consciência de maneira naturalizada é um conjunto de práticas econômicas que podem ser simbolizadas das mais variadas formas, como a fantasia do "livre mercado", as relações financeirizadas, o dinheiro como

intermediação natural das relações sociais e único mecanismo capaz de mover a produção, todo um conjunto de legislação voltada para a legitimação dessas práticas econômicas bem como todo um arcabouço categorial capaz de simbolizar na linguagem, desde a mais formal até a mais simples, o modo como o capital se apresenta.

Se nos for permitido um breve resumo do volume 1 d '*O Capital*, diríamos que a crítica ali exposta tem como centro de sua análise a naturalização da exploração direta do trabalhador pelo capitalista que é ocultada, para não dizer dissimulada, pelas formas jurídicas de apresentação dessa relação com base na falácia da igualdade jurídica entre capitalista e trabalhador nas relações mercantis. Óbvio que isso ganha contornos de complexidade a partir das formas sociais que envolvem a reprodução do modo de produção capitalista. Tudo isso nos permite dizer que essas *formas ilusórias* operam dentro da dinâmica de reprodução do capital como uma violência silenciosa e sistemática, essencial para a manutenção das relações sociometabólicas do capital. O resultado da exploração após o processo de acumulação originária se apresenta não como uma violência típica, não como uma apropriação de tempo de trabalho não pago, mas como relações mercantis naturais, como um excedente de preço de venda das mercadorias produzidas por esse trabalho não pago, mas que, repito, não se apresenta assim.

Como um valor intrínseco ao processo de produção, o mais valor extraído do processo de exploração encontra na falsa equivalência entre salário, jornada de trabalho e produto do trabalho o seu elemento fundamental no discurso jurídico para legitimar a lei do valor e a máxima do controle dos meios de produção do capital. É por isso que não se trata aqui de mencionar apenas a violência explícita no processo histórico de acumulação de Capital que deu origem e continua a alimentar a reprodução ampliada do Capitalismo e da sociedade liberal burguesa, o que pode muito bem ser demonstrado através do neocolonialismo e do imperialismo. Trata-se, acima de tudo, de mencionar a violência silenciosa transfigurada na superestrutura jurídico-política do Estado Capitalista. Na sequência do texto, Marx nos diz o seguinte:

> A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como "primitiva" porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 2013, p. 786).

A primeira frase é crucial: "A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho". Em sua constituição, a partir dos processos de espoliação e expropriação típicos da acumulação originária, o Capital determina que haja uma separação (uma alienação e um estranhamento) entre os meios de produção que permitem a efetivação do trabalho e o próprio trabalhador direto, responsável pela produção. É importante lembrar, mesmo que sem se aprofundar muito, que para Marx o trabalho é condição para a existência do ser humano. É o trabalho aquilo que funda o ser social. Como o próprio Marx diz n'*O Capital*:

> Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2013, p. 120).

Essa separação mencionada acima encontra seu respaldo na superestrutura jurídico-política que legitima o processo de separação e instaura a manutenção e o controle dos meios de produção nas mãos de alguns em detrimento da maioria. Essa superestrutura está vislumbrada, de certa maneira, na frase em seguida: "Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a

reproduz em escala cada vez maior". O "estar de pé" indica o processo de consolidação das estruturas da sociedade burguesa e a necessidade de sua manutenção a partir de uma reprodução que se dará agora em escala ampliada[8].

A conservação da separação é papel fundamental daquilo que Althusser chamara de *Aparelhos de Estado*, tanto dos Aparelhos Repressores do Estado, que envolvem o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, quanto os Aparelhos Ideológicos de Estado, que envolvem o sistema das diferentes igrejas (religioso), o aparelho escolar (principal, para Althusser), o familiar, o jurídico, o político (sistema político, os partidos), o sindical, o de informação (imprensa, rádio, televisão etc[9]) e o cultural (letras, belas artes, esportes, lazer, etc.)[10]. Não nos interessa aqui a discussão completa em Althusser sobre cada um desses Aparelhos de Estado, mas apenas sobre o Aparelho jurídico que é capaz de transitar tanto entre os aparelhos com funções predominantemente repressoras e os aparelhos com funções predominantemente ideológicas.

Retomando a problemática apontada no início de nosso texto, a saber, a crítica ao idealismo filosófico no campo do debate político sobre a violência, cabem algumas observações iniciais. Parece sintomático, em um debate já viciado, que a discussão se dê em termos de separação ou oposição entre violência e política. Como se houvesse um isolamento hermético do mundo político em relação à violência e que esta fosse nada mais que a extrapolação dos limites políticos formais que constituem o ordenamento jurídico e o ideal democrático de ação política em sociedade. O que por muitas vezes ocorre é uma redução da política às relações interpessoais legitimadas dentro do espaço idealizado da democracia (que nunca - ou raramente - é lida como *democracia burguesa*). Essa visão romantizada da política impede uma crítica ao fenômeno real e aos processos sociais concretos que constituem as relações sociais de produção e reprodução da vida humana em

[8] E aqui é interessante observar um ponto: o Capital, por si só, não se impõe limites no processo de reprodução ampliada, por isso a necessidade de agentes supostamente racionais, como é o caso do Estado, para impor certos limites estruturais ao processo de produção e reprodução do Capital. Como Marx diz: "O movimento do capital é, por isso, desmedido". (2013, p.228)

[9] Óbvio que aqui podemos incluir o universo digital e virtual, com toda a sua gama de relações possíveis e que não existiam naquele momento para Althusser, mas que foi desenvolvido a partir daqueles aparelhos já existentes.

[10] Cf. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, p. 73-74

sociedade. Uma afirmação se faz fundamental para o seguimento do nosso texto: toda a dinâmica da sociedade burguesa está baseada em uma violência silenciosa típica da exploração capitalista e que encontra no Estado de Direito e na estrutura jurídico-política um dos instrumentos fundamentais para sua naturalização.

O Estado Capitalista é a estrutura social, até então, mais totalitária e totalizante já criada pela humanidade. Entendemos, assim como Mészáros (2016, p. 96), que a sociedade do Capital é, em última análise, "uma forma incontrolável de controle sociometabólico". Isso quer dizer que estamos diante de um sistema que não só foge a um controle racional por parte dos seus agentes que são o suporte das relações que o sustentam, mas também se trata de uma estrutura de organização social totalizadora que promove, a todo instante, o controle das atividades como atividades de produção de valor. A sujeição aos imperativos do Capital impõe-se a todas as áreas da vida e da atividade humana tais como a saúde, o comércio, a educação, a atividade agrícola, a arte e a cultura, o esporte e o lazer, a vida social e a vida privada. Nada escapa à lógica do Capital, e aquilo que, a princípio, parece lhe escapar, ele cria condições para sua absorção e inclusão na dinâmica dominante da lei do valor. O mesmo se aplica ao direito e às relações jurídicas dentro da sociedade burguesa.

Uma das violências fundamentais no Estado Capitalista está na noção de sujeito de direito individualizado e suporte de relações jurídicas garantidoras de uma exploração específica. Isso fica bastante evidente no trecho d'*O Capital* que se segue:

> Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica (MARX, 2013, p. 159).

Marx está nos dizendo que o processo de construção da identidade dos sujeitos de trocas implica uma relação jurídica na qual se reflete uma relação econômica. Isso importa para um de nossos argumentos centrais de que a violência silenciosa do Estado Capitalista se dá, também, através de uma noção falaciosa de relações entre iguais nas trocas de mercadorias. No fundo, o que está em cena é o fato de que relações econômicas muito específicas ganham força de relações naturais e passam a ser legitimadas por uma linguagem e uma estrutura jurídica que lhes confere caráter de universalidade e necessidade. O reconhecimento mútuo como proprietários privados é princípio fundamental para a ideologia jurídico-política. Isso permite que os agentes partícipes da troca se reconheçam, pelo menos do ponto de vista formal, como iguais. É justamente dessa falsa simetria que surge uma das principais violências silenciosas do Estado Capitalista e é dela que trataremos agora. Para tanto, utilizaremos como referência fundamental um texto pouco conhecido fora do círculo marxista, mas de fundamental importância para o debate. Trata-se da obra *Poder Político e Classes Sociais* (PPCS) do pensador Nicos Poulantzas.

No texto em questão, Poulantzas deixa claro que a reprodução capitalista depende extremamente de que o Estado realize uma dupla função (ou uma dupla operação interna às relações sociais de produção a partir de seu lugar na estrutura do modo de produção capitalista): a) o efeito de isolamento e b) a função de representação da unidade. Tanto esse efeito de isolamento, que instaura os agentes da produção distribuídos em classe como sujeitos sociais jurídicos e ideológicos, dotados de um conjunto específico de direitos, quanto o efeito de representação da unidade, que permite ao Estado se apresentar como uma unidade política de referência universal através do burocratismo, anulando e ocultando o caráter classista do Estado, ambos constituem um elemento fundamental para a manutenção do modo de produção capitalista e de sua reprodução enquanto modo dominante.

É na tentativa de desenvolver e aprofundar a análise proposta por Poulantzas com essas duas operações que propomos o conceito de violência silenciosa do Estado Capitalista. Isso nos permite mostrar como esses dois efeitos agem como um tipo específico de violência dentro da dinâmica de reprodução da sociedade

burguesa. Pretende-se assim estabelecer uma relação direta entre o texto do Poulantzas e o conceito de alienação/estranhamento (*Entäusserung/Entfremdung*) elaborado por Marx em uma de suas primeiras obras, *Os Manuscritos Econômicos Filosóficos*. A proposta se justifica, pois entendemos que em seu texto, Poulantzas não explora especificamente quais seriam as condições ou garantias para a eficácia dos dois efeitos mencionados. É justamente aí que entra a relação pretendida aqui nesta leitura com o conceito de alienação/estranhamento explorado Marx na obra dos Manuscritos.

A alienação e estranhamento, em seu movimento quadripartite (alienação da natureza/coisa; alienação da própria atividade ou autoestranhamento; alienação do seu ser genérico; alienação do próprio ser humano)[11], cria as condições necessárias e fundamentais para a ideologia dominante. Essas condições são aquilo que interpreto como a criação de um terreno fértil da consciência para a imposição da ideologia dominante. Em uma formação histórico social de tipo capitalista, esse terreno fértil será semeado pela ideologia jurídico-política burguesa. O Estado capitalista terá a possibilidade, então, de operar através dos dois efeitos: *isolamento* e *unidade de representação* (burocracia). Todo esse movimento, que acaba por "...desorganizar politicamente as classes dominadas, organizando politicamente as classes dominantes; (POULANTZAS, 2019, p. 191)", em conjunto com o movimento quadripartite de alienação descrito por Marx, é o que chamamos de violência silenciosa do Estado Capitalista.

Em adiantamento, aquilo que chamamos de violência silenciosa do Estado, consequência direta das duas operações apontadas por Poulantzas em seu texto PPCS (*efeito de isolamento* e *efeito de representação da unidade*) se sustenta, acima de tudo, a partir de inversões típicas da sociedade capitalista, entre o universal e o particular, e entre o concreto e o abstrato. Neste caso, o direito burguês e a ideologia burguesa assumem a posição de critério universal para a determinação das relações sociais de produção em sociedade, a despeito do fato de serem um tipo particular de manifestação da apropriação dos meios meios de produção em um modo de produção específico. O resultado dessa inversão é aquilo que Marx chamará nos

[11] Cf. MARX, K. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*. Manuscritos econômico-filosóficos. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 80ss.

Manuscritos de alienação/estranhamento. Nos interessa saber aqui como essa alienação torna o terreno da consciência um terreno fértil para a ideologia jurídico-política burguesa, permitindo sua consolidação a partir das operações descritas por Poulantzas e já mencionadas aqui.

Partimos do pressuposto fundamental de que o Estado possui uma função muito específica na sociedade capitalista, qual seja, a de "constituir o fator de coesão dos níveis de uma formação social" (POULANTZAS, 2019, p. 46). Esse fator de coesão, que também pode ser entendido como fator de ordem e princípio de organização de uma formação histórico social, é responsável pela geração de uma certa coesão entre todos os níveis estruturais que compõem o conjunto de uma sociedade[12]. É seu papel, portanto, o equilíbrio global entre essas instâncias que caracterizam uma formação específica. É nesse Estado que se decifra, segundo o próprio Poulantzas (2019, p. 46), a unidade da articulação das estruturas de uma formação social[13]. Ele é, também, o lugar específico onde as mais variadas contradições típicas de uma determinada formação social se manifestam e se condensam.

Mas não é simplesmente assim que o Estado Capitalista se apresenta. E aqui, mais especificamente, voltamos ao nosso ponto de discussão: pois, afinal de contas, como o Estado Capitalista se apresenta? Através daquilo que chamaremos de *violência silenciosa*, o Estado Capitalista se apresenta por meio de um ocultamento (*formas ilusórias*) do seu caráter político de classe. Ao se disfarçar e dissimular as relações e práticas políticas no seu interior como relações e práticas políticas de

[12] Partimos da tese do modo de produção ampliado, defendida efusivamente pela escola althusseriana e fortemente presente na análise de Poulantzas. Segundo essa tese, "o tipo de unidade que caracteriza um modo de produção é o de um todo complexo com dominância, em última instância, do econômico." (POULANTZAS, 2019, p.18). Essa leitura do conceito de modo de produção permite estabelecer uma relação mais próxima entre os elementos fundamentais e constituintes de uma formação histórico-social. Com ele, a relação entre as estruturas ou níveis estruturais do econômico, do político e do ideológico ficam mais bem determinadas. Por fim, a noção de que há uma "determinação em última instância" não quer dizer que se trata de uma causalidade linear, como o Poulantzas reafirma, mas de entender que a relação entre os níveis estruturais e a constituição da estrutura como um todo, sua combinação e arranjo é, de certa maneira, comandada pelo econômico, o que não garante, por si só, seu papel de dominante. Cf. também ALTHUSSER, Louis. *Lire Le Capital*. Paris: Quadriage/PUF, 1996.

[13] Formação Social, como o próprio Poulantzas afirma em seu texto, refere-se a a um processo de constituição determinado historicamente, no momento mesmo de sua existência histórica. Toda formação social historicamente dada indica a determinação por um modo de produção dado. Um exemplo seria a sociedade brasileira de 2023 ou a França de Louis Bonaparte. Uma formação social deve ser entendida como "objeto real-concreto" (POULANTZAS, 2019, p. 19), uma combinação particular de modos de produção.

caráter não classista, o Estado Capitalista reforça a lógica de reprodução do modo de produção capitalista e mantém a dominação das estruturas em todos os seus níveis (em especial as instituições políticas). O que só é possível através do efeito de isolamento e do efeito de representatividade da unidade. Ao fim e ao cabo, o Estado capitalista se apresenta como um Estado *popular-nacional-de-classe*. Nas palavras de Poulantzas:

> Por via de consequência direta, e mediante todo um funcionamento complexo do ideológico, o Estado capitalista oculta sistematicamente, no nível de suas instituições políticas, seu caráter político de classe: trata-se, no sentido mais autêntico, de um Estado popular-nacional-de-classe. Esse Estado se apresenta como a encarnação da vontade popular do povo-nação. O povo-nação é institucionalmente fixado como conjunto de "cidadãos", "indivíduos" cuja unidade o Estado capitalista representa, e tem precisamente como o substrato real esse efeito de isolamento que as relações sociais econômicas do M.P.C. manifestam (POULANTZAS, 2019, p. 133).

Essa "apresentação" só é possível à medida em que os dois efeitos já mencionados se fazem presentes e em associação com o processo de alienação definido por Marx nos *Manuscritos*, processo esse que torna o terreno da consciência fértil para a aceitação dos dois efeitos como se fossem naturais. Para nós importa o fato de que esse conceito de alienação pode ser entendido como uma peça fundamental no processo daquilo que chamamos de *violência silenciosa* do Estado Capitalista ao operar em conjunto com os dois efeitos mencionados por Poulantzas. Segundo Poulantzas, o efeito de isolamento consiste:

> [...] no fato de que as estruturas jurídicas e ideológicas as quais, determinadas em última instância pela estrutura do processo de trabalho, instauram, em seu nível, os agentes da produção distribuídos em classes sociais como "sujeitos" jurídicos e ideológicos têm como efeito, sobre a luta econômica de classe, a ocultação, particularmente para os agentes, de suas relações como relações de classe." (POULANTZAS, 2019, p. 130).

Por sua vez, e graças ao modo como o Estado capitalista se apresenta, o efeito de representação da unidade tem por característica o fato de que: "... o Estado representa a unidade de um isolamento que é em grande parte - pois o ideológico desempenha aí um papel - seu próprio efeito. Dupla função - isolar e representar a unidade - que se reflete nas contradições internas das estruturas do Estado" (POULANTZAS, 2019, p.134).

A fim de manter a reprodução do seu modo de produção e evitar conflitos que escancarem seu caráter classista[14], o Estado Capitalista primeiro cria a falsa noção de pertencimento a uma massa uniforme e universal de indivíduos dotados de direitos, anulando todas as diferenças de classes nas práticas sociais e igualando o produtor direto (separado dos meios de produção) e o não produtor (capitalista). A essa falsa noção de pertencimento a uma classe universal, junta-se uma outra de possibilidade de participação direta no aparelho de Estado, visto agora como uma unidade de coesão interna das contradições sociais e o grande instrumento para as soluções de conflitos.

O trabalhador (produtor direto) se torna um cidadão, um indivíduo dotado de direitos e com a liberdade para a realização de contratos de trabalho. Ao mesmo tempo, esse indivíduo vê na estrutura de Estado uma neutralidade imposta a partir do efeito de representação, gerada a partir seu aparato burocrático participativo. Por outro lado, e retomando o ponto fundamental de nossa tese, a alienação cumpre papel fundamental nesse processo de instauração da dupla função do Estado Capitalista, uma vez que a alienação torna o terreno da consciência (nesse caso, uma consciência falseada pelos processos de inversão típicos do capital) fértil para a ideologia jurídico-política. Em suma, a violência silenciosa do Estado Capitalista se dá através da alienação do trabalho apontada por Marx nos *Manuscritos* (nos seus quatro níveis) e da sua dupla função de isolamento, apontada por Poulantzas em PPCS.

[14] Que fique claro que essa categoria que estamos utilizando, *classista*, não se resume ao papel econômico que os indivíduos ocupam no processo produtivo. Mesmo que não seja objeto central de nossa análise aqui neste teto, é importante reforçar que o caráter classista do Estado Capitalista envolve todas as violências sistêmicas e estruturais típicas. Portanto, trata-se de um Estado, também, racista, homofóbico, misógino, capacitista, transfóbico que se alimenta, à sua maneira, de todas as violências possíveis.

O idealismo filosófico mencionado no início de nosso texto se torna agora mais evidente. A partir das análises feitas, fica cada vez mais claro como esse idealismo filosófico se transfigura, dentre outras coisas, em um idealismo jurídico. A defesa de uma democracia em abstrato nada mais é que uma cortina de fumaça para a naturalização de relações sociais baseadas em uma violência sistemática e constante. A defesa idealizada do direito e da democracia é feita à revelia (e muitas vezes contrária) da realidade concreta, fazendo transparecer que as regulações jurídico-democráticas pudessem ser constituídas de maneira isolada dos interesses e das relações materiais que, ironicamente, condicionam relações sociais das quais essas mesmas regulações fazem parte.

É preciso estabelecer que dentre as mais variadas formas de dominação do Capital, dentre as mais variadas formas de violência sistemática, a forma jurídica é uma das principais. Nesse sentido, falar de direito dentro das relações sociometabólicas de tipo capitalista é, necessariamente, falar de uma violência estrutural e sistêmica que se reproduz de maneira silenciosa. Sem entrar no mérito da questão, que não é objeto central de nossa análise aqui, os casos em que a luta por direito mostra algum tipo de vitória em defesa dos explorados nada mais são do que a exceção diante da regra[15]. Em nenhum momento dos processos que resultam em ganhos para as classes exploradas estamos a falar de uma ruptura radical com a naturalização de que existe uma troca de equivalentes nas relações sociais de produção e reprodução do Capital. Em nenhum momento se está a falar de ruptura com o modelo assalariado de roubo de tempo de trabalho não pago, mas ocultado materialmente pela forma ilusória do salário.

Como demonstramos em um dos trechos acima a partir do texto de Marx (Cf. p. 10), o direito não se resume à norma. Trata-se de uma relação jurídica adequada a relações materiais de reprodução da existência vigentes em um determinado período histórico de uma formação social. Para que o Capital se reproduza de maneira ampliada, para que ele mantenha a dinâmica instaurada na acumulação originária, é necessário que os sujeitos se reconheçam como proprietários de

[15] Como dissemos mais acima, não se trata aqui de analisar as lutas internas às estruturas jurídico-políticas do Capital e como as pautas por direitos fundamentais se colocam na agenda do dia. Esse não é o foco deste debate, que trata dos elementos teórico-concretos que dão fundamentos para a reprodução de uma violência sistêmica dentro da lógica da sociedade burguesa.

mercadorias. Mas não qualquer tipo de reconhecimento, trata-se de um reconhecimento entre iguais. Esse processo oculta o verdadeiro caráter das relações de classe presente tanto nas trocas quanto na constituição das estruturas de reprodução dessa sociedade.

Ao ocultar o caráter de classe, a forma jurídica de apresentação do Capital permite à ideologia do Capital naturalizar o processo de exploração e abrir espaço para as demais violências sistêmicas que acompanham a violência econômica típica das relações burguesas. Estado e direito devem ser vistos assim como formas sociais estruturantes da sociedade capitalista. Nas relações jurídicas baseadas na troca, não há a mínima possibilidade de abolição da violência econômica. Pelo contrário, através dos mecanismos ideológicos do Aparelho de Estado específico, essa violência passa a ser uma *não-violência* (BALIBAR, 2009, p. 11). Toda a ideologia jurídico-política passa a se constituir a partir de um pacto (falso) de paz entre os membros componentes das relações sociais de produção e reprodução do Capital. O Estado entra como elemento regulador dessas relações e aquele capaz de garantir, através da dupla função de isolamento mencionada acima, a resolução dos possíveis conflitos internos à sociedade, mesmo que isso signifique o uso da força legitimada. Como diria Agamben:

> O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadão que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (AGAMBEM, 2016, p. 13).

Finalizamos nosso texto com um trecho do Capital onde Marx nos mostra, muito bem, como as relações de força implicadas na dinâmica de reprodução social do Capital são relações baseadas em noções jurídicas desiguais que se apresentam como iguais, mas que ao final e ao cabo estarão sempre condicionadas por forças motoras completamente desiguais, o que mostra como a instauração do Estado Capitalista e de sua estrutura jurídico-política não passam de elementos idealizados

para a manutenção e reprodução da lei do valor, portanto, de uma violência silenciosa, porém sempre potencializada. Segue o trecho:

> O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, i.e., a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, i.e., a classe trabalhadora (MARX, 2013, p. 309).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção.* Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado.* 14ª Ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, p. 73-74.

ALTHUSSER, Louis. *Lire Le Capital*. Paris: Éditions la Découverte, 1996.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx.* Campinas: Editoria Unicamp, 2018.

ARENDT, Hannah. Da violência. In: ARENDT, Hannah. *Crises da república.* Trad. De José Volkmann. São Paulo: Perspectiva: 1973 [1970].

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. De Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BALIBAR, Étienne. Reflections on Gewalt. In: *Historical materialism*, 17 (1), 2009, p.99-125.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre colonialismo.* Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

FINE, Ben y SAAD-FILHO, Alfredo. *O Capital de Marx*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do Capital*. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro/São Cristóvão: Editora Civilização Brasileira, 2021.

MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Economia Política.* São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha.* Seleção, tradução e notas de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política. Livro 1.* São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã.* Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital.* Trad. Paulo C. Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia.* Trad. Magda Lopes e Paulo C. Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx.* São Paulo: Boitempo, 2016.

PACHUKANIS, E. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais.* Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

15. Um mundo sem mediações: descolonização africana como teoria política da modernização periférica[1]

https://doi.org/10.36592/9786554601023-15

Fernando Danner[2]

Leno Francisco Danner[3]

O sistema social sobredeterminante, o sadismo-masoquismo sexual e a incapacidade do negro para a ética protestante do trabalho: Gilberto Freyre e Florestan Fernandes

Gilberto Freyre, o grande clássico da teoria social brasileira, nega que o racismo estrutural seja a tônica constitutiva e dinamizadora da formação da sociedade brasileira em termos da relação entre casa-grande e senzala, uma vez assumir (a) que o português, já mestiço de Europa e África, de branco e negro, de muçulmano e cristão, em nenhuma hipótese pode ser acusado de racista, quando muito um fundamentalista de araque, amaciado pela "quentura" negro-indígena como sexualidade aberta e desregulada (cf.: FREYRE, 2006, p. 71-72); (b) que simplesmente "as condições objetivas" dessa terra inóspita e a incapacidade dos indígenas selvagens para o trabalho sistemático obrigaram o português a assumir um estilo de colonização agrária (latifúndio e monocultura), escravocrata (mas sem racismo!) e patriarcal (mas desde um fundamentalismo de araque), não havendo outra alternativa que esta (cf.: FREYRE, 2006, p. 65-69, p. 91, p. 138 em nota de rodapé, p. 269-270, p. 322-323); e, finalmente, (c) que houve confraternização racial entre colonizadores e colonizados, casa-grande e senzala, com a consequente miscigenação e formação de uma democracia racial que encontraria na mestiçagem e no mestiço/mulato, na metarraça ou na morenidade metarracial sua grande

[1] Uma primeira versão deste texto foi publicada em *Griot (UFRB)*, v. 22, n. 33, pp. 149-161, 2022. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/2928.

[2] Universidade Federal de Rondônia. https://orcid.org/0000-0003-2461-4819

[3] Universidade Federal de Rondônia. https://orcid.org/0000-0002-2332-3182

condição atual e abertura para um futuro antirracista (cf.: FREYRE, 2006, p. 116-117; FREYRE, 2010, p. 25-43).

Gilberto Freyre não só se contrapõe a isso que ele chama de *arianismo sociológico*, do qual *Minha Luta*, de Adolph Hitler, é o promotor fundamental, e que encontrou no Brasil, por exemplo em Nina Rodrigues, em Silvio Romero e em Monteiro Lobato, defensores de peso, no sentido de que a miscigenação destrói a pureza e a supremacia raciais, levando ao ocaso civilizacional, como também, imbuído da tese da democracia racial, recusa inclusive o próprio movimento da Negritude, a própria tônica, dos grupos negros no contexto seja da descolonização africana, seja da militância social brasileira e norte-americana, de luta antirracista a partir da positivação política do conceito de raça, de negro/a, como negro/a, afirmado agora não como menoridade e negatividade, mas como potência crítico-emancipatória, como voz-*práxis* estético-política, como lugar de fala político-politizante a desnaturalizar, historicizar e politizar esse mesmo racismo estrutural sistemático como escolha política. No caso de Gilberto Freyre, portanto, tem-se a colocação em uma mesma sopa indiferenciada tanto do arianismo político, isto é, do racismo dos brancos contra os negros, quanto, e isso é impressionante, do próprio movimento da Negritude, isto é, no que se refere a este último ponto, na ideia de que há racismo invertido, dos negros sobre os brancos (cf.: NASCIMENTO, 2016, p. 52-53)! A luta em nome da raça é, sempre, para este autor, racismo, ainda que invertido, ainda que raça, no movimento da Negritude, não seja utilizada em sentido biológico, mas exatamente político-normativo, o que é totalmente diferente do arianismo. Nesse sentido, para Gilberto Freyre, a explicação para nossa instabilidade social permanente possuiria dois momentos estruturais, a saber, como dissemos acima: a culpa do sistema econômico concebido em termos de objetivismo sociológico, isto é, de ontologia necessitarista; e, mais uma vez, a relação difícil de se explicar (já que racista ela não é) entre casa-grande e senzala, em termos de sadismo do senhor e de masoquismo do escravizado. Ele diz, quanto ao primeiro aspecto:

> Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Exprimiu-se nessas

> relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus todo poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio (FREYRE, 2006, p. 462).

Note-se, portanto, essa *explicação ontológica* (na exata medida de um objetivismo sociológico radical que recusa isso que Jean-Paul Sartre chamava a atenção como a escolha político-normativo-moral do sujeito, esteja ele no passado, no presente ou no futuro) relativa à fratura social existente no Brasil, a qual, de todo modo, não é uma verdadeira fratura social, porque não haveria a rigor, não obstante o sadismo-masoquismo, assimetria entre casa-grande e senzala. Perceba-se, por conseguinte, que o mandonismo, o familismo, o nepotismo, o autoritarismo e, assim, o poder oligárquico, caudatários da casa-grande em sua relação com a senzala, seriam pura e simplesmente consequências do sistema social objetivo que, *qual um deus todo poderoso*, imporia diretamente comportamentos singulares a grupos sociopolíticos pré-determinados, sendo manifestado antropologicamente como sexualidade desregrada e doentia, ou seja, sadismo-masoquismo, a qual extravasa o nível individual e a esfera privada e adentra no nível coletivo e na esfera público-política. Não se trata de projeto político, mas apenas de necessitarismo sociológico, de destino ontológico, materializado como órgãos fálicos em uma febre sexual sem fim. E, por isso mesmo, ele vê a evolução da história brasileira como a eterna repetição desse fardo, desse destino do sistema econômico objetivo *qual deus iracundo* que, mais uma vez, se manifesta objetivamente em termos do sexo doentio, isto é, sadismo-masoquismo entre senhor e escravizado:

> Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-los em nossa vida política, onde o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal

> de ferro. A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso que se pode chamar "povo brasileiro" ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se (FREYRE, 2006, p. 114).

A dinâmica da sociedade brasileira, nessa sua perspectiva instável e regressiva, nesse sentido, vai do líder autoritário que quer bater e mandar e do povo que quer apanhar e obedecer, do político populista que quer salvar e ser seguido/adorado e do povo ignaro e abandonado que quer ser salvo, que quer seguir/adorar – herança do senhor de engenho que quer chicotear o negro escravizado e do negro escravizado que quer servir como mula de carga ao seu senhor, herança ainda do senhor que engenho que quer estuprar e da negra escravizada que quer ser estuprada, tudo isso descambando para uma perspectiva missionária e messiânica com caráter antissistêmico, anti-institucional, antijurídico e infralegal em que as instituições, a ordem normativa constitucionalizada, juridificada e positivada e a separação, a intersecção e a sobreposição do sistema jurídico em relação ao sistema político simplesmente são arrasadas em sua integridade (se é que algum dia a tiveram). Note-se, portanto, no caso da passagem acima, que há uma tendência à instabilidade e à degeneração que é própria à díade sadismo-masoquismo, mas ela também – a exemplo de sua base, a relação simétrica e não-racializada entre casa-grande e senzala – não é autoexcludente e, principalmente, não leva propriamente à desestruturação radicalizada, mas a uma dialética profundamente conciliadora. Dito de outro modo, a instabilidade e a regressão são causadas pela lógica extra-humana do sistema econômico que se manifesta antropologicamente em termos de sadismo do senhor e de masoquismo do escravizado, mas, na verdade, não se trata de uma contradição e de uma

autoexclusão, senão que de uma mística altamente integradora, conciliadora e homogeneizadora, muito própria à colonização portuguesa do Brasil, demarcada pela convivência e pela integração plenas dos contrários.

> Por outro lado, a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em 'princípio de Autoridade' ou 'defesa da Ordem'. Entre essas duas místicas – a da Ordem e da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia. E não sem certas vantagens, as de uma dualidade não de todo prejudicial à nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor de imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato, através das elites, com a ciência, com a técnica e com o pensamento adiantado da Europa. Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas ou, antes, antagônicas de cultura, como no Brasil. É verdade que o vácuo entre os dois extremos ainda é enorme; e deficiente a muitos respeitos a intercomunicação entre duas tradições de cultura. Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical – como diria Sorokin – o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos (FREYRE, 2006, p. 115).

Essa passagem apresenta dois aspectos surpreendentes e, antes de tudo, consequentes ao necessitarismo sistêmico manifestado antropologicamente como sadismo-masoquismo sexual. Primeiramente, que, se a tradição política liberal assume o lugar simbólico-normativo do masoquismo do escravizado enquanto postura missionária e messiânica de salvação das massas acéfalas e abandonadas por esse líder abnegado qual *macho salvador*, a tradição conservadora, qual *macho dominador*, assume, de sua parte, a herança do sadismo do senhor de engenho, isto é, o pulso de ferro do chicote senhorial e do afago paternal. De todo modo, o que

ambas querem é foder com o povo (o qual quer ser estuprado por elas) e, por isso mesmo, não há nenhuma dificuldade, para Gilberto Freyre, seja em assumir esse necessitarismo sociológico apolítico-despolitizado ramificado na mística política do sexo forte que preenche virilmente o sexo frágil, seja, finalmente, em condenar a Negritude, em sua *práxis* em torno à identidade negra e em termos de racismo estrutural, colocando-a no mesmo balaio que o arianismo, reduzindo as relações sociopolíticas à mera reprodução dessa lógica necessitarista como objetivismo ontológico materializado no – e pulsante como – órgãos fálicos. Em segundo lugar e por via de extensão, o próprio necessitarismo histórico-sociológico é, no fundo, uma imensa sopa indiferenciada, fundida e insossa que apaga as contradições sociais e deslegitima os conflitos políticos, de modo que a nossa instabilidade institucional e a nossa tendência autoritário-regressiva é, na verdade, apenas uma lógica conturbada, mas ainda assim direta, progressiva e imparável, de profunda aclimatação social como hibridismo ou miscigenação racial – inclusive porque não é invulgar e nem antinatural o sadomasoquismo, individual e coletivo! Aqui, portanto, já não teria lugar nem a cisão social e nem o conflito político, mas exatamente o amalgamento apolítico-despolitizado como suruba antropológico-moral. Se o modelo antropológico do futuro, no caso do Brasil, é a miscigenação como sopa racial indiferenciada, da qual o mulato é o grande exemplo, o modelo político-social dali resultante é a relação casa-grande e senzala sempre rediviva, "o eterno retorno do mesmo", qual lógica necessitarista que, não obstante algumas especificidades próprias a cada momento histórico-político, está lá sempre pulsante como essa curiosa relação anti-dialética *brasiliensis* como sexo coletivo sob a forma de sadomasoquismo.

Interessantemente, essa oscilação entre o objetivismo sociológico como ontologia necessitarista e a assimetria antropológica própria à relação casa-grande e senzala demarca também a obra de Florestan Fernandes, especialmente *A integração do negro na sociedade de classes*. Com efeito, nela, assim como na obra de Gilberto Freyre, o negro e o mulato recebem centralidade político-normativa (correlatamente ao português, no caso deste último pensador), no sentido de que se tornam a categoria normativo-antropológico-factual a partir da qual a constituição e o desenvolvimento da sociedade colonial (Gilberto Freyre e sua aplicação como

filosofia da história a todo o desenvolvimento posterior de nossa sociedade) ou para a exemplificação das condições próprias à passagem de uma sociedade de castas (regime colonial-imperial) para uma sociedade de classes (república, modernização propriamente dita), inclusive em termos de avaliação desse mesmo processo de modernização. Entretanto, mais uma vez, vemos a análise sociológica transitar, como dissemos acima, entre um necessitarismo sistêmico que explica condicional e subsidiariamente os papeis sociopolíticos consequentes e, ao mesmo tempo, uma avaliação político-normativa dessa relação de instrumentalização própria à dialética entre senhores e escravizados. Quanto ao primeiro caso, é impactante percebermos que, para Florestan Fernandes, não há, na emergência da sociedade de classes, racismo estrutural em nossa sociedade e, portanto, de que a perspectiva do branqueamento racial – que, por exemplo, Abdias Nascimento denuncia de modo tão veemente em *O genocídio do negro brasileiro* (cf.: NASCIMENTO, 2016, p. 47-48) – não tem comprovação empírica ou factual. Ele diz, ao explicar os motivos da (não)integração do negro na sociedade de classes:

> Representava uma exigência e, sobretudo, um desafio ao "negro", para que se despojasse da *natureza humana* que adquirira anteriormente e adotasse os atributos psicossociais e morais do "chefe de família", do "trabalhador assalariado", do "empresário capitalista", do "cidadão" etc. Entenda-se que sociologicamente a exclusão teria caráter especificamente racial se o negro ostentasse essas qualidades e fosse, não obstante, repelido. Os dados expostos sugerem o inverso. Em proporção com a posse de rudimentos desses atributos ou em que se revelasse capaz de adquiri-los com certa intensidade, o "negro" encontrava o caminho aberto, classificando-se socialmente (FERNANDES, 1965, p. 67-68).

O que Florestan Fernandes disse, na passagem acima, está em que os negros recém-libertos não encontraram lugar na sociedade de classes porque a deformação a que foram submetidos no contexto do regime escravocrata lhes impediu de, como grupo *social* e como indivíduos, desenvolverem exatamente a ética protestante e a perspectiva, digamos, jurídico-liberal própria ao indivíduo burguês. Note-se, acima,

que os negros recém-libertos não conseguiram despojar-se da natureza humana diminuída, gerada por sua escravização, e assumir os papeis sociais próprios ao chefe de família, ao trabalhador assalariado, ao empresário capitalista e ao cidadão – por isso, ficaram fora das oportunidades econômicas de trabalho e de inserção socioeconômica, perdendo-as para os imigrantes europeus. Perceba-se, mais uma vez, esse ponto: foi a incapacidade de o negro – como grupo *social* e como sujeito – desenvolver a ética protestante do trabalho que lhe impediu de integrar-se na sociedade de classes, e não o racismo estrutural (e a culpa por essa *deformação da natureza humana* se deveu à escravização); se ele tivesse – e quem tivesse – desenvolvido tais virtudes próprias à ética protestante do trabalho, imediatamente teria um lugar na nova ordem social, econômica, jurídica e política. Por isso, tem-se a conclusão, por parte de Florestan Fernandes, de que não houve, no Brasil contemporâneo, a tendência ao branqueamento racial. Analisando o número de nascimentos e de mortos no estado de São Paulo de 1890 a 1930, ele conclui exatamente que a redução do número de negros e de mulatos na população geral e o aumento explosivo de brancos, entre imigrantes (principalmente) e nacionais, se deveram exatamente ao melhor acesso às oportunidades de trabalho e de mobilidade socioeconômica por parte do estoque *social* branco, que levaram a uma sua reprodução mais acentuada e a uma sua diminuição da mortalidade populacional (entre recém-nascidos e idosos) em relação ao estoque *social* negro, mais afetado pela tendência à depopulação devido à miséria e à marginalização. Ele diz, relativamente a essa inexistência de branqueamento racial nos primórdios de nossa ordem moderno-republicana:

> A principal consequência das descobertas de Mortara consiste em que elas alimentam uma sadia "relativização" dos pontos de vista de que se poderiam analisar os problemas demográficos brasileiros, segundo a cor dos contingentes da população. Comparando a velocidade do incremento de cada contingente com os demais, conseguiu observar melhor a influência direta do crescimento vegetativo e compreender objetivamente a importância específica das diferenças de mortalidade na determinação das tendências de crescimento de cada estoque racial. À nossa análise, interessa particularmente a conclusão de que a

> predominância numérica progressiva dos brancos não se produz em consequência da diminuição contínua e fatal dos não-brancos. Mas em virtude de diferenças na intensidade ou na rapidez do incremento natural de cada grupo de cor da população brasileira. Em outras palavras, isso significa que todos os contingentes dessa população participam das tendências de crescimento rápido, que ela revela. As diferenças entre os grupos negro e mulato em relação ao grupo branco, embora consideráveis, seriam meramente de grau (FERNANDES, 1965, p. 89).

As causas da exclusão e da desintegração do negro na sociedade de classes, portanto, estão na antropologia do negro, deformada pela escravidão, mas não na reciprocidade e na relacionalidade entre negros e brancos, em termos de racismo estrutural. Nesse sentido, aparece a tese central do livro *A integração do negro na sociedade de classes*, ou seja, de que apenas indiretamente as condições histórico-sociais sistemáticas e objetivas da ordem capitalista emergente mantiveram uma constituição, uma mobilidade e uma estratificação racializadas, de modo que, mais uma vez, (a) a exclusão do negro e do mulato por motivos raciais se deram desde um prisma indireto, não como um projeto político-normativo pensado, assumido e implementado, mas como caudatárias do pano de fundo histórico-social amplo, bem como (b) a democracia racial se torna falsa ou inefetiva mais uma vez apenas indiretamente, posto que essa ordem social, econômica, política, cultural e jurídica não seria mais demarcada em termos de dualismo-maniqueísmo moral próprio ao racismo estrutural. Florestan Fernandes nos diz, tendo como quadro referencial a cidade de São Paulo:

> [...] aquilo que se poderia chamar de "aptidão para a mudança" ou de "impulso básico para a modernização" tinha menos que ver com os conteúdos e a organização do horizonte cultural das pessoas e categorias de pessoas que com sua localização na sua estrutura econômica e de poder da cidade. O engajamento nas atividades práticas, com os proventos e as imposições daí resultantes, é que regulavam o grau de identificação, de neutralidade ou de repulsa diante das inovações socialmente necessárias. [...] Os que se inseriam no "mundo dos negócios" propendiam mais que os outros, voluntariamente ou sob a pressão de

> exigências inelutáveis, a tomar atitudes abertas em face da modernização. No entanto, as influências inovadoras ficaram mais ou menos confinadas, em grande parte por causa do padrão de isolamento sociocultural vinculado seja ao escalão elevado da vida das famílias abastadas "tradicionais", seja ao estado de miséria e de desequilíbrio dos setores dependentes da plebe. Nos dois extremos, pois, o desligamento dos fluxos de renovação sociocultural tendia a ser acentuado. Esbatendo-se a situação do negro e do mulato sobre esse amplo pano de fundo histórico-social, obtém-se uma compreensão relativista e objetiva do "drama do negro" na cidade. As tendências históricas de diferenciação e de reintegração da ordem social não favoreciam, de per si, nenhum agrupamento étnico ou racial determinado. Todavia, isso acabava acontecendo por vias indiretas. O envolvimento imediato nos processos de crescimento econômico e de desenvolvimento sociocultural dependia de recursos materiais e morais. Ou, em outras palavras, de recursos econômicos, de meios técnicos e organizatórios; em suma, de aptidões para responder efetivamente às exigências da situação histórico-social. Como ex-agentes do trabalho escravo e do tipo de trabalho manual livre que se praticava na sociedade de castas, o negro e o mulato ingressaram nesse processo com desvantagens insuperáveis (FERNANDES, 1965, p. 191-192).

Note-se, na passagem, primeiramente, o fato de que tanto as elites econômicas quanto a plebe social (negros e mulatos, em geral) seriam e teriam exatamente uma condição e uma postura antimoderna e antimodernizante que reproduziria esse tipo de identidade entre raça e classe e esse *déficit* republicano-democrático na sociedade como um todo, ficando a opção pela modernidade em grande medida restrita às camadas "médias" da sociedade, que efetivamente conseguiam se inserir no processo econômico-laboral e, assim, ganhar mobilidade social ao longo do tempo (camadas altas e negros/mulatos não ganhariam com a modernização; esse ganho de modernidade estaria com as classes médias). Ao contrário, negros e mulatos como plebe, de um lado, e as elites brancas, por outro, mantinham-se apegados a uma ordem pré-moderna e tradicional com caráter antimoderno (os primeiros porque foram deformados por ela, os segundos porque ganhavam com ela), mas, e isso é muito importante, seja essa ordem pré-moderna,

seja mesmo a perspectiva de não-inserção na modernidade por parte das classes dirigentes brancas e dos negros e mulatos não seriam demarcados pela segmentação racial, *a não ser indiretamente*, dado o lugar e o papel – ou o não-lugar e a ausência de papel – dos sujeitos sociopolíticos na ordem sistêmica moderna ("acontece" que negros e mulatos eram paupérrimos e as classes altas eram exatamente ricas, logo seria quase que um acaso, ou no máximo uma conjuntura extemporânea aos próprios negros e aos próprios brancos, que negros fossem pobres e pobres fossem negros, assim como que brancos fossem ricos e ricos fossem brancos!). Essa passagem final é muito importante: a sociedade de classes apenas indiretamente reproduzia a sociedade de castas, e por causa da conjuntura da sociedade de castas, ou seja, negros e mulatos, como grupo-sujeitos deformados pela escravidão, seriam os pobres da sociedade de classes; e elites brancas, privilegiadas pela escravidão, seriam os ricos da sociedade de classes, não obstante a saudade do retorno à ordem pré-moderna.

Uma sociedade sem mediações: a descolonização africana como teoria política da modernização periférica

O primeiro ponto importante que a descolonização africana, na voz-*práxis* de Frantz Fanon, nos traz para pensarmos a correlação entre racismo estrutural, luta de classes (racializada) e instabilidade e regressão do Estado democrático de direito diz respeito à própria intersecção político-normativa entre colonizador e colonizado, branco e negro. Com efeito, eles são gerados e retroalimentados como e por meio de uma relação assimétrica imposta e sustentada na correlação de sobreterminação biológica da antropologia/cultura/normatividade (portanto, produção sistemática e intencionada de menoridades político-culturais) e de instrumentalização socioeconômica ampla, que, ao desumanizar, inferiorizar e animalizar o grupo-sujeito pré-humano, permite contra ele o exercício da submissão direta, da exploração material continuada e, então, quando necessário, a realização do etnocídio-genocídio. Por isso mesmo, essa produção do negro pelo branco – e essa é a tônica da expansão global da modernidade europeia em termos da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo, isto é, produção de minorias

político-culturais decaídas normativamente – se dá de modo prático-intencionado, ou seja, não é exterior, não é sobreposta e nem é inevitável à relação sociopolítica assimétrica entabulada como eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. É por isso que, ao conceber a proposta-*práxis* da descolonização, Fanon pode argumentar que o objetivo dela está exatamente em constituir uma luta revolucionária que elimina com o racismo estrutural que serve de pilar fundacional e de lógica dinamizadora da sociedade colonial. Por outras palavras, a descolonização é um movimento revolucionário ativo, de destruição da ordem colonial e de construção de uma sociedade universalista (porque não mais racializada, compartimentada e assimétrica), *porque a colonização é um movimento ativo, propositivo e sistematicamente implementado*.

> A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É o colono que *fez* e *continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON, 1968, p. 26; os destaques são de Fanon).

Note-se, na passagem acima, que não foi *o sistema* que, desde uma ontologia necessitarista, criou e recriou, produziu e reproduziu papeis sociais ao longo do tempo, mas exatamente a relacionalidade e a reciprocidade políticas, no sentido, mais uma vez, de que a colonização é um projeto intencionado de menorização, instrumentalização, exploração e assassinato com caráter planificado. Entre tantas outras possibilidades históricas de intersecção, a Europa escolheu o eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo. No mesmo diapasão, é por isso que, em primeiro lugar, Fanon chama a atenção para o fato de que colonização e descolonização são forças congênitas e antagônicas cuja matriz original é exatamente a perspectiva correlata do colonialismo econômico-cultural e do

racismo estrutural: o branco produz o negro como menoridade – até porque não existem nem o negro em si, nem o negro genérico, contra os quais se insurgem Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi e Achille Mbembe de modo tão intenso – e, nesse sentido, branco e negro devem seu sentido a um núcleo axiológico-político que se reproduz ativamente *como papeis sociais em relação assimétrica por causa do racismo estrutural*. Não é mero acaso, nesse sentido, e esse seria o segundo ponto da passagem acima, que Fanon nos fale exatamente de que o colono fez e continua a fazer, produziu e continua a produzir o negro – e, portanto, também a si mesmo – como racialidade biológica, como sobreterminação biológica da antropologia, da cultura e da normatividade. Ora, sem esse tipo de relacionalidade e de intersecção político-normativa permanente, intencionado e planificado, simplesmente não se sustenta o regime colonial (e aqui reside a tentativa corriqueira, por parte do colonizador branco, em falsificar a história e em destruir as tradições culturais e normativas do colonizado). É por isso que Fanon concebe a descolonização como um *combate* e, assim, a erradicação do colonialismo como ruptura revolucionária:

> Exposta em sua nudez, a descolonização deixa entrever, através de todos os seus poros, granadas incendiárias e facas ensanguentadas. Porque, se os últimos devem ser os primeiros, isso só pode ocorrer em consequência de um combate decisivo e mortal entre dois protagonistas. Esta vontade de fazer chegar os últimos à cabeça da fila, de os fazer subir com cadência (demasiado rápida, dizem alguns) os famosos escalões que definem uma sociedade organizada, só pode triunfar se se lançam na balança todos os meios, inclusive a violência, evidentemente (FANON, 1968, p. 27).

O combate decisivo e mortal, de que fala Fanon, é nada mais e nada menos que a antítese do tipo de relacionalidade própria ao eurocentrismo/colonialismo/racismo e/como fascismo, isto é, a produção permanente do negro como menoridade, instrumentalidade e animalidade, a qual depende de um projeto político de implementação permanente e sistemática da violência simbólico-material, que só pode se manter hegemônico enquanto exatamente intensificá-la ao longo do tempo. Não é mero acaso, com isso, que, se repararmos para o desenvolvimento filosófico

da modernidade, o perceberemos completamente conectado com essa expansão global da cultura/epistemologia/economia europeia exatamente sob a forma da tríade eurocentrismo-colonialismo/racismo, desde a perspectiva de um dualismo antropológico e de um racismo biológico com caráter estrutural (o estado de natureza e o estado civil hobbesiano são, como ele mesmo declara, uma inspiração da condição dos indígenas do "novo mundo"; a distinção entre natureza e cultura, em Kant e Hegel, é caudatária do "homem natural" representado pelo negro africano enquanto ausência de objetividade e, portanto, como ilimitação, imoderação e bizarrice práticas; a diferenciação e a supremacia racial, em Darwin, se deve ao fato da monogamia entre os brancos e da poligamia, do infanticídio e da escravização da mulher entre os negros africanos etc. – note-se, inclusive, a geopolítica da raça, isto é, branco como Europa, negro como África, indígena como América) (cf.: CÉSAIRE, 1978, p. 13-50, sobre o complexo intelectual colonialista-racista). Ou seja, conforme queremos significar, o eurocentrismo-colonialismo-racismo, mais do que uma necessidade sistêmica, é um projeto política e normativamente construído, com intencionalidade, orientação e sentido sistemáticos, não podendo subsistir sem essa motivação dos próprios sujeitos sociopolíticos envolvidos – e envolvidos permanentemente. Nesse sentido, a descolonização, como erradicação dessa relação assimétrica que, por meio do racismo, recebe uma base naturalizada, a-histórica e despolitizada, assume o caráter relacional, interseccionado e, portanto, conflituoso, como guerra de independência em primeiro lugar, como erradicação da compartimentação racial e formação de uma sociedade universalista em segundo lugar – eliminar a clausura da raça, eis, para Achille Mbembe, o grande mote e a orientação fundacional da descolonização africana, que a torna um movimento, uma condição e um valor universalistas (cf.: MBEMBE, 2014a, p. 21-99; MBEMBE, 2014b, p. 13-60). E por que a tônica no combate ao racismo? Porque ele sustenta e legitima três núcleos basilares no que se refere à constituição e à expansão permanentes da sociedade colonial, a saber, (a) uma sociedade sem mediações, regressiva, instável e autoritária, demarcada por violência direta; (b) a cisão racial inultrapassável e, assim, tanto a imutabilidade e a imobilidade das relações sociais, com uma sociedade e sujeitos ossificados no espaço e no tempo histórico-político-culturais, quanto a correlação intrínseca entre raça e/como classe, classe e/como raça, em que

os papeis raciais são os papeis sociais e estes se remetem sempre àqueles; e (c) a perspectiva da autoexclusão recíproca calcada no dualismo-maniqueísmo político-jurídico-moral, do qual o *apartheid* é o maior e mais emblemático exemplo. Quanto ao primeiro ponto, Fanon nos diz:

> O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quarteis e delegacias de polícia. Nas colônias, o interlocutor legal e institucional do colonizado é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas de respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem (FANON, 1968, p. 28).

A sociedade moderna – isto é, europeia, da Europa central e, depois, em termos de capitalismo tardio, também da América do Norte – é, na imagem normativa estilizada que demos dela na filosofia e na ciência política, uma sociedade de mediações estruturantes, que (a) começam pelos direitos e pelas garantias fundamentais e pela segurança, pela isonomia, pela simetria e pela horizontalidade jurídicas, (b) passam pelo Estado de direito enquanto ordem constitucionalizada, juridificada, positivada e textualizada como realidade efetiva, substantiva e objetiva, (c) se dinamizam por uma sociedade civil altamente pluralizada, diferenciada, heterogênea e complexa e (d) chegam a um sistema público de direito demarcado pela intersecção, mutualidade e sobreposição entre poderes, o sistema jurídico sobre o sistema político (em termos de controle de constitucionalidade e responsabilização jurídico-social) e, no caso do sistema político, o legislativo bicameral sobre o executivo, todos esses poderes centralizados e manifestados intersubjetivamente apenas por meio do devido processo legal. Ou seja, e é isso que vemos permanentemente na teoria política contemporânea (pense-se em John Rawls, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas, Axel Honneth etc.), sociedades modernas

são sociedades totalmente mediadas, com poder indireto, demarcado por forte reflexividade e moderação. É esta imagem estilizada que Fanon está assumindo (não sem certa ironia, obviamente) e é a partir de tal quadro normativo que ele pode, ao contrário, chamar a atenção para o fato de que a sociedade colonial, dada a centralidade do racismo estrutural, possui uma cisão interna que não apenas é inconciliável, autoexcludente e naturalizada, mas que também leva exatamente à inexistência de mediações, à inefetividade dessas mediações, à possibilidade de sempre se violá-las nessa e por essa relação racializada entre brancos e negros.

> Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e à consciência do colonizado (FANON, 1968, p. 28).

Perceba-se que, no contexto dessa sociedade sem mediações fundada no – e legitimada pelo – racismo estrutural, é o gendarme ou soldado quem realiza a mediação entre o colono e o colonizado, ou seja, é a violência simbólico-material direta que *unifica e intersecciona* esses dois mundos interdependentes e ao mesmo tempo paralelos, assimétricos. A linguagem colonial não é a linguagem do direito, mas da bala e do cassetete, a qual se ramifica em uma ordem institucionalizada como *apartheid* e em um processo capilarizado de menorização, de segmentação e de violência simbólico-material permanentes, levado a efeito planejada e sistematicamente pelos colonos, pelos brancos. E, com isso, emerge o segundo ponto que comentamos acima, ou seja, a correlação de raça e classe, de lugar racial e de lugar socioeconômico – a sociedade sem mediações, por meio da violência direta, como vimos acima, "ensina" o colonizado a permanecer no seu lugar. Qual lugar? O da raça como classe, o da classe como raça. Nesse caso, portanto, o fato de que negros são pobres e de que pobres são negros, bem como de que ricos são

brancos e de que brancos são ricos, não é mera conjuntura sistêmica, mas o tipo de relacionalidade consequente ao racismo colonial implementado como sociedade sem mediações.

> Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é, antes de mais nada, o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é ao mesmo tempo uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico (FANON, 1968, p. 29).

A sociedade colonial, calcada no racismo estrutural, é dualista e dicotômica, tanto no que diz respeito à sua organização e ao seu funcionamento quanto no que se refere à própria lógica inerente a cada parte interna dela. No primeiro caso, tem-se o mundo dos brancos/colonos e o mundo dos negros/colonizados, o centro e a periferia, a civilização e o gueto-guetização; no segundo caso, tem-se a lógica do direito ("Aqui é Alphaville!") própria ao mundo dos brancos/colonizadores e a lógica da bala e do cassetete ("Vá ser capitão do mato lá na favela!"). Note-se que a sociedade sem mediações é exatamente o tipo de princípio e de lógica político-jurídico-institucional-normativo assumido em termos de – e como – relação social assimétrica entre colono e colonizado, em que o colonizador, hegemônico em todas as esferas constitutivas da sociedade, impõe sua lei de ferro da duplicidade antropológica manifestada como esse dualismo-maniqueísmo moral. E essa lei de ferro da colonização é, então, a lei da raça, o que permite a Fanon realizar essa analogia entre estrutura econômica e superestrutura político-cultural, ou seja, apontar para o fato de que o lugar econômico é basicamente um lugar racial, político, normativo, e de que este gera e normaliza um papel socioeconômico específico. Dito de outro modo, a raça, aqui, é o lugar por excelência, que determina todos os outros lugares e papeis sociais, incluindo-se o fato de que a sociedade sem mediações está

com a arma sempre engatilhada e o chicote sempre pronto para caírem sobre os colonizados como negros, como raça inferior e menorizada. Por isso mesmo, na sociedade colonial e em termos de racismo estrutural, se pertence a esta ou àquela espécie e, *a partir dela*, se possui este ou aquele lugar social e este ou aquele papel político. Chega-se, desse modo, ao terceiro ponto acima salientado, a saber, à imposição de um projeto político-normativo, por parte do colonizador, com caráter exatamente regressivo e autoritário, sempre pronto a esmagar os processos de transformação social desde baixo:

> A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta o colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, que jamais habitaram o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 1968, p. 31. Cf., ainda: FANON, 2008, p. 26-47).

Como fechamento de abóboda da sociedade sem mediações, por conseguinte, o racismo estrutural implementado como projeto político-normativo pelas elites brancas incide diretamente na ossificação, na imobilização e no travamento da evolução social, mantendo pulsante – explícita e implicitamente – tanto a segregação social e a menorização moral quanto a participação política dos grupos-sujeitos racializados, os quais ficam confinados exatamente ao gueto e submetidos permanentemente a um processo de guetização ampla. Nesse sentido, portanto, o

próprio ponto de partida da sociedade colonial, que é o dualismo-maniqueísmo moral próprio ao racismo estrutural, por ele gerado e sustentado, legitima a fragilização cotidiana das instituições públicas, do Estado de direito e, finalmente, seja dos direitos e das garantias fundamentais e da segurança, da isonomia, da simetria e da horizontalidade jurídicas, seja do devido processo legal e das mediações jurídicas estruturantes, os quais, se necessário, podem ser violados para manter-se a imutabilidade da ordem de castas como ordem de classe. No mesmo diapasão, a própria dinâmica política de classe, assumida e imposta diretamente, consiste na manutenção da compartimentação social, política, econômica e moral, ao ponto de, mais uma vez, se utilizar seja da politização do direito, seja da subversão do sistema político como freio ao processo de democratização ampla da sociedade. Afinal, quem está acostumado a chicotear, estuprar, instrumentalizar e a matar negros (e indígenas, igualmente racializados) pode abrir mão – e certamente o fará – de qualquer freio jurídico-institucional e de qualquer moderação moral.

Referências

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Consta Editora, 1978.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* (Vol. I): o legado da "raça branca". São Paulo: Dominus Editora, 1965.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: a formação da família brasileira sob o regime patriarcal. São Paulo: Editora Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. São Paulo: É Realizações, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014a.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Lisboa, Edições Mulemba, 2014b.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

16. Poder e violência em Hannah Arendt: sobre o problema da dominação na política

https://doi.org/10.36592/9786554601023-16

Lucas Barreto Dias[1]

Introdução

Em alguns de seus textos clássicos – tais como *A condição humana* (2018), *Sobre a violência* (2010) e *Sobre a revolução* (2011) –, Hannah Arendt afirma o caráter não apenas *a*político da violência, sugerindo, nesta designação, seu não pertencimento à esfera público-política, mas, sobretudo, seu antagonismo a tal domínio, de tal modo que seria mais preciso dizer que a violência é, antes, uma atividade *anti*política. Em contraposição, a pensadora apresenta o poder como correspondente "à habilidade humana [...] para agir em concerto" (ARENDT, 2010, p. 60). Enquanto conceitos, Arendt aponta para um diametral antagonismo entre poder e violência, de modo que "A forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos" (ARENDT, 2010, p. 58).

Em suas descrições fenomenológicas da esfera pública e da atividade da ação, presentes em *A condição humana* (cf. ARENDT, 2018, p. 61-71; p. 217-306), Arendt explicita o que, à primeira vista, poderia soar como um "essencialismo fenomenológico" (BENHABIB, 1996, p. 123) presente em sua "arte de fazer distinções" (BENHABIB, 1996, p. 123; DUARTE, 2013; DIAS, 2019, p. 64-77). No entanto, como Duarte (2010, p. 134) ressalta, devemos encarar as distinções arendtianas levando em consideração o seu aspecto relacional, isto é, elas não são estruturas estanques, essências previamente definidas, mas se revelam na medida em que as experienciamos: "todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula os opostos que aí se separam" (DUARTE, 2010, p. 135). Cabe-nos, a

[1] Instituto Federal do Ceará – IFCE/Fortaleza. https://orcid.org/0000-0002-1892-9171

partir da experiência que compartilhamos com a pluralidade humana, a realização de um processo de definição dos fenômenos vividos.

Dizer que poder e violência, nesse sentido, denotam dois diferentes modos pelos quais nós podemos agir politicamente (ou, ainda, *anti*politicamente) não significa indicar os dois polos como únicas possibilidades, mas explicitar o que cada um desvela e oculta. Essa compreensão nos capacita, inclusive, a identificar, em um determinado acontecimento político, momentos de transição entre poder e violência, além de uma certa relação fenomênica entre os conceitos. Ora, o que se pode perceber, historicamente falando, é que "Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência", isso porque, mesmo que utilizemos como principal exemplo de domínio e violência o regime totalitário, podemos perceber que ele também "precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes" (ARENDT, 2010, p. 67). Isto posto, apesar da diferença conceitual, "Poder e violência, embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos" (ARENDT, 2010, p. 69). A violência, assim, desponta em seu caráter instrumental como meio de assegurar a dominação de um grupo por outro, o qual, por sua vez, gera uma espécie de poder.

Neste capítulo, exponho inicialmente a famosa distinção entre poder e violência proposta por Arendt, junto a isto, mostro como fenomenicamente eles se interrelacionam. Na sequência, faço uma interpretação sobre o problema da dominação como vinculado à confusão entre poder e violência. Argumento que a teoria da ação política de Arendt nos auxilia a compreender este problema, circunscrevendo sua relação com a liberdade política. A partir da genealogia arendtiana, podemos compreender como a captura do sentido da liberdade e da ação por parte de um ou de poucos atores serve de fundamento para se justificar e normatizar a dominação, transformando o poder em uma substância que se poderia possuir. Ressalto que não pretendo no espaço deste texto esgotar todas as dimensões da questão, mas pretendo tão somente revisitar o problema, sem pretensões de originalidade, para esclarecer termos que costumeiramente são utilizados no pensamento político como sinônimos. Penso, por fim, que os conceitos redefinidos pela perspectiva arendtiana são capazes de lançar luz sobre os eventos políticos que compõem nossa tradição e história, bem como nos auxilia a

compreender nossas próprias experiências políticas, convidando-nos a uma original forma de avaliarmos "o que estamos fazendo".

A distinção e relação entre violência e poder

Como deixa claro em *Sobre a violência*, Arendt (2010, p. 51) não está lidando com o tema da violência em suas diversas manifestações, mas o circunscreve no "âmbito da política". Não é, assim, à toa, que este texto escrito originalmente em inglês entre 1968 e 1969 sob o nome *On violence*, tenha ganhado, em sua versão alemã, o título *Macht und Gewalt* [Poder e Violência]. O que está em questão não é tão somente circunscrever o fenômeno da violência, mas sua relação e diferença frente ao conceito de *poder*. Sua pretensão, nesse sentido, é propor uma leitura alternativa àquela que se tornou clássica em nossa tradição de pensamento político, para a qual a violência é a extrema manifestação do poder, o que a colocaria no centro da própria prática política, de tal modo que uma ação violenta poderia ser colocada como a forma mesma da ação política, ou, ainda, como se o poder pudesse ser medido pela quantidade de violência do qual ele pudesse dispor. Para a pensadora, tais considerações contribuem não apenas para que os cidadãos se afastem da vida pública, mas reduzem a política a um mero caráter instrumental e auxiliam na decadência da dignidade da política. É, em certa medida, para evitar tais embaraços que Arendt traça algumas distinções fundamentais entre poder e violência.

Quanto à violência, em *A condição humana* nos é apresentada a perspectiva de que a "pura violência é muda, e por esse motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza" (ARENDT, 2018, p. 31-32). A grandeza, à qual a pensadora se refere aqui como ausente na violência, é o critério pela qual a ação política é julgada. A própria ação, por sua vez, é definida pela companhia de outras pessoas e pelo discurso que também ela exige, pois é por meio dos atos e das palavras que aparecemos aos demais que compartilham conosco o espaço da ação. Deste modo, a "ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras" (ARENDT, 2018, p. 221). Deste modo, ao direcionar seu olhar para a experiência da

pólis na antiguidade, a pensadora explicita que o "Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas"[2] (ARENDT, 2018, p. 32). Por mais que não possamos reduzir a compreensão arendtiana sobre a violência à perspectiva grega, esta forma de encarar as experiências políticas sugerem à autora judio-alemã um contraponto do poder gerado pelos cidadãos que compartilham o espaço da aparência em comum – o domínio público-político capaz de suportar e tornar possível o poder – frente à violência que ocorre nos espaços de dominação, seja na privatividade do lar, subjugado por um senhor (o *despótes*), seja na guerra, subjugando um povo. A violência, sob tal perspectiva, não pertenceria originariamente à vida política e, em certo sentido, é o que colocaria em risco a existência do espaço no qual essa forma de existência é vivida. Desta forma, "o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido" (ARENDT, 2010, p. 71).

O poder, distintamente da violência, não se reduz à relação meio-fim, não pode ser confundido com um dispositivo que se possua e pelo qual se permita chamar uma pessoa ou um grupo de "poderoso". Antes, o "poder é sempre [...] um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável", de modo que ele "passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam" (ARENDT, 2019, p. 248). Por esse motivo, ainda nas palavras de Arendt, "Sua única limitação é a existência de outras pessoas [...], pois o poder humano corresponde, antes de tudo, à condição humana da pluralidade" (ARENDT, 2018, p. 249).

Analisando os termos utilizados pela pensadora, podemos perceber que ela elege como condição do poder a pluralidade humana. Não acidentalmente, em *A*

[2] É segundo esta leitura que Arendt aponta para o pensamento Aristotélico como exemplo da autocompreensão nutrida pelos gregos, para quem a definição do ser humano como *zoon politikon* (animal política) estava estreitamente vinculada com o *zoon logon ekhon* (animal dotado de fala): "Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros" (Arendt, 2018, p. 33)

condição humana é frequentemente repetida a ideia de que a pluralidade é a condição da própria ação política, mais ainda, Arendt indica que "essa pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política" (ARENDT, 2018, p. 9, grifos da autora). Esta passagem, bastante conhecida e citada pelos leitores de Arendt, nos capacita a interpretar, primeiro, que a pluralidade humana não é apenas uma condição necessária para a existência da ação e da vida política, mas que é apenas por meio da própria manutenção e atualização desta pluralidade humana que a ação política pode ter algum sentido. Em outros termos, é como se disséssemos que a pluralidade humana está presente não apenas no ato político de iniciar algo no mundo junto a outras pessoas, mas, também, na capacidade de gerar novas potencialidades no simples estar junto: uma potencialidade se constitui quando os indivíduos reconhecem, ao mesmo tempo, a igualdade que os une e a diferença que os singulariza. É assim que podemos, portanto, compreender a fala de Arendt em *Sobre a violência*: "o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir" (ARENDT, 2010, p. 69).

Como nos lembra Almeida (2020, p. 9), "Arendt via a liberdade pública praticamente como sinônimo de *poder político*", de modo que uma das chaves de leitura que devemos considerar na distinção entre poder e violência é como o poder implica a liberdade política e sua vinculação à ação e ao discurso pluralmente constituídos, ao passo que a violência se apresenta por uma via instrumental que nega a liberdade à pluralidade humana, dispensa a linguagem e a persuasão, inserindo a dominação de uns sobre outros na esfera pública.

Podemos, seguindo a pista de Almeida, recordar outra conhecida citação de Arendt presente em seu ensaio "Que é Liberdade?", onde se lê "a liberdade (...) é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados", assim, "A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação". Em artigo recente, descrevi a leitura arendtiana da liberdade política e sua relação com a ação e a pluralidade humana (DIAS, 2021). Neste texto, menciono que "vir-a-ser do espaço da política é também o devir da liberdade pública", desta forma, "não há uma substância que possamos identificar e chamar de liberdade, antes, na verdade, a

liberdade diz respeito às ações humanas, ela existe na medida em que em aparece no mundo" (DIAS, 2021, p. 235). A fundação do espaço da liberdade política é também a fundação do espaço da ação e do discurso, é a criação de uma região no mundo capaz de proporcionar àqueles que nela se encontram a aparição, a revelação, daí ser chamado por Arendt de espaço da aparência. Esse mesmo local, enquanto livre do domínio e frequentado pela pluralidade humana, torna-se o espaço do poder. É aqui que podemos ecoar as palavras de Arendt, para quem

> o poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidade (ARENDT, 2018, p. 247-248).

A liberdade, tal como o poder, não se resume a uma substância, mas à capacidade de agir, ou, em outros termos, à potencialidade para agir junto à pluralidade humana. Não podemos, assim, desvincular o poder de toda a gramática arendtiana que conjuga ação-liberdade-política-pluralidade. Se a pluralidade é a condição da política, é porque ela é também condição para a ação, para a liberdade e para o poder. A potencialidade que advém do estar junto capacita os seres humanos a agir, e, agindo, eles experimentam a liberdade. Como nos lembra Bernstein, "Sem um âmbito público politicamente garantido, a liberdade carece do espaço público onde aparecer" (BERNSTEIN, 2021, p. 105). O poder, podemos assim perceber, ao mesmo tempo que auxilia na fundação de um espaço público, deve preservá-lo para que o poder não se esvaia por completo. Cabe ao poder preservar "o domínio público e o espaço de aparência", isto é, o mundo politicamente orientado, pois é nesse mesmo espaço que o poder pode despontar e garantir aos seres humanos o local de singularização, da ação em concerto e da liberdade compartilhada.

Sabemos, todavia, que a existência da violência existe sempre como uma possibilidade, de modo que sua existência no mundo muitas vezes aparece junto ao poder, de modo que "nada (...) é mais comum do que a combinação de violência e

poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura" (ARENDT, 2010, p. 63). Longe, no entanto, de dizer que ambos os fenômenos se confundem, o que está em questão, para Arendt, é, distinguindo-os, perceber quando a violência assume o lugar do poder através da dominação, do empobrecimento da experiência da liberdade política, pois não há mais o espaço do debate e da aparência, mas somente a obediência e o medo. Dito isto, a violência põe em risco a própria pluralidade humana e pode vir a destruir o poder, situação que só é possível quando a pluralidade humana aos poucos se distancia deste espaço compartilhado, ou, ainda, quando não o agir em concerto, mas as perspectivas meramente privadas passam a ser o assunto a ser posto na esfera pública, é por isso que Arendt afirma: "O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final" (ARENDT, 2018, p. 247), isto é, o esfacelamento da pluralidade humana e, concomitantemente, da própria esfera pública.

Há um ditado costumeiramente repetido nas análises políticas que afirma não existir vácuo de/no poder. O sentido básico da asserção indica que um determinado espaço, outrora ocupado por algum ator, será rapidamente preenchido no momento em que este agente sair de cena e o seu domínio se encontrar vazio. Esse vácuo suga outro operador para ocupar o espaço de poder, o qual não permanece destituído de um sujeito por muito tempo. Seguindo a argumentação de Arendt, podemos dizer que quando o poder se esvai, o espaço que antes o abrigava não permanece vazio, mas pode vir a ser ocupado por outro modo de agir no mundo: a violência. Visto que "o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência, mas só existe em sua efetivação" (ARENDT, 2018, p. 247), quando a pluralidade humana não ocupa o espaço público para agir em concerto, a violência e as diversas formas de dominação podem vir a preencher esta lacuna. "A tirania", nos diz Arendt, "impede o desenvolvimento do poder, (...) gera a impotência" (ARENDT, 2018, p. 251), o que significa dizer que "a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência" (ARENDT, 2018, p. 252).

A tirania se põe sempre à espreita, como forma de dominação do mundo, quando há ausência de poder, mas, ao mesmo tempo, por gerar a impotência, não é capaz de manter uma base segura de poder que a mantenha estável. Seguindo

Montesquieu, Arendt (2018, p. 250) expõe como a tirania se baseia no isolamento, distanciando o tirano dos seus súditos, bem como isola os seus súditos entre si através do medo e da suspeita. A tirania, nesse sentido, por se basear na violência e em suas consequências, caso se mantenha sob tais condições, engendra a possibilidade de seu próprio fracasso. Nas palavras de Arendt, a "violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparição do poder" (ARENDT, 2010, p. 73), ou seja, "tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição" (ARENDT, 2018, p. 251).

A genealogia da dominação

Em 8 de maio de 1954, Arendt envia a Heidegger uma carta em que diz se ocupar com alguns problemas teóricos, os quais, sabemos, ganharão forma, posteriormente, em *A condição humana*: 1) "descobrir onde é que o conceito de domínio se inseriu na política" 2) analisar as três atividades básicas da *vita activa* (trabalhar, produzir e agir) e 3) "empreender uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política" (cf. ARENDT, 2001, pp. 105-106). Em sua obra, Arendt nos mostra como há um afastamento dos indivíduos da vida pública gestado na nossa história, de tal forma que podemos ler o texto de 1958 como uma genealogia da alienação do mundo, onde, em um momento inicial, os critérios da obra/fabricação [meios e fins] colocam o *homo faber* [o ser humano enquanto produtor] como modelo a ser replicado também na vida política; isto para, em um outro momento, percebermos que aos poucos é o *animal laborans* [o ser humano reduzido ao seu caráter meramente animal] e o critério do consumo que passa a ser posto como modelo pelo qual se gestam nossas formas de vida contemporâneas. Em ambos os casos, Arendt nos revela como não apenas a existência do ser humano como o ser de ação perde relevância, mas como o próprio mundo político se transforma em sociedade que tem como finalidade garantir o consumo dos indivíduos, ao passo que a Terra passa a ser vista como fonte a ser consumida. Ao colocar ambos os critérios como operadores principais da atividade humana, é a liberdade política, o espaço comum e o poder que são solapados e se abre espaço para modelos de dominação. A dominação, assim, está vinculada, por um lado, ao modo pelo qual se buscou

normatizar a política a partir de critérios extrínsecos à vida compartilhada (critério que remonta ao modelo clássico da nossa tradição da filosofia política ocidental), e, por outro, a como a atividade da ação – distinta do trabalho e da obra – foi reduzida do agir pluralmente constituído a uma gestão (governo/administração) hierarquicamente organizada.[3]

Como bem expõe Thiago Dias (2022, p. 444), "O Estado moderno se coloca como grande administrador do social e, por se sustentar sobre a imagem da família, ele tem na violência um de seus traços fundamentais". Ora, tal consideração diz respeito à genealogia política que Arendt traça em seu livro *A condição humana*: explicitando as distinções entre as esferas privada e pública, a autora nos mostra como os critérios próprios da vida familiar – baseadas na dominação e na violência – passaram a constituir o modo pelo qual também se passou a organizar a vida política, gestando, nesse processo, a esfera social. Essa transformação, que ocorre na transição da antiguidade, medievo e início da modernidade, nos ajuda a compreender uma das razões pelas quais o poder tenha sido considerado como a habilidade de exercer ações violentas. As definições de C. Wright Mills ["Toda política é uma luta pelo poder; a forma definitiva do poder é a violências"] e de Max Weber [o Estado como "o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima"] que Arendt nos lembra em *Sobre a violência*, bem como as considerações de Marx ["para quem o Estado era um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante"], Sorel, Clausewitz etc. ajudam a circunscrever a perspectiva tradicional

[3] Isso não significa que as atividades do trabalho e da obra, bem como o *animal laborans* e o *homo faber*, sejam postos como destruidores do mundo e da Terra de maneira inexorável. Antes, o problema se dá em quando os critérios pelos quais estas atividades são executadas transpassam a dimensão que lhes é própria em direção à normatização da vida política. Por certo, não podemos, em absoluto, abandonar o trabalho, posto ser através dele que nos mantemos vivos enquanto indivíduos e espécie, de forma que o consumo não é um problema em si, mas pode vir a ser destrutivo quando ameaça a transformar tudo em mera fonte a ser consumida. Por outra via, a atividade da obra possui uma importância imprescindível para a fundação do mundo, posto ser através da criação de objetos duráveis que podemos erguer um mundo artificial que não será consumido e desaparecerá, isto é, é produto da obra a fabricação de algo que permanecerá no mundo e será capaz de servir de referência e segurança para nossa existência; o problema, pensa Arendt, se dá quando queremos transformar a vida política em algo a ser fabricado, uma coisa que, após construída, deverá fazer com que todos os demais se adequem a ela, não permitindo a adesão de novas perspectivas pelas quais o mundo se revela a nós, sem possibilitar a revelação de novos atores e reduzindo os seres humanos a meros moradores de um prédio sobre o qual eles não têm a possibilidade de opinar.

pela qual o poder e a violência estão intimamente conectados sob a perspectiva da dominação (ARENDT, 2010, p. 51-52).

Ainda em *A condição humana* (2018, p. 234-235), ao tratar do conceito de ação, Arendt nos apresenta a distinção nas línguas grega e latina para o nosso verbo 'agir'. Em ambas as línguas antigas há dois termos que denotam momentos distintos da ação: 1) o verbo grego *archein* e o latino *agere* apontam para o momento inicial da ação, circunstância em que por vezes o ator decidia agir por si mesmo, isto é, uma atividade iniciada por uma só pessoa; 2) já o verbo grego *prattein* e o latino *gerere* indicam uma segunda etapa na qual outros se associavam ao iniciador na realização da ação, implicando a participação plural. Como, então, expõe Arendt (2018, p. 234), "é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para 'conduzir', 'acabar', levar a cabo o empreendimento".

A dupla face da ação, todavia, nos revela um dos pontos em que o poder passou a ser sinônimo de dominação. Enquanto *prattein* e *gerere* se tornaram termos mais gerais para se designar a ação, os termos *archein* e *agere* assumiram o sentido do verbo 'liderar', e, enquanto símbolo de liderança, o ator deste primeiro momento da ação passou a ser considerado o governante. Assim, o líder se torna o indivíduo que efetivamente age, ao passo que os demais que se somam a ele em um segundo momento, por sua vez, apenas cumprem o dever de súditos, desta forma, diz-nos Arendt em sua genealogia da ação, "o governante monopoliza [...] a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma" e, daí, "surge a ilusão de força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte que é poderoso por estar só" (ARENDT, 2018, p. 235).

Quando, portanto, o iniciador da ação transforma o seu ato no símbolo acabado do agir e reduz a ação plural daqueles que se somam a ele a um mero "seguir ordens", como se suas realizações fossem somente uma extensão da ação inicial, o agora 'governante' concentra em si toda a ação e se pretende também o autor da história vivenciada pelos demais indivíduos. Nesta perspectiva, ao pretende ser ator e autor da história, o governante passa também a dispor de uma força que só há junto aos seus 'súditos', motivo pelo qual confunde a potência que advém da ação plural com um poder que julga possuir isoladamente. No monopólio da ação

apenas a si, não apenas se nega a liberdade política dos demais atores, como também se cria a falácia de que o poder é criado pelo governante e está à sua disposição. É como se, em certa medida, o indivíduo que concentra em si a ação executada e, consequentemente, o poder, tentasse ser, ele próprio, o ator e autor da história, transformando a ação política em sua obra, o produto fabricado por ele, posto ser o idealizador, ao passo que os demais apenas seguiram suas ordens.

Assim como a ação possui essa dupla face, podemos também rastrear uma configuração similar ao pensar dois momentos da liberdade. Por um lado, podemos falar da liberdade como a faculdade capaz de iniciar algo no mundo, elemento que corresponde à condição da natalidade, a qual, por sua vez está intimamente vinculada à ação, mais especificamente, à primeira fase da ação, o *arkhein*/*agere*. Por outro lado, a liberdade envolve a ação compartilhada com outros indivíduos, uma experiência que só pode ser vivenciada junto à pluralidade humana, o que nos remete à ação enquanto *prattein*/*gerere*.

Em *Origens do totalitarismo*, mas especificamente em seu epílogo – "Ideologia e terror" –, Arendt (1989) nos fala sobre como a experiência da liberdade é algo vivido junto aos outros homens em um espaço compartilhado, o mundo político. Nesse mesmo momento, a autora afirma que faz parte da natureza do totalitarismo engendrar a experiência do desamparo [*loneliness*, *Verlassenheit*] [4] como sua experiência base, o que implica, em última instância, a destruição da liberdade compartilhada – posto não haver mais a troca de experiências, muito menos um espaço público para isso – e a tentativa de minar até mesmo a capacidade de iniciar algo novo no mundo, haja vista que a novidade se apresenta sempre como uma possibilidade de resistência ao totalitarismo. É por isso que o totalitarismo, na leitura arendtiana, não pode permitir a existência de um princípio de ação, posto que esse se converte, também, em um princípio de liberdade e põe em risco o domínio total (ARENDT, 1989, p. 519).

As duas faces da ação e da liberdade colocam em destaque o local no qual elas se desenrolam – o espaço público – e indicam a potencialidade que elas carregam. A busca por substituir esse poder – que há seja na capacidade de iniciar,

[4] Também traduzido por desolação ou solidão. Sobre este tema, Cf. Adverse, 2020.

seja na realização – pela violência (ou mesmo pelo Terror, no caso totalitário)[5] só pode ser alcançado sob o risco de se destruir o próprio espaço público, centralizando o processo decisório a uma perspectiva monocrática, aniquilando a liberdade e tornando-se, por esta via, impotente, embora, talvez, forte e com os meios de violência a seu dispor.

É por compreender que o poder não pode ser possuído que Arendt entende também esse tipo de formulação ser uma falácia, como visto acima, ou, ainda, "a aspiração de onipotência", a qual "implica sempre (...) a destruição da pluralidade" (ARENDT, 2018, p. 250). Inversamente, o poder – posto ser a potencialidade que advém do agir em concerto de diversos indivíduos – é capaz de se sobrepor ao vigor [*strenght*], a força individual, física, que alguém pode possuir. Por essa razão, esse poder pode "corromper", pensa Arendt, quando a potencialidade é voltada para a aniquilação de um indivíduo considerado forte. O que perpassa o pensamento arendtiano, nesse sentido, é um uso desse "agir em conjunto" como forma de dominação: "onde o principal domínio público é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de 'agir em conjunto' – por impulso, pressão e truques de pequenos grupos –, subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer" (ARENDT, 2018, 252).

Parece-me, neste caso, que temos duas possibilidades iniciais de encarar a questão: 1) ou vemos aqui o poder sendo usado para evitar que um novo ator, capaz de ter alta repercussão política, adentre o espaço compartilhado alterando as relações já estabelecidas; 2) ou há a tentativa de proteger o mundo comum de uma força que tenha como objetivo a dominação do espaço público para fins privados. Parece-me que aquilo que Arendt critica diz respeito ao primeiro caso, no qual há um engessamento do mundo de tal forma que a própria ação parece não ser possível, pois apenas aquilo que já faz parte do comportamento deve ser mantido, de modo que quaisquer novidades precisem ser aniquiladas. É nessa conjuntura que podemos interpretar a seguinte frase: "A vontade de poder (...) longe de ser uma característica

[5] "A diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no terror, e as tirania e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e apoiadores, temendo todo poder, mesmo o poder de seus amigos. O ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem se torna a vítima de hoje" (Arendt, 2010, p. 73).

do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez seu mais perigoso vício" (ARENDT, 2018, p. 252).

Cabe perceber, no entanto, nas palavras de Thiago Dias (2022, p. 447), que não podemos cair em uma "leitura equivocada" de que "o poder seria sempre positivo e a violência, sempre negativa". Embora haja, sim, um elogio do poder e uma crítica da violência, Arendt tanto faz ressalvas ao poder (ainda que autodestrutivo) que pode haver em regimes tirânicos e totalitários, bem como indica que a instrumentalidade da violência, ainda que não seja em si legítima, possui uma racionalidade própria, pois seu critério de justificabilidade pode implicar em um fim – este sim legítimo – a ser alcançado, contudo, sempre com o risco de que se introduza a violência no espaço político.[6]

Longe, então, de glorificar a violência, Arendt compreende seu caráter instrumental e que, por vezes, é imprescindível na luta contra forças que tenham como objetivo a dominação e a aniquilação do mundo e da pluralidade humana. O que a autora evidencia é que a violência não é capaz, ela própria, de constituir um mundo compartilhado, com ela não se pode erguer uma vida política.

É, portanto, enquanto tentativa de afastar a violência da vida política, bem como indicar que as potencialidades que advém do poder dependem diretamente da ação livre e plural, que Arendt se dedica a defender um modelo político baseado na troca de opiniões e na disputa em torno do estabelecimento de um mundo comum. Embora compreenda o caráter antipolítico da violência, Arendt compreende que em certos contextos, como no revolucionário, sua existência está vinculada à fundação de um novo regime que tem como fim a liberdade, isto é, um espaço no qual a violência já não esteja presente, nas palavras de Fernandes (2023, p. 28), "as revoluções, apesar de terem recorrido à violência, sempre tiveram seus objetivos atrelados a causa da liberdade". Como explica ainda Fernandes (2023, p. 13) "Arendt encontra no modelo de republicanismo federalista o desenho de uma República orientada por dois princípios basilares: o princípio republicano, em que o poder reside no povo e o princípio federativo, no qual os corpos constituídos estabelecem alianças

[6] Thiago Dias (2022, p. 448), nesse sentido, nos mostra como "Arendt defendeu abertamente que os judeus se organizassem politicamente para combater Hitler", bem como elogiou "a jovem judia que havia matado seis alemães a tiros" no contexto da segunda guerra mundial.

sólidas e duradouras". Isto é, cabe ao poder a capacidade de abrigar os recém-chegados a fim de ampliar o poder na mesma medida em que o divide; da mesma forma, cabe ao poder evitar deixar que a prática da violência se introduza no espaço público, pois, nas palavras de Arendt (2010, p. 101), "a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento".

Referências

ADVERSE, Helton. "Solidão, filosofia política e totalitarismo em Hannah Arendt". *Cadernos Arendt*, vol. 1, n. 2, 2020, pp. 13-29. DOI: https://doi.org/10.26694/ca.v2i1.12130

ALMEIDA, Rodrigo. "A questão da *constitutio libertatis* em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista". Tese [doutorado em Filosofia] – UFMG. Belo Horizonte-MG, 2020.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. br de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. br de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

ARENDT. *Hannah Arendt-Martin Heidegger*: correspondência 1925 / 1975. Organização de Ursula Ludz; Tradução br. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BERNSTEIN, Richard. Por que ler Hannah Arendt hoje? Trad. Br.: Adriano Correia e Nádia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

DUARTE, André. "Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos". *Argumentos*: Revista de Filosofia. Dossiê Hannah Arendt. Ano 5, nº 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 39-62.

DUARTE, André. "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração". In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. br de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DIAS, Lucas. “Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica". Tese [doutorado em Filosofia] – UFMG. Belo Horizonte-MG, 2019.

DIAS, Lucas Barreto. “O aparecer da liberdade no pensamento de Hannah Arendt". Perspectivas, 6(2), 228–244, 2021b. https://doi.org/10.20873/rpv6n2-13
DIAS, Thiago. “Violência". In: CORREIA, A. et al. Dicionário Hannah Arendt. São Paulo: Edições 70, 2022.

FERNANDES, Antonio. “Revolução e republicanismo em Hannah Arendt". Tese [doutorado em Filosofia] – UFC. Fortaleza-CE, 2023.

17. África austral e a violência etnofóbica: Uma reflexão a convivência bantu

https://doi.org/10.36592/9786554601023-17

Álvaro Bô[1]

Introdução

África Austral e a Violência Etnofóbica: uma reflexão a convivência Bantu é o título deste artigo, que pretende compreender o modelo de violência xenófoba que enferma a região da África Austral de povos majoritariamente Bantu, nos *ethos* assim como na língua. Os Bantu no início do século XIX com o conhecimento do uso do ferro em sua posse, teriam desenvolvido uma próspera civilização, da qual conglomerava várias comunidades Bantu praticando agricultura, pastorícia, caça e artesanato. Esse aglomerado de pequenos estados Bantu no entender de Ngcongco entraram em uma

> revolução social e política que simultaneamente, teve por efeito a destruição e reedificação da organização dos estados na África Austral de língua banta, bem como as transformações das condições da existência de numerosas comunidades nos territórios que vão dos confins da zululândia (Natal) até o Sul da Tanzânia. Esta revolução, denominada Mfecane (esmagamento) na língua Nguni (...) e Difaque (golpe de martelo) em Sotho – tswana (NGCONGCO, 2010, p. 106).

Ao longo dessa guerra de Mfecane vários estados foram derrotados, outros conquistados e anexados. Alguns grupos ou tribos foram expulsos dos seus tradicionais territórios e forçados a se instalarem algures; outras tribos eram aniquiladas. Portanto, o Mfecane por um lado, destruiu o que se tinha conquistado em termos de civilização na época, e por outro, assistiu-se avanço de vastos Reinos

[1] Universidade Licungo – Moçambique. https://orcid.org/0009-0007-8372-466x

centralizados em diversas partes da África Austral. Mfecane teve como efeito a despovoação de extensas porções de territórios da África Austral facilitando desse modo, a apropriação da terra africana por migrantes europeus (Bôeres), às áreas mais férteis, roubando gado dos nativos e implementando escravidão aos africanos.

Com o fim do tráfico atlântico por volta dos finais do século XIX, que foi uma conquista não unilateral do ocidente, mas também dos africanos e afrodescendentes ao serviço da moral e direitos humanos universais. Nisso, mudanças surgiram nessa relação objetal entre Bantu e ocidente, mas houve adaptações a nível individual e as estruturas sociais, culturais e política dos africanos, abrindo novos caminhos e eventos. O *munthu* foi observando vários aspectos de violência e expropriação de recursos acima referidos, que começou a refletir nas estratégias para reverter esse fenómeno. Essa consciência de reivindicação dos direitos começa numa "primeira instância" [2] com negros desterrados, que designaram esse movimento de consciência por Pan-africanismo e depois pelos negros africanos dos movimentos nacionalistas, que reivindicavam a liberdade dos povos e suas terras, tendo culminado com a independências de todas colónia na África. A violência colonial tendo terminado coma descolonização, hoje observamos outras formas de violência no pós-independência, que retardam o desenvolvimento humano e econômico de várias regiões de África incluindo a região Austral.

O Pan-Africanismo, enfrentamento do Apartheid e seu Capital na África Austral

A subalternização dos africanos tanto na sua terra (colónias africanas), como nas terras do além-mar [américa do norte e sul] teve sua longa duração, mas não alienou todos os *munthu* na totalidade; alguns se confrontaram ao longo das suas existências histórias numa "luta" constante, independentemente do lugar que eles se encontravam, questionaram sua dignidade enquanto seres humanos, suas identidades e o problema de expropriação de suas riquezas. "A luta não é

[2] Falamos de movimento Pan-africano de "primeira instância", na perspectiva do que está documentado. Mas temos que admitir de forma crítica a existência tanto na África, assim como na Ásia e no continente americano rebeliões dos nativos contra a escravatura e mais tarde a colonização, porque todo ser humano teve consciência de várias formas de servidão e quando houvesse uma possibilidade reivindicava seu direito, só que não eram registados historicamente.

espontânea. Ela é organizada e consciente" (MBEMBE, 2017, p. 187), isto é, ouve necessidade de se unir para essa causa.

É disso que no final do séc. XIX, os negros estadunidenses confrontados perante impossibilidade de se verem emancipados e ser considerados como seres humanos e não objetos, tiveram que pegar as suas origens africanas, a partir do movimento Pan-africano. Essa foi um movimento ativista de luta em prol do reconhecimento e valorização da raça negra e sua coletividade étnica imaginária, com vista à construção duma identidade negra positiva em particular e nos seres humanos internacionalmente. O movimento pan-africanismo no princípio surge como tomada de consciência às formas de ação colonial e a subalternização do negro, que nessa época não tinha integração social e nem coabitação em espaços civis [direitos humanos] e nem liberdade

Mbembe (2001), sustenta que a expropriação material e a violência da falsificação da identidade são consideradas os principais fatores que constituem a singularidade da história do negro tanto estadunidense assim como africano, consideradas trágicas, na qual o colono se baseou. E posteriormente foram usados esses fatores como teses nacionalistas ou panafricanas.

A violência sinistra usada pelo colonialismo que Mbembe faz referência a agressão alimentada pelos estudos evolucionistas que analisaram as sociedades no seu desdobramento com critérios e técnicas ocidentais para não admitirem nas suas conclusões a existência de outras sociedades e culturas, porque não reuniam a princípio critérios epistemológicos estabelecido previamente. Nisso, os estudos evolucionistas facilitaram o colonialismo. Somente com o caminhar da história no tempo foram admitindo mediante estudos cuidadosos, a existência de diversidades culturais, mas isso motivados com a necessidade de coadjuvar com as investigações etnológicas as missões coloniais para não administrar as colónias (terras expropriadas) as cegas.

Essa ideia de inventar a raça não somente aconteceu com colonos, como também no ser humano em geral porque possui faculdades cognitivas que lhe permitem imaginar a diferença. O negro estadunidense engajado no movimento Pan-africanista tinha em sua mente uma África imaginária. Uma África que apazigua ou

no entender de Ngoenha (1994) um balsamo que alivia uma dor perante uma crise existencial do negro e gera força de criatividade interior.

Contudo, longe do imaginário africano, Alexandro Crummel na Libéria[3] [África] trabalhou e pregou a unidade africana no ideal de emancipação da raça negra. "Todavia, não possuindo uma postura crítico-assimilativa desta noção, Crummel acabou por reproduzir a crença nas diferenças raciais biológicas em voga nos finais do século XIX" (BARBOSA, 2012, p. 137).

Isso é como quem subentendesse a afirmação da existência de um grupo com capacidade (superior) e outro, sem aptidão (inferior). Por isso, o Pan-africanista Horton (1868) defendeu direitos políticos e autodeterminação dos africanos terem a capacidade de formar uma nação autogovernada, como estratégia de mostrar a não-inferioridade do negro. Outrossim, a questão da personalidade do negro (africano e aquele que está na América) foi colocada no centro do debate dos Pan-africanistas estadunidenses, para sua valorização na base da cultura e seu contexto histórico de emancipação.

Daí, os negros estadunidenses elaboram uma *afrocentricidade*, - um movimento filosófico que surgiu no meio de complexos contextos sociais de discriminação racial, que os afros descendentes eram submetidos. Esta filosofia (afrocentricidade) é marcada como resposta e negação das condições do negro, e pela busca de estratégias de luta contra a inferioridade social.

Portanto, o debate afrocêntrico andava em volta da identidade, na perspectiva de dar cobro a situação a que se encontravam de ambiguidade e ambivalência em serem africanos e americanos em simultâneo. Afrocentricidade é uma corrente de pensamento estadunidense liderado por Molefi Asante cujo princípios devem guiar o africano na produção de qualquer conhecimento de natureza científica. (Cf. CASTIANO, 2010, p. 128). Estes problemas trazidos pelo colonialismo foram gradualmente criando ambiente de reflexão, consciência e sua reivindicação da parte dos negros da diáspora que culminou numa primeira fase [essa consciência], no

[3] Libéria é um país da África ocidental que desde 1821 era colônia da sociedade americana de colonização dos Estados Unidos da América. Esta colônia foi criada com a intenção de tornar-se um território de retorno dos escravos e dos ex-escravos que saiam dos EUA. Em 1847 com uma pequena elite local formaram uma nação e tornaram-se independente.

primeiro congresso Pan-Africano realizado em Paris no ano de 1919, liderado por W. E. Du Bois.

Assim podemos afirmar que o século XX foi de confrontação racial nos congressos Pan-africanos de Londres, Paris, e Bruxelas em 1919; Londres e Lisboa 1921; Nova York em 1927 e Manchester em 1945, que discutiram ideias e políticas para o fim do colonialismo e a libertação da raça negra, por via das independências nacionais africanas. Para os Pan-africanistas da primeira geração, a cultura africana é referenciada como algo estagnada num pacote, composto de valores constitutivos de uma identidade eterna e monolítica. É a partir dessa reflexão cultural que os Pan-africanistas africanos começaram a levantar críticas.

Essas ideias políticas dos movimentos estadunidenses difundidas em vários congressos influenciaram diversos intelectuais africanos pós-segunda Guerra Mundial nomeadamente: Kwame N'Krumah, Jomo Kenyatta, Leopold Sedar Senghor, Asikiwe Nandi, Patrice Lumumba e Julius Nyerere. Estes intelectuais africanos confrontando-se com o colonialismo, abraçam o lema Pan-africano da primeira geração "liberdade e integração", fazendo dele uma ferramenta ideológica da sua época. A libertação do negro da violência colonial foi colocada na perspectiva histórico-político (historicidade)[4] do Pan-africanismo e a integração por sua vez esteve na lógica do Pan-africanismo cultural (negritude), cujo objetivo era afirmar-se e lançar bases culturais para uma nova humanidade. Este movimento teve seu centro a cidade Pan-africana e cosmopolita de *Dar-es-salaam* (Tanzânia), para a região da África Austral.

Nesse centro apesar da heterogeneidade (proveniência e capital cultural) dos movimentos, alguns traços culturais e problemas comuns (subalternização do negro) os unia para reconstituírem o tecido social local e a ideia da personalidade africana destruídos, que cada movimento nacionalista sonhava resgatar; no entanto, sem perderem de vista as redes transnacionais Pan-africanas como forma de

[4] Ngoenha no seu capítulo, "*Liberdade, fulcro da Historicidade*", In. Filosofia Africana: Das independências às Liberdades. Editora Paulinas, Portugal, 2014, p.121. O autor diz que, "a filosofia africana está na linha da liberdade, da liberdade já conquistada, mas sobretudo da liberdade que devemos ainda conquistar e preservar. (...) A África foi e situa-se como continente da escravatura. Desta passamos à submissão do colonizado pelo colonizador, depois da eliminação oficial do facto colonial, passamos à submissão do pobre pelo rico".

garantir sucesso dos movimentos na luta contra o racismo e colonialismo nos anos 1950 e 1960 e posteriormente desenhar-se uma derrocada ao *apartheid*.

William Eduard B. Du Bois observando a dupla consciência do negro de viver como americano e sentir como africano, levanta seguinte questionamento: como o negro pode viver sua essência cultural num meio geográfico diferente? Marcus Garvey responde o questionamento na ideia "retorno à África", uma autoestima por ele colocada que somente em África é o lar que o negro teria identidade e sentiria se livre.

Mbembe (2017) afirma que Fanon considera cultura como festa da imaginação produzida na luta. E "só há luta, se levar, necessariamente, ao estilhaçar de velhas sedimentações culturais. Esta luta é um trabalho coletivo organizado. Pretende claramente reverter a história" (MBEMBE, 2017, p. 188), que foi levada a cabo pelo movimento da afrocentricidade ou negritude. Neste aspecto, a que salientar o mito da identidade cultural da negritude não é exaltada somente pelos Pan-africanistas estadunidenses. O mito está também no centro dos ideólogos dos movimentos nacionalistas africanos, com pretexto de unidade africana de N'krumah.[5]

A consciência Pan-africana que teria surgido como movimento político que reivindica por um lado, o *nkhululeko* (libertação dos escravos) na diáspora africana e livres do jugo colonial (descolonização) na África, e por outro, a valorização e integração do negro nas instituições internacionais e igualdade seus direitos começa a criar uma onda de solidariedade. Mbembe (2007) acrescenta na sua análise política que escravidão, a colonização e o *apartheid* tiveram elementos fundamentais e justificáveis que serviram para unificar o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia).

Nyerere 1968; Wiredu 1997; Hountondji 1997; Ngugi wa Thiong'o 1986 (*apud* MBEMBE, 2001, p.184),

[5] Kwame N'krumah (1909-1972) foi um Ganês e Pan-africanista que defendeu [Pai] a ideia de unidade africana. Foi primeiro presidente de Gana de 1960-1966

> a ênfase na afirmação de uma 'interpretação africana' das coisas, na criação de esquemas próprios de autogestão, na compreensão de si mesmo e do universo, na produção de um saber endógeno – tudo isso levou a demandas por uma 'ciência africana', por uma 'democracia africana', por uma 'língua africana'. Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer subjetividade. Em última análise, não se trata mais de afirmar o status de *alter ego* para os africanos no mundo, mas sim de declarar em alto e bom som sua alteridade. Esta alteridade deve ser preservada a todo custo. Nas versões mais extremas do nativismo, a diferença, assim, é louvada, não como fonte de qualquer tipo de universalismo, mas como a inspiração para determinar os princípios e normas que governam as vidas dos africanos em completa autonomia e, se necessário, em oposição ao resto do mundo.

Portanto, o essencialismo estratégico se insere na política, por seu turno, pressupondo que todo um grupo oprimido possui uma unidade política estratégica para sua luta de civilidade. Esse essencialismo é típico dos discursos que evocam a unidade do objeto ou sujeito de uma dada ação.

Enquanto decorria pelo mundo fora, o Pan-africanismo Americano, caribenho e uma parte da África do norte, no Sul (África Austral) nascia um *movimento de consciência negra* de Biko[6], com uma filosofia de oposição baseada na raça. Um nacionalismo dicotómico. Nisso, encontra partida, o regime do *apartheid* orquestrava a desestabilização da região.

Não obstante, observando o *modus vivendi* do *munthu* Sul-africano, Biko ganha uma consciência histórica; uma historicidade que estava intrinsecamente à vida prática dele e no diálogo permanente com a natureza, com os seres humanos e consigo mesmos. Nisso, vários Jovens incluindo Biko imaginam uma África do Sul não obcecada pela política racial, mas solidária, unida e verdadeiramente humana;

[6] Steve Biko (1946-1977), um homem descrito como "o maior teórico da libertação da África do Sul". Biko foi Líder estudantil, que fundou o Movimento da Consciência Negra, que capacitava e mobilizava grande parte da população negra urbana na África do Sul.

eles usam a dialética (tese, a antítese e a síntese) como ferramenta, associada à realidade histórica para desracializar a África do Sul.

A realidade histórica dos Bantu na África do Sul e na região sobre os eventos no regime de apartheid era de "brandar os céus", que abriu uma luz matutina à consciência coletiva, desde 1906 quando o exército inglês esmaga uma rebelião *Zulu*, sucessivas greves de mineiros em 1918, 1920, 1922[7], massacre de *Sharpeville* em 1960[8] e massacre de *Soweto* em 1976[9]. Esses são alguns acontecimentos que evidenciaram a condição humana do *munthu* sem precisar de escola. A consciência sobre a desumanidade foi tão alta, que passou a ter um "espírito multiracial" (TORCATO, 2014) envolvendo movimentos feminino na ação política anti-apartheid em 1956. Entretanto, a consciência negra surge como uma atitude libertadora antiracista e colonial contra a mentalidade segregacionista.

A expropriação de melhores terras aos nativos Sul-africanos pelos *Bôers* levou o *munthu* a ser colocado nos *bantustões* privando-o de qualquer direito político e até de ter propriedade (terra para agricultura) fora do seu bantustão étnico. Face a essa "violência estrutural" como afirma Galtung (1969), o *munthu* ganha consciência e começa organizar-se através de um partido político como congresso Nacional Africano (ANC), mas os *Bôers* não estavam interessados em dar-lhe direito e instaram um desenvolvimento separado das raças. No entanto, Desmond Tutu exorta às consciências não somente Sul-africanas, mas da região que, "não podem permitir que essas pessoas roubem de nós esse prêmio" (TUTU, 2013, p.182) – a terra e a liberdade como dádiva. Na mesma senda de exortação Ngoenha (2014, p.60) acrescenta que, "a luta pela emancipação devia ser precedida pela conquista de uma base cultural sólida". Não tendo essa base firme o *munthu* será sempre colonizado.

É nesse contexto acima apresentado que o *munthu* faz uso do método de contradição, para um "combate" e enfrentamento do apartheid, onde na prática essa

[7] Em 1918 aconteceu uma greve dos mineiros negros em protesto contra os baixos salários e as más condições de trabalho e de habitação. Dois anos depois surge outra greve (1920) de mineiros negros que são obrigados a descer às minas à ponta da baioneta, e em 1922 surge uma nova greve dos mineiros brancos com caraterísticas violentas declarando se assim a Lei Marcial.

[8] Neste massacre a Polícia dispara contra os manifestantes que protestam contra a Lei do Passe organizada pelo Congresso Pan-Africano (PAC) e o governo ordena a ilegalidade do PAC e Congresso Nacional Africano (ANC) e declara o Estado de Emergência.

[9] Massacre de Soweto onde os estudantes das escolas secundárias protestam contra o uso da língua *africaans* como meio de ensino nas escolas para negros.

consciência "vigilante" do munthu age de modo errônea. Senão vejamos: em Hegel a contradição é o "motor" da dialética, uma contradição interior (contrariedade), visto que tese e antítese ambos são auto negativos, - razão que se nega a si mesmo; mas para Biko (Sul-africanos) é a oposição (um verdadeiro e outro falso) o motor da dialética, algo exterior ao ser.

"A colocação do 'apartheid' como o problema, a tese, é rejeitada como simplista; a antítese proposta de não-racialismo é desprezada, e a síntese corolária da integração racial é rejeitada por Biko como sendo inadequadamente justificada" (LAMOLA, 2016, p.187). Essa apreensão diferente da dialética levou o *munthu* a um confronto irracional na medida que toma antítese (oposição) como fase mais crítica da dialética (contradição, oposição, negação), onde não há superação, que é diferente da dialética[10] hegeliana (superar, aniquilar e conservar), mantendo assim um sistema aberto, a mediação.

Biko nega os passos da dialética alemã e reformula os elementos constitutivos de sua ferramenta lógica de contradição da seguinte forma:

> a tese é de fato um forte racismo branco e, portanto, a antítese a isso deve, *ipso facto*, ser uma forte solidariedade entre os negros a quem esse racismo branco procura atacar. Fora dessas duas situações, podemos, portanto, esperar alcançar algum tipo de equilíbrio – uma verdadeira humanidade onde a política de poder não terá lugar (BIKO, 2004, p. 96).

A ocasião da solidariedade entre os negros foi perdida porque as novas nações surgiram na sua maioria atravessadas pela multiplicidade de questões sociais, políticas e económicas que precisavam ser resolvidas na primeira república. Os intelectuais Pan-africanistas pós-coloniais como Kwane Appiah, Valentim Mudimbe e Ali Mazrui têm uma visão crítica da África e das "elites africanas, que

[10] A dialética de Hegel envolve três etapas: a) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento; b) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da RAZÃO dialética ou negativa; c) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa de especulação ou razão positiva (ENCICLOPÊDIA. I, §§79-82).

teriam tido um papel decisivo no atraso africano" (BARBOSA, 2012, p.148), colaborando efetivamente na venda dos negros como escravos. Contudo, a crítica no Pan-africanismo contemporâneo não é somente feita ao colonialismo ocidental, mas também às elites africanas desde a colonização até à pós-independência das nações africanas.

Os jovens líderes nacionalistas de tais repúblicas se confrontaram com situações de fronteiras arbitrárias, escassez de infraestruturas, recursos humanos não qualificados, ineficácia dos modelos políticos adotados [semelhantes em grande parte aos modelos coloniais - colonialidade], que entram em desarmonia com as culturas e sistemas políticos autóctones. Por isso, Delacampagne (2013, p. 183) diz que "a partir dos anos 1960 para os espíritos lúcidos, é claro que 'a África negra começou mal.'" A falta de preparo e ausência duma reflexão sobre o ônus de *nkhululeko*, o tipo de *nkhululeko* que a região Austral precisa, é um aspecto a ter em conta; outrossim, a não existência de um jogo "limpo" sem interferir nas colónias por parte dos colonos [neocolonialismo]. Contudo, sem aqui tomar partido, os jovens líderes nacionalistas devem ser analisados como aqueles que foram educados e socializados num regime autoritário colonial, e quando decidem tomar uma autodeterminação se opuseram ao modelo colonial, sem eliminar a cultura ditatorial apreendida. Por isso, o neocolonialismo aproveitou disso para desestabilizar.

O *apartheid* representando o colonialismo na região, os países da linha de frente, como Moçambique e Angola foram desestabilizados militarmente e economicamente ao apoiar a o movimento da UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) e RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique) que pretendiam ajudar acelerar a independência da África do Sul apoiadas nos ideais solidariedade e unidade.

O Pan-africanismo segundo Mbembe se apresentou como,

> aquele que esboça uma junção entre o velho imaginário da 'revolução' e do 'anticolonialismo', a velha temática anti-imperialista, com as teses nativistas. Fragmentos destes imaginários estão atualmente se combinando para oporem-se à globalização, para relançarem a metafísica da diferença, para reinvocarem

> a tradição e reviverem a utopia de uma africanidade que é a equivalência da negritude (MBEMBE, 2001, p. 191).

Esta leitura crítica de Mbembe é corroborada por Gilroy (1995 *apud* BARBOSA, 2012, p.149) quando "afirma que a tarefa da intelectualidade não é a de defender identidades coletivas (...), mas demostrar a falsidade intrínseca destas; sobretudo as relacionadas com as identidades raciais". Qualquer posição a tomar por um intelectual leva-o a um essencialismo exacerbado, que pode lhe retirar a capacidade reflexiva historicizada para um devir cultural Bantu. Portanto, a necessidade constante de nós voltarmos em direção ao passado cultural é manifestamente presença de uma crise profunda que atravessamos.

Ngoenha (1994, p. 114) diz que, "nas independências, todos se deram conta de que as perspectivas de futuro eram assaz sombrias. O contexto econômico, político, social, cultural e mesmo moral era desesperado", no entanto, seguimos em frente e cantamos glórias da libertação, porém a África não tinha a capacidade de dominar as condições geopolíticas e existenciais, assim como, poder de criatividade cultural e espiritual, especificamente na SADC[11].

A Região da SADC: uma utopia da emancipação

No período colonial a região da África Austral era a que tinha processos políticos (dos movimentos nacionalistas) mais Violentos do continente africano, isso porque, de um lado, Portugal teimava resistir em manter as colónias e de outro lado, a Guerra Fria cuja duas potências em conflito (URSS e EUA) tinham ligações com os movimentos nacionalistas e o regime do *apartheid* respectivamente. Com isso, nos permite compreender que o desenvolvimento dos processos de integração dos países na África confunde-se com a construção dos seus Estados.

A primeira organização que antecede o movimento do Estados da Linha da Frente foi o Movimento de Libertação Pan-africano para África do Leste, Central e

[11] Do Inglês, SADC: Southern African Development Community; (Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral).

Austral (PAFMECSA),[12] fundada em 1962 com o propósito de incluir a região Austral que não estava no Movimento de Libertação Pan-africano para África do Leste e Central (PAFMECA)[13].

Com a criação da OUA (Organização da Unidade Africana) em 1963, a PAFMECSA foi extinta pela recém criada Comitê de Libertação pela OUA. No entanto, essa filosofia de eliminar PAFMECSA não convenceu ao Julius Nyerere e Kenneth Kaunda, que avançaram desse modo criando *Mulungushi Club*[14] e posteriormente surgiu os Estados da Linha da Frente (FLS)[15] alegando que a OUA era incapaz com as questões mais específicas da África Austral, e poderiam desfocar se do ideal do engajamento.

Os Estados da Linha de Frente e os movimentos de libertação nesse período tinham *links* com a antiga URSS, enquanto o *apartheid* com pretensões de controlar e expandir seu regime na região para fazer frente ao comunismo era apoiado pelo EUA. Portanto, a existência duma comunidade para região Austral e a independência dos países desta região devem ser abarcadas neste contexto geopolítico de conflito mundial acima referido entre os anos 60 e 80 do século XX. A Guerra Fria é que provocou externamente a desestabilidade e violência na região Austral, afetando a vida econômica e política dos Bantu, incluindo regime segregacionista.

A partir desses eventos mundiais, a segurança da região Austral passou a ser o objetivo primordial, para defender-se contra a agressão colonial (das potências envolvidas na Guerra Fria) e a desestabilização feita pelo regime segregacionista. É disso que Chichava acrescenta que Moçambique,

> antes sequer de terminar a organização e sistematização da construção da nação e do plano de reconstrução nacional (...) teve de desviar parte dos seus recursos para enfrentar uma ação de desestabilização desencadeada pelo regime minoritário da Rodésia do Sul, coordenada pelo regime do apartheid na África do Sul (CHICHAVA, 2011, p. 14).

[12] Em inglês – Pan-African Freedom Movement of East, Central and Southem Africa.
[13] Pan-African Freedom Movement of East and Central.
[14] *Mulungushi Club* foi uma organização política fundada em 1970 por Tanzânia, Zaire, Uganda e Zâmbia com a missão [encontros frequentes] de avançar em resoluções práticas os problemas da região.
[15] Em inglês - Front line States.

A colonização/*apartheid* como uma forma de violência desestabilizou e coarctou os *nkhululekos* do *munthu* em diversas formas e em várias dimensões (econômicas e políticas), passando por "cima" dos direitos humanos ao longo da sua vigência; fato que influenciou psicologicamente e socialmente o *munthu* Sul-africano e a região Austral de África, tendo levado o *munthu* a repensar a sua forma de existência e modo de vida das comunidades, sejam elas restritas assim como comunidades alargadas.

A Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral (SADC) foi pensada num contexto que os intelectuais Pan-africanistas da 3ª geração (Amílcar Cabral, Marcelino dos Santos, Mário Pinto de Andrade, Aquino de Bragança, Viriato da Cruz e Guilherme do Espírito Santo), que tendiam implementar a visão unitária da África e da população negra, por um lado, e os aspectos de agenciamento regional da economia e da política, de outro lado, para o avanço do *nkhululeko* do *munthu* não somente politicamente (que aconteceu com a descolonização), mas também economicamente em contextos de insegurança, perante o *apartheid* na região, que afetava a África do Sul e Namíbia, como também Angola, Moçambique e Zimbabwe.

Entretanto, Menezes e Filho (2006) salientam que, a maior desestabilização não foi a externa (Guerra fria), mas a interna (regional), pelo regime do *apartheid*; ele sem embargo econômico a África do Sul, sob governo segregacionista, foi o grande instigador e financiador das guerrilhas existentes nos países vizinhos, como Moçambique, Angola e Zimbábue. Os Bôeres sentindo-se cada vez mais alambrados por Estados governados pelos africanos, que haviam optado por modelos políticos socialista, o *apartheid* foi então, obrigado a promover a desestabilização desses países, inviabilizando as várias formas de emancipação e o desenvolvimento dessas jovens Nações.

Somente anos depois da existência da SADCC é que cria a Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral (SADC), criada no intuito de descolonizar a região Austral de África e o engajamento dos Estados da Linha de Frente (FLS), na contenção das políticas de desestabilização e tensão do regime do *apartheid.* O fenómeno de regionalismo, vizinhança e aspectos culturais comuns foram os elementos que estiveram na mesa de concertação para uma ideia de comunidade, mas também, as histórias milenares pré-coloniais e coloniais não ficaram de fora.

Nesse âmbito, o regionalismo elencado foi o de desenvolvimentista, forçado na altura pelo fim da Guerra Fria.

O regionalismo desenvolvimentista escolhido não pretendia abordar estritamente no mercado econômico, como também enfatizava o desenvolvimento das estruturas institucionais e a cooperação política para estabelecer coerências identitárias regionais da integração, num contexto de construção dos Estados da mesma região. Schutz (2014) afirma que o regionalismo desenvolvimentista é um instrumento que visa alterar as estruturas já existentes(coloniais), criando oportunidades e alianças.

A ideia de cooperação desenvolvimentista acima apresentada, escolhida pelos membros dos FLS, Pretória por sua vez adopta uma estratégia nova de diplomacia denominada *détente,* visando contrapor os Estados da Linha da Frente para assegurar seus interesses políticos, econômicos e militares formando desse modo a CONSAS,[16] que era composta por Botswana, Lesoto, Suazilândia, Malawi, Moçambique, Zimbabwe e África do Sul com objetivo de mantê-los mais próximo os seus vizinhos, de modo a aumentar mais sua dependência econômica, tendendo um pacto de não-agressão. Mas esta constelação durou pouco, porque com a independência do Zimbabwe e alcance de *nkhululeko,* o país foi agregado a FLS, fortalecendo assim o movimento e isolando mais a África do Sul.

A tentativa fracassada do projeto CONSAS fez o *apartheid* mudar de estratégia de desestabilização para uma ação de violência armada à Angola e Moçambique, com objetivo de atingir as bases de apoio do partido ANC (Congresso Nacional Africano) e seus pequenos grupos (membros do ANC) presentes na clandestinidade nesses países. Contudo, essa estratégia conseguiu coagir Moçambique ao acordo de Nkomati[17] a 16 de março de 1984. Contrariamente ao que aconteceu em Lusaka (Zâmbia), em Angola com a derrota militar do exército Sul-africano na batalha de Kuito-Kuanavale, o *apartheid* foi forçado a iniciar conversações na ONU (acordos de Nova Iorque), que deu uma virada geopolítica na África Austral para implementação

[16] Estados de Constelação da África Austral. Em inglês – Constellation of Southem African States.
[17] Acordo de Nkomati foi assinado em 1984 entre o governo de Moçambique e do apartheid na África do Sul. Este acordo tinha como objetivo pôr fim a guerra civil em Moçambique, cuja guerrilha [RENAMO] era apoiada pelo regime do apartheid e a outra parte do acordo [Moçambique] devia deixar de apoiar o ANC.

da Resolução 435/78 do conselho de Segurança da ONU para a independência da Namíbia (Cfr. LANGA e SACAVINDA, 2019, p.154).

Com fizemos referência anteriormente, os acordos de Nova Iorque (que envolveram África do Sul, Angola, Cuba, Namíbia, incluindo o governo dos EUA) deram uma virada geopolítica tanto à região Austral, assim como ao apartheid, que cedeu *nkhululeko* aos povos *Herero, Ovambo* e *Khoisan* em 1990, e pacto de não-agressão com Angola. Nisso, em simultâneo iniciava o processo de dessegregação dentro da África do Sul, que em pouco tempo depois, o partido ANC (os negros) tomou poder e proclamou o *nkhululeko* e o fim do *apartheid*, ingressando desta forma na Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral tomando a responsabilidade na área de investimento e finanças.

No pós-*apartheid*/independência, a região da SADC foi acompanhada de vários desafios, os quais consideramos pelejas da região, que estão associadas aos recursos financeiros, naturais e poder político, que continuam desestabilizando violentamente ainda mais a África Austral, cujo seus países acabam de sair dos conflitos civis inter-étnicas (como em Angola, Congo e Moçambique) e outros países com sequelas coloniais*/apartheid* que impactou negativamente a sociedade Bantu e seu desenvolvimento econômico.

Outro desafio não menos importante na região num contexto de Estados democráticos e longe de partido único, a África Austral enfrenta problemas de *nkhululeko* coartado no *munthu* e sua coletividade por causa da intolerância das elites governamentais e das etnias entre si que se consideram rivais ou supõem que têm problema, por serem diferentes.

Apartheid pode ser enxergado nas atitudes atuais da África Austral e dos Sul-africanos, refletidas em relação ao migrante, como também nas políticas estatais de migração, por via de construção de divisões sociais, cidadania excludente e formas de etiquetar o outro (preconceito). Essa reprodução social do apartheid por via da xenofobia se compreende na afirmação de Valji (2003, p.13) de que "a lição do *apartheid* foi de diferença e exclusão, não de unidade e inclusão. Mesmo entre aqueles que foram categorizados como africanos, a divisão racial foi ainda mais desagregada em tribos". Mbembe (2016) acrescenta que a diferença virou um problema político e cultural no período em que o contato intenso entre povos, por

meio da conquista, do colonialismo e do racismo, levou alguns a acreditarem que eram melhores que outros. E essa percepção na África contemporânea ainda prevalece não na diferença entre branco e negro, mas entre negros.

Se o objetivo é construir um mundo comum, não podemos começar com perguntas como: "Por que eles não são como eu?", "por que não se comportam como eu?", "por que veneram deuses esquisitos?". Temos que começar com um acolhimento geral da singularidade e da originalidade. A diferença é aquilo de que sinto falta. Precisamos sair desse impasse em que nos instituímos como norma em contraste com a qual todo o resto é anormal e, portanto, problemático; é necessário termos a capacidade de questionar tal norma para sairmos do fechamento. Mbembe, diz que,

> não existiu algo que se possa chamar de sociedade fechada. De modo que temos na história da humanidade um imenso arquivo de coabitação e coexistência, entrelaçamento, mistura. É isso o que todos os impérios representam. É isso que algumas religiões permitem. Eu sustentaria que, em certa medida, a humanidade tem uma tradição muito profunda de ecumenismo, a qual não exploramos como poderíamos (MBEMBE, 2016, p. 8).

Se uma sociedade é aberta e ecuménica, então ela é democrática, tolerante e observa direitos humanos, pretende abraçar um projeto de uma comunidade humana mais ampla, uma concepção cosmopolita. Portanto, a democracia que os países da SADC optaram, é fundamentalmente cosmopolita por essência, cuja cultural é inseparável dela e concorda com a ideia de comunidade alargada Bantu. Aprofundar a democracia e *ethos* cosmopolita em oposição ao nacionalismo exacerbado e outras formas de chauvinismo é um desafio para o *munthu*.

Do *apartheid* à *Etnofobia*: uma encruzilhada de nkhululeko

Em 1994 a África do Sul fazia uma transição política de regime do apartheid (segregacionista) à regime democrático, que foi caracterizado por Valji (2003), como *transição milagrosa.* Mas décadas depois essa passagem se torna "maldição", por

causa de níveis elevados de intolerância social que resvala para violência. No entanto, as práticas discriminatórias anteriores de alguma maneira se observam na nova nação Sul-africana. Antes de mergulharmo-nos na nova África do Sul urge a necessidade de analisar o passado (apartheid) para entender o novo fenómeno de violência denominada xenofobia e que na forma de categorização das vítimas (migrantes) do fenómeno, avançamos com conceito de etnofobia.[18]

O sistema do *apartheid* tinha no seu imaginário a noção de *imperium* e soberania na África do Sul, onde os povos *Zulu, Nguni, Xhosa* etc. não tinham dignidade humana e nem estatuto político; eles se limitavam a suportar a vida desumana (Cf. MBEMBE, 2017, p.109). Portanto, o sistema na sua abordagem seguia vias de "instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações" (IBID, p.111). nisso, o imaginário do soberano produz o estado de exceção e a relação de inimizade no *apartheid* que se transformaram em bases normativas (*ius belli*), em que fazer política para o Senhor soberano significa o mesmo que matar, onde em *Soweto*[19] e outras províncias Sul-africanas era uma realidade.

A política de raça (racismo) também se consubstanciava no dizer de Agamben "estado de exceção", na qual a implementação e controle da política conjecturava na divisão da população da África do Sul em grupos (brancos e negros) e subgrupos étnicos separando-os em *bantustões.* Mbembe observa que "a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles" (MBEMBE, 2018, p.18).

O ideal do *apartheid* de um desenvolvimento separado (*apartar*) está evidentemente relacionada com o discurso de emancipação e dominação. No primeiro momento da racionalidade colonial, o discurso era de civilizar o que era tido como exótico, "o bom selvagem"; e no segundo momento (da dominação) o discurso

[18] Etnofobia significa etimologicamente – medo ou aversão de uma etnia estrangeira (negros, mestiço etc.).

[19] Soweto é a cidade da África do Sul onde se deu massacre em 1976 por causa da revolta dos estudantes pela imposição da língua *africânder* como veículo de ensino, sem opção de nenhuma outra língua e nem inglês. Outra causa remota da revolta eram as independências dos países vizinhos como Moçambique em 1975 em que alguns estudantes Sul-africanos tinham Samora Machel o seu ícone.

imperialista assentava em transformar tudo em mercadoria para comercializar, maximizando a mão de obra barata para obter mais lucro.

Entretanto, depois dos lucros do tráfico transatlântico seguiu o lucro de *plantation*[20] na colonização, que ao nosso entender não saciou a lógica do "ter" cada vez mais, e pensou se num terceiro plano, num outro (estado de exceção), o *apartheid* com farmas[21] e minas subterrâneas (*underground*) para re-objetificar o ser do *munthu* em detrimento do ter.

Nas grandes plantações dos bôeres sem dúvida era um lugar em que o ser do *munthu* incluindo seu corpo pertenciam ao senhor *farmeiro*[22]. A vida nas *farmas* da África do Sul (no *apartheid*) era de tormenta (*chibalo*)[23] e sem uma relação inter-humana genuína. Nas minas "o ambiente era realmente pesado [...] Os moçambicanos eram firmes: queriam que o governo de Moçambique garantisse a segurança deles nas minas porque estavam a ser atacados e mortos pelos sul-africanos, no local de trabalho e nos alojamentos" (TORCATO, 2014, p.58); no período do *apartheid* os trabalhadores recrutados nos países vizinhos das colónias inglesas incluindo portuguesa [Moçambique], não somente recebiam o terror *Bôers*, mas também dos negros Sul-africanos. Exigir as melhores condições de trabalho e salarias era impensável.

Portanto, a lei de migração criada em 1913 é em nosso entender "a base", da qual os Sul-africanos se inspiram para reverberar na contemporaneidade, o *phobos* aos *munthu* de outros países vizinhos da "terra do rand". Valji (2003, p.2) explica que "a noção de cidadão exclusivo Sul-africano que eram no tempo do apartheid na região da África Austral moldou os até então no pós-apartheid", como também reviver do *mfecane.*

De a cordo com Phiri (2021), a modernidade colonial tem sido adepta da criação de dois centros: o ser humano universal e outro bastardo. Por essa lógica, o Outro bastardo é perpetuamente condenado à zona do não-ser. Esta lógica é bastante "fresca" na consciência do *munthu* Sul-africano, na medida que

[20] Ver Mbembe, 2018, p. 27ss.
[21] Nome Africânder que significa fazenda ou campo agrícola.
[22] Fermeiro [*bôer*] é nome que se atribui ao proprietário da fazenda – farma.
[23] Chibalo significa trabalho forçado que acontecia nas plantações e nas minas; seu sistema consistia em recrutar a mão de obra forçosamente.

observamos o quotidiano desenrolar do fenómeno etnofóbico. Para os *Ngunis* (zulus, xhosas, suazi e ndebele); *sothos, venda* e *tsongas*, a África Austral tem um "centro" e a periferia, fazendo jus à política de controlo das fronteiras e da exclusão do não-nativo. É desse "centro" que o Sul-africano se auto-enclausura mostrando que não está livre nem fisicamente e nem psicologicamente. Portanto, as independências tornaram-se sonho do que realidade, visto que não mostram assumir os riscos reais de *nkhululeko.* Os *nkhululekos* estão hoje confiscados pelas ideologias políticas e pelas elites dos estados da SADC.

Do *apartheid* à etnofobia mostra nos um movimento fenomênico de um sistema político, de que "estamos perante duas instâncias de violência" (Mbembe, 2017, p.193); a primeira violência (*apartheid*) é exterior ao *munthu,* a qual, a longa duração produziu outra violência (*etnofóbic*a), desta vez com a fonte no interior do *munthu,* habitando nela. O *munthu* tendo sido afetado pela primeira violência por meio duma vivência (na família ou sociedade), engendrou raiva ou ódio, colerizando nele imensos desejos de vingança de tensões sociais não resolvidas (recalcadas), frustrações socioeconômicas auridas no *apartheid* e mal determinadas na transição política e cultura de violência herdada são alguns elementos que contribuem para etnofobia.

O apartheid foi fundado nas premissas "limpeza racial" e servidão contínua do nativo Sul-africano e de outras regiões (Namíbia e Zimbabwe), que só eram úteis em momentos de demanda de mão-de-obra para manter a economia imperial. Atualmente com o renascer do medo do estrangeiro, essa política (lógica segregacionista) foi invertida. Os Sul-africanos fazem "limpeza étnica" no inter-bantu. Isso mostra que, máquina burocrática segregacionista do *apartheid* foi apenas parcialmente desmantelada na independência da África do Sul e, no entanto, seus hábitos na colonialidade permanecem vivos, mas desta vez nos negros, produzindo vítimas e violência em grande escala. A lógica da violência no sujeito Sul-Africano emerge não só do apartheid, mas também da alienação da sua consciência identitária. Os comportamentos xenófobos/*etnofóbicos* do negro Bantu Sul-Africano estão ligados ao passado colonial e Apartheid, que se evidenciavam na relação de diferença e violência, assim como negando e excluindo outro ser humano africano.

"A existência de uma proibição legal de qualquer atividade humana quase sempre cria um campo de práticas ilegais" (PHIRI, 2021, p.3) visto que, o fenómeno da pobreza, desemprego, guerra civil etc., levam os *munthu* à mobilidade social em busca de melhores condições e espaços seguros. Por isso, o controlo serrado das fronteiras na África Austral é inviável no nosso entender. Para tal efeito, as nações de toda região da SADC devem melhorar as políticas de emprego e bem estar social, para num segundo plano controlar as fronteiras. Entendemos que, entre as várias raças reduzidas à nulidade, a superlativa é a negra. Mbembe também (2014) percebe isso quando compara o negro com uma coisa, um objeto ou uma mercadoria.

Portanto, no universo de outras raças, ele é um selvagem que habita com animais ferozes, ele é cruel. Essa imagem foi atribuída a ele como forma de estigmatizá-lo, inferiorizá-lo; essa forma do *apartheid* imaginar o negro não está sendo revertida no *pós-apartheid*, mas sim sua continuidade a partir das políticas atuais dos "zulus", colocando a tão almejado *nkhululeko* numa encruzilhada.

Quando afirmamos acima que o *apartheid* não foi erradicado por completo, é porque os sul-africanos reproduzem a experiência de segregação e violência. O medo que o bôer tinha aos negros, hoje o negro tem medo do outro negro (etnofobia). A *etnofobi*a age como um movimento negacionista (niilista) de todos os valores sociais e políticos (pan-africanistas) e do ubuntu, que defendem a ideia de "unidade africana" em geral, bem como regional, no que se refere a homogeneidade étnica e linguística Bantu, pese embora a noção de homogeneidade Bantu seja questionável. Uma aversão ponderada (estratégica) ao Outro diferente e menos exacerbada existia, porque todo ser humano reage (protecionismo) num primeiro contato com alguém novo ou estrangeiro.

Para os Bôeres estarem livres do medo, os "soberanos" pensaram em controlar o *munthu*, e para tal, usando a ideia de que ele é "perigoso", limitaram a liberdade física, social e até psicológica. A partir disso, cogitaram a segregação de que o grupo étnico *Nguni* (que inclui *Zulu*, *Xhos*a, *Ndebel*e e *Swazi*), Sotho-Tswana, Tsonga e Venda, a residirem separados nos bantustões, e vigiados pela outra raça. Ato semelhante de dividir grupos humanos [etnias] transitou para nova nação Sul-africana para replicarem aos seus vizinhos, rompendo com a ideia do *nkhululeko* e solidariedade entre os *munthu* defendida pelos nacionalistas num passado recente.

A segunda forma de "medo doído" do *munthu* é de ser confundido como pobre. O *zulu ou xhosa* deve, portanto, manter o emigrante cuidadosamente à distância e afastar-se dele o máximo que puder; a isso chamamos de "nova ideologia do *apartheid*", que passou à *etnofobia*. O negro de outros países africanos pode ter obtido o *nkhululeko* formal, mas na prática não pode partilhar nem os direitos, nem os prazeres, nem os trabalhos, nem as dores, nem mesmo o túmulo daquele que é declaradamente seu "igual". Em lado nenhum o sul-africano pode encontrar-se com ele, nem na vida nem na morte (Cf. MBEMBE, 2014, p. 148).

A etnofobia nos negros representa o ponto culminante desta alienação do *nkhululeko*; aqui temos o paradoxo do liberalismo de que, por um lado, o ser humano produziu a liberdade, mas esse próprio gesto implica, por outro lado, estabelecer limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças e até em morte.

Essas formas de existência que a humanidade experienciou num passado recente (*apartheid*) estão registadas nos anais da história e afetam os comportamentos dos *munthu* sul-africanos e da região da África Austral, até as suas estruturas institucionais contemporâneas (colonialidade); e como consequência disso, temos observado uma re-balcanização da região austral de África (alienação), na estratégia de impedir unidade (comunidade) e *nkhululeko*, porque "desde sempre, o 'viver juntos', a harmonia, constitui o âmago da reflexão filosófica" (NGOENHA, 2018, p.32), africana – ubuntu.

Desde o fenômeno de emigrantes no norte da África para a Europa e de sul-americanos para os Estados Unidos da América, tem sido negado a sua entrada nas fronteiras, porque dois fenômenos ainda se mantêm no mundo: cada um quer viver apenas com os seus (apartar) e o sonho agourento de uma comunidade sem estrangeiros (Cf. MBEMBE, 2014, p. 7).

Portanto, *apartheid* que submeteu à alienação os nativos sul-africanos no intervalo entre os anos de 1948 à 1994, tinha como objetivo separar por meio da força a população negra, limitando-os de diversas formas como veremos a diante. Com isso, a ressonância, que deveria reinar no encontro entre os dois povos (*bôeres* e sul-africanos), transformou-se em uma desressonância. Outra ressonância que foi destruída é da relação entre os Bantu numa tentativa de criar etnias puras tanto dos africânderes como *zulus, swothos, Tsongas* etc., atualmente a desressonância se

mantem com a etnofobia que dilacera *nkhululeko* e o Ubuntu, - o espírito da comunidade Bantu.

Considerações Finais

A descolonização surge como uma força de recusa ao sistema colonial e opõe-se diretamente à afeição ao hábito de descriminação. Esta força de recusa constitui o momento primeiro do político e do ser humano negro na África em geral e na região Austral em particular (Cf. MBEMBE, 2017, p. 185). a recusa à submissão e a objetificação se dá com a tomada de consciência sobre o mundo ou os eventos à sua volta. Por isso, defender os interesses das nações africanas e o enriquecimento da solidariedade nacional e internacional do povo negro, era a missão da negritude, e de outro lado, a descolonização do munthu e seus saberes negro-africano moviam o grupo política Pan-africano. A consciência nacionalista na região de África Austral inicia fortemente com as independências em 1963, no entanto, esses eventos na região em particular e na África no geral não souberam aproveitar as independências para uma vitória substancial cujo *nkhululeko* em todas as dimensões era necessária para o enfrentamento de vários problemas herdados, como também o regime do *apartheid*.

Portanto, as relações entre etnias que estamos referenciando no texto podem oscilar: por um lado, entre a degradação do imigrante ou sua exclusão pelos "irmãos" (sul-africanos) e o risco da destruição; e por outro, tal antagonismo é infundável até os nossos dias. Outrossim, isso se explica na medida em que a cultura europeia individualista está se espalhando gradualmente com o fenómeno da globalização, que encontrando "terreno" com uma ausência de identidade autóctone, acaba suprimindo os valores do comunitarismo, para implantar uma identidade cultural fraca, onde por sua vez cria Estados e instituições sociais e políticas fracas, que não respondem o devir político social pós-apartheid na África Austral. O abuso pelos direitos humanos em todos os âmbitos (da qual África do sul é signatário – em proteger cidadão e não-cidadãos sul-africanos), a implementação da violência etnofóbica tem sido o *modus operandi* de alguns sul-africanos. É nesse âmbito que

começa a se vislumbrar a ideia de "violência estrutural", que está sendo mantida desde 2008 na África do Sul

Referências

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. *Revista África*, Vol. 31-32, São Paulo, 2011-2012, Pp.135-155.

BIKO, Steve. *I Write What I Like*. edited by Aelred Stubbs, Picador Africa, Johannesburg, 2004.

CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana*: em busca da intersubjectivação, Editora Ndjira, Maputo, 2010.

CHICHAVA, J. Vantagens e desvantagens da integração de Moçambique na integração econômica regional. *Revista Científica Inter-Universitária Economia, Política e Desenvolvimento*, Santa Maria, v. 1, n. 4, p. 11 – 30, 2011.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da Escravatura*: Da antiguidade aos nossos dias. Trad. Pedro Elói Duarte, 1ª edição, Edições Textos e Grafia, Lisboa, 2013.

LANGA, Ercílio N.B. e SACAVINDA, Paula G. SADC: análise do contexto histórico e político (1970-1992). *Revista Tensões Mundiais*, Vol.15, nº 29, 2019, Pp.143-164.

LAMOLA, John. Biko, Hegel and the End of Black Consciousness: A Historico-Philosophical Discourse on South African Racism. In: *Journal of Southern African Studies*, 42:2, 183-194, DOI: 10.1080/ 03057070.2016.1135672, 2016.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Langa. 1ª Edição. Editora Antígona, Lisboa, 2017.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: *biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.* Trad. Renata Santini, n-1 Edições, São Paulo, 2018.

MBEMBE, Achille. *"Por que julgamos que a diferença seja um problema?"* In. https://www.geledes.org.br. Entrevista realizada por Katharina von Ruckteschell-Katte, Instituto Goethe, edições artigos e reflexões, 22/12/2016.

MBEMBE, Achille. *As formas africanas de auto-inscrição*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Chicago, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001

NGCONGCO, L.D. *O Mfecane e a emergência de novos Estados africanos*. In História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880, UNESCO, Brasil, 2010.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana*: Das independências às liberdades. Editora Paulinas, Portugal, 2014.

NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem*: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico. Edições Salesiana, Porto, 1994.

PHIRI, Mandalisto. As Raízes da Violência Xenófoba na África do Sul: uma resposta Pan-africana. *Revista Cartas da Academia*, https://Doi. Org/10.20935/Al1891, julho 2021.

SCHUTZ, Nathaly Silva Xavier. Integração na África Austral*: a comunidade para o desenvolvimento da África austral (SADC) e os condicionantes históricos e políticos da integração.* Tese do doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências Políticas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

TORCATO, Maria de Lourdes. *Tempos a Ferro e Fogo*: irmãos e inimigos, Editora Missanga, Maputo, 2014.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão*: e outras provocações. Trad. Lilian Jankino, Rio de Janeiro, Editora Thomas Nelson, Brasil, 2012.

VALJI, Nahla. *Criando a Nação*: A ascensão de Xenofobia Violenta na Nova África do Sul. Tese de mestrado da Universidade de York, julho de 2003.

18. Trabalho decente, interseccionalidade e invisibilização subjacentes ao desenvolvimento sustentável[1]

https://doi.org/10.36592/9786554601023-18

Gabriela Palieraqui Gurgel[2]

Dolores Pereira Ribeiro Coutinho[3]

Englobando Interseccionalidade, Trabalho Decente, e invisibilidade o presente capítulo transpassa, com conceitos sociológicos e jurídicos infraconstitucionais, na caminhada interdisciplinar do Desenvolvimento Sustentável.

O tema se justifica pela perspectiva sistêmica e sustentável, na medida em que propôs uma abordagem sustentável nas dimensões socioeconômica, ambiental, cultural, jurídica, ético-moral.

Não existe discussão sobre Trabalho Decente sem que suas características mais diversas possam ser contempladas. Afinal, não existe tal categoria sem a sua reverberação em diferentes dimensões, portanto, além da abordagem sistêmica, também demanda-se o olha pela Interseccionalidade. No caso, sendo aplicada como ferramenta analítica, e não apenas como conceito.

Aplicar a Interseccionalidade como ferramenta analítica nas discussões sobre Trabalho Decente é o desafio proposto: analisar a violência gerada a partir da não-abordagem sistêmica, de trabalhos científicos, pela via interseccional.

Desta forma, a própria busca pelo desenvolvimento científico poderia se demonstrar inclusiva, não-inclusiva ou excludente: implicando assim, em uma realidade, também, mais inclusiva, não-inclusiva ou excludente para trabalhadores e trabalhadoras brasileiros.

---

[1] O presente texto é resultou de pesquisa desenvolvida junto ao mestrado acadêmico - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local – PPGDL, da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB com fomento da FUNDECT – MS.

[2] Universidade Católica Dom Bosco – UCDB. https://orcid.org/0009-0005-8792-9828

[3] Universidade Católica Dom Bosco – UCDB. https://orcid.org/0000-0003-4719-5880

Trata-se de rever e repensar o universo do Trabalho sob a ótica interseccional, discussão rara no meio acadêmico. Entre outros motivos, por ser necessário perceber o sofrimento alheio, perceber de maneira a levantar questões de (in)justiça, assim como reagir politicamente.

A construção histórica de conhecimentos perpassados pelos valores patriarcais e colonialistas trazem uma dificuldade a mais para esta discussão científica: a necessidade de desconstruir padrões repetidamente reproduzidos sem senso crítico. Desta maneira, pretende-se revisitar tais padrões, eivados de violência, e trazer à luz aquilo que é necessário para a construção da ciência, de forma sólida e comprometida rumo ao Desenvolvimento Sustentável.

Trabalho como desenvolvimento?

O conceito de Trabalho Decente, é tomado a partir de sua conjectura antropocêntrica, e como direito humano fundamental, foi conceito cunhado pela Organização Internacional do Trabalho – OIT em 2006. Destarte, ao aproximá-lo do Direito ao Desenvolvimento, demanda-se, compreender, primeiramente, o Trabalho, em sua essência.

Na conceituação de trabalho, busca-se ao máximo uma aproximação do real, afastando algumas limitações capazes de remeter a uma análise reducionista do trabalho como sendo o trabalho industrial. Portanto, reconhecer a existência de realidades e opressões complexas, que transformam, diariamente, o seu mundo.

Ignorar a complexidade que cerca o universo do trabalho, segundo Ângelo Soares (2011, p. 112), traz consequências: "nos leva a (re)produção de estereótipos e nos impede de compreender nosso objeto de pesquisa ou o que estamos gerindo". Sendo, portanto, premente, abdicar de estereótipos para alcançar a compreensão real do trabalho como categoria.

Se constantes foram e são as mudanças sociais vivenciadas, da mesma forma, no universo do trabalho, há uma realidade nebulosa e, porque não utilizar o termo mais apropriado, cunhado por Bauman (2000), fluida, em que a realidade acaba por assumir a forma do vaso que o contém.

O trabalho, por ser elemento central na formação do sentimento de pertença à comunidade, insta atrelado à territorialidade, e se configura como temática central de pesquisa na contemporaneidade. O ser humano, imbuído de tal sentimento de completude, que um trabalho dignificado lhe traz, se constitui como agente transformador do meio. Desta maneira, torna-se peça na criação de políticas públicas em prol do aperfeiçoamento da dignificação do trabalho.

Ângelo Soares (2011, p. 89) fez uma análise etimológica da palavra "trabalho": "o verbo 'trabalhar' vem do latim '*tripaliare*', torturar com o '*tripalium*', um instrumento de tortura formado por três estacas em forma piramidal". Em sua origem, a palavra "trabalho" tem a conotação de uma atividade de sofrimento, tortura.

Para Hannah Arendt, o trabalho faz parte da condição humana, sendo ele uma das formas de vida que o ser humano impõe a si mesmo para sobreviver. Mais especificamente, o trabalho traduz-se como produção de bens duráveis, em permanente processo de transformação das coisas naturais, em artificiais. O trabalho é um processo que surge de forma cultural, como forma de alguém dizer de si mesmo (ARENDT, 1983).

Arendt, ainda, afirma que, na era moderna, o que mais se destaca é a característica da glorificação do trabalho, mais especificamente, o trabalho produtivo. Ela denota termos que distinguem trabalho:

> o grego distinguia *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrer*, o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto (ARENDT, 2005, p. 179)

E ainda afirma: "O trabalho, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem, propriamente falando, nem um começo nem um fim — apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a regeneração" (ARENDT, 2005, p. 185).

Desta forma, a autora coloca a pessoa como senhora e mestre de sua própria existência, porém, afasta a possibilidade de aplicação desse poder à realidade no trabalho. Ou seja, o homem, para Arendt (2005), está sujeito às necessidades de sua vida, sendo o trabalho uma delas, vinculada à sobrevivência. Dessa maneira, não possui completo poder sobre a própria vivência. Vive em um constante ciclo de exaustão e regeneração, existindo para o trabalho, e trabalhando para existir (ARENDT, 1983).

Surge, no meio laboral, o que Dejours (2007) define como banalização da injustiça social. Nessa banalização, o medo, a submissão e a pressão no trabalho envolvem o trabalhador de tal maneira que a sua objetificação e injustiças que ocorrem são minoradas, ou até ignoradas (DEJOURS, 2007).

A pressão para assegurar o seu espaço de trabalho, assim como para manter um padrão mínimo de sobrevivência acabam por desencadear essa banalização. A precarização não se torna ponto central de discussões principalmente por medo em razão da submissão aos processos e superiores hierárquicos (DEJOURS, 2007). Dessa maneira o autor assinala que o trabalho é elemento central do adoecimento daqueles envolvidos no sistema, e ao mesmo tempo em que gera a oportunidade de pertencimento e mantenimento do modo de vida, produz adoecimento pelas suas condições de precarização.

Émile Durkheim (1999) entende o trabalho como gerador de solidariedade, por conta da divisão de funções. O trabalho pode, segundo Durkheim (1999), ser uma ferramenta de coesão entre os indivíduos, na qual o funcionamento da sociedade é satisfatório na medida em que a coesão também o seja. A coesão Durkheiniana se estabelece em detrimento de uma complexa divisão do trabalho, que tem em sua essência o fato social e seus componentes exterioridade, coercitividade e generalidade, estruturantes e presentes nas sociedades mais complexas. Porém, sem essa característica, ou seja, quando não enseja solidariedade, segundo Durkheim (1999), instalar-se-ia uma patologia social, definida por Durkheim como condição anômica e, nestes casos, os indivíduos não estariam cumprindo suas funções no coletivo, refletindo, portanto, a decadência das instituições (DURKHEIM, 1999).

Os autores cujas diferentes abordagens históricas e teóricas se apresentam, favorecem ao entendimento de que o trabalho, mesmo se analisado por diferentes olhares, está atrelado à atividade humana executada após a Revolução Industrial. Reconhecendo a complexidade e diversidade, percebe-se, o teor sofrimento e violência que ele proporciona ao ser humano, e que esses não podem ser desconsiderados na construção de um arcabouço conceitual mais sólido.

De acordo com Hobsbawn (2000), no começo do período industrial, o trabalhador era obrigado a aceitar, como salário, o valor mínimo necessário para a sua subsistência. Ele, ainda reforça que as mulheres não estavam inclusas nesse direito mínimo, visto que recebiam menos do que os homens, consequentemente, menos que o necessário para a subsistência.

Neste processo de aceitar, por necessidade, o que lhes era oferecido, foi então que a mão-de-obra começou a ser considerada mercadoria, na qual se estipulava o preço de acordo com a demanda, se medir o esforço aplicado no serviço de acordo com o pagamento. A partir daí começou-se a perceber que a ineficiência desses trabalhadores passou a ser mais visível, justamente pela falta de condições dignas de trabalho e pela coação, de matéria econômica ou não, em se começar a trabalhar ou a continuar trabalhando (HOBSBAWN, 2000).

Hobsbawn (2000) aborda, dessa forma, um ciclo de violência que desde o começo do período industrial, faz a realidade do/no trabalho ser precarizada e precarizante, justamente pela falta de escolha do trabalhador.

Verifica-se que, constantemente, o trabalho atrela-se a uma contraprestação monetária ou resultado material, concreto. Sendo, inclusive, considerado como aquele passível de possuir uma coordenação ou sistematização na consecução das tarefas a serem realizadas.

O trabalho, retornando a Dejours (2007), é colocado como componente da dinâmica de realização do ego, ou seja, promove o reconhecimento da pessoa, sendo decisivo para a motivação e imprescindível para a transformação de sofrimento em prazer. O trabalhador se reconhece não apenas no resultado alcançado[4], mas também se dá pelo sentido a todos os infortúnios vividos na trajetória (DEJOURS,

[4] Que Karl Marx já denominou em seus escritos como sendo a reificação, na qual o trabalhador se reconhece no trabalho produzido, objetificando-se em um processo de alienação (MARX, 1996).

2007). Não se pode, portanto, ignorar o sofrimento vivido ao se analisar o conceito de trabalho. Afinal, a subjetividade da relação entre trabalho e sofrimento é o que faz o trabalhador subsistir.

Dejours (2007) apresenta uma preocupação com o que denomina resistência: "é a resistência, ou seja, a capacidade de aguentar firme o tempo todo, sem relaxar" (DEJOURS, 2007, p.47). Para ele, o sofrimento do trabalhador, apesar de visível, é ignorado, ou minimizado, por necessidade: medo ou submissão.

Para Braverman (1987), a força de trabalho é instrumento para se enfrentar a natureza, já que o ser-humano possui a capacidade organizacional de manipulação de produtos e de produção, e complementa:

> O trabalhador faz o contrato de trabalho porque as condições sociais não lhe dão outra alternativa para ganhar a vida. O empregador, por outro lado, é o possuidor de uma unidade de capital que ele se esforça por ampliar e para isso converte parte dele em salário (BRAVERMAN, 1987, p. 55).

Antunes (2006), por sua vez, escreveu sobre as constantes mudanças e tendências verificadas no mundo do trabalho, ocorridas a partir do final dos anos 1980. Junto com outros pesquisadores, foi responsável por cunhar o conceito de reestruturação produtiva. Antunes apontou que a intelectualização do trabalho e a desqualificação (aliada a desespecialização e polivalência) do trabalhador (ANTUNES, 2006) como um movimento contraditório, no qual parte dos trabalhadores passa por um processo de superqualificação, e parte passa por uma intensa desqualificação, mostrando que não existe uma tendência única nesse meio. Já na Na desqualificação, intensifica-se a subproletarização pós-moderna. Nela, trabalhadores absorvem diversas funções, com finalidade de diminuir seu poder (ANTUNES, 2006).

seja qual for a condição os trabalhadores acabam subordinados a processos, sem poder decisório, sem fala sobre suas vivências do e no trabalho, ou seja, subjugados e vítimas de uma violência, nem sempre silenciosa, chamada de invisibilidade.

A invisibilidade do trabalho

No caso de determinadas decisões serem tomadas sem se levar em conta elementos participantes de determinado território, esses indivíduos são apenas atingidos pelas decisões, mas não encontram espaços para participação, manifestação e reivindicação de seus desejos, interesses ou mesmo para fazerem valer seus direitos. Sendo assim, instaura-se a condição de invisibilidade de populações, de situações, ou de interesses. O que permanece é superficial, perdendo-se significados e o espaço significativo, agora então, "preenchido" pelo vazio.

A respeito disso, Martha Nussbaum (2017) explica que abdicar da ação interna do meio para sua própria transformação, em detrimento de um desenvolvimento vindo externamente é, na verdade, negligência por parte do Estado. Ser agente da sua própria realidade é elemento fundamental para que o indivíduo perceba como um incluído.

O mínimo devido pelo Estado à população é a permissão para que cada um desenvolva e exerça plenamente suas capacidades para que possa ser agente da sua própria luta. Esse direito se firma na equidade, levando em conta as diferenças entre as individualidades para que direitos e deveres ideais sejam alcançados com justiça. Neste caso, cada indivíduo poderia contar com o poder Estatal para exercer, plenamente, sua autonomia.

Este procedimento traz melhoras às oportunidades de todos os participantes, já que nesse processo não se excluem certos grupos por serem tratados como, sistematicamente, iguais. Dependendo da estrutura, precisa-se de recursos diferentes para se chegar ao mesmo destino (NUSSBAUM, 2017).

A matéria das capacidades trazida pela Martha Nussbaum (2017) mostra que a generalização, falta de políticas inclusivas e falta de leis que saneie o desequilíbrio social são elementos marcantes da exclusão do Estado.

Isso traz à tona a discussão de que o trabalho não pode ser desprendido de seu contexto social (SOARES, 2011, p. 92). Este é uma relação social, visto que é construído, e não nos é dado como fator independente de uma estrutura de redes[5].

Desta maneira, é impossível desprender o trabalho do seu aspecto de relação social. Constrói-se o trabalho de maneira a fortalecer a divisão social de gênero (KERGOAT, 1986), raça, etnia, classe, idade (SOARES, 2011), entre diversas outras formas. Como parte desse meio sistêmico, todas elas são interrelacionadas e se comunicam da mesma forma que se atravessam de maneiras complexas (COLLINS, BILGE, 2021; CRENSHAW, 2002).

A segmentação entre trabalho físico e trabalho cognitivo (SOARES, 2011) também se conecta com as anteriores em questões sociais históricas: relações de poder que evidenciam raças ou gêneros considerados dominantes. Fortalece-se uma discriminação infundada, o que evidencia uma desigualdade latente, com raízes profundas em questões sociais complexas (COLLINS, BILGE, 2002).

Desta maneira, facilmente se ultrapassa um importante limite de invisibilização de indivíduos e grupos sociais. Invisibiliza-se trabalhos domésticos, trabalhos voluntários, e até mesmo trabalhos no setor de serviços, que nem sempre possuem resultados físicos materiais. Da mesma maneira, acaba por invisibilizar mulheres em seus papéis domésticos, que são historicamente construídos como papéis estritamente femininos, mas que são igualmente necessários econômica e socialmente (SOARES, 2011).

Ricardo Antunes (2006), também, comenta sobre a articulação complexa da participação feminina no trabalho:

> A classe-que-vive-do-trabalho é tanto masculina quanto feminina. É, portanto, também por isso, mais diversa, heterogênea e complexificada. Desse modo, uma crítica do capital, enquanto relação social, deve necessariamente apreender a dimensão de exploração presente nas relações capital/trabalho e também aquelas opressivas presentes na relação homem/mulher, de modo que a luta

[5] Esse aspecto sistêmico é necessário também para a compreensão da relação entre o trabalho e a Interseccionalidade.

> pela constituição do gênero-para-si-mesmo possibilite também, a emancipação do gênero mulher (ANTUNES, 2006, p. 54).

Toda essa discussão sobre o trabalho ser uma relação social é importante para distanciar-nos da conceituação incompleta de que o trabalho se limita à questão econômica. Muito mais que relação econômica, é relação de poder, com consequências sociais, emocionais e físicas, e existe de uma maneira intrincada com todas as outras áreas de vida do(a) trabalhador(a).

Na mesma medida em que resulta em consequências à pessoa que trabalha, também acarreta mudanças consideráveis em escalas maiores. O trabalho é perpassado por outras relações sociais, evocando a sua interdependência (DURKHEIM, 1999).

Christophe Dejours (1992) afirma que até o fim do século XIX a questão da saúde não era matéria passível de preocupação no universo do trabalho. Era necessário apenas uma preocupação com a subsistência.

Tal fato explicita uma difícil realidade no período do desenvolvimento do capitalismo industrial, no qual se identifica uma luta pela sobrevivência acima de qualquer preocupação com condições de trabalho, ou qualquer preocupação com a vivência do trabalhador (DEJOURS, 1992).

Dejours (1992) também afirma, em sua obra intitulada "A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho":

> Estes diferentes elementos concorrem para fazer pensar que, do período atual, deveria emergir o tema da relação saúde mental-trabalho, primeiro como tema de reflexão das organizações operárias, em segundo como objeto de trabalhos científicos, a exemplo do que se pode observar sobre as condições de trabalho com a medicina do trabalho e a ergonomia. (DEJOURS, 1980, p. 25)

Christophe Dejours faz uma ligação entre a adesão ao discurso economicista e a banalidade do mal, de Hannah Arendt. No caso, atribuir os infortúnios e injustiças no/do trabalho ao acaso não passa de uma forma de alguém tentar se desviar da responsabilidade de fazer parte de um grande sistema que permite que isso

aconteça. Não passa de uma defesa do papel de cumplicidade para com a adversidade social. Ainda afirma:

> Sem mobilização política contra a injustiça, derivam de uma dissociação estabelecida entre adversidade e injustiça, sob o efeito da banalização do mal no exercício de atos civis comuns por parte dos que não são vítimas da exclusão (ou não o são ainda) e que contribuem para excluir parcelas cada vez maiores da população, agravando-lhes a adversidade (DEJOURS, 2007, p. 21).

Dejours (2007) ainda atribui a tolerância a tais injustiças à falta de mobilização coletiva. Falta reação contra o intolerável, e isso apenas agrava as mazelas sofridas pelos trabalhadores: no caso, a invisibilização de sujeitos, de processos, realidades imprescindíveis.

Trabalho Decente

O trabalho é decente por ser "convenientemente remunerado, levando-se em conta o nível de desenvolvimento do país, que se faz em condições de salubridade também aceitáveis e dá lugar a relações humanas que respeitam a dignidade do trabalhador" (SACHS, 2010, p.33). Tal afirmação corrobora com o que desde os anos 1990 a Organização Internacional do Trabalho, OIT, conceituou como sendo Trabalho Decente, para fazer referência ao trabalho humano, que deve possuir remuneração adequada, levando-se em conta garantias como equidade e segurança, para conceder uma vida digna aos trabalhadores.

Vale ressaltar que remuneração adequada e vida digna devem ser entendidas em abordagem sistêmica, ou seja, só fazem sentido em um dado território, levando-se em consideração todas as dimensões. Assim sendo, a remuneração digna para um trabalhador europeu poderá não ser para um trabalhador brasileiro.

O Trabalho Decente ancora-se no respeito aos princípios e direitos fundamentais do trabalho, portanto, devem ser eliminadas formas de discriminação e exploração, precisando ainda estar compromissado com a geração de maior

número e melhor qualidade de empregos; a promoção e ampliação do diálogo e da proteção social.

> [...] Trabalho Decente é uma condição fundamental para a superação da pobreza, redução das desigualdades sociais, a garantia da governabilidade democrática e o desenvolvimento sustentável. Entende-se por Trabalho Decente um trabalho adequadamente remunerado, exercido em condições de liberdade, equidade e segurança, capaz de garantir uma vida digna. [...] (BRASIL; IPEA, 2010, p. 27).

A noção de Trabalho Decente é a unificação por parte da OIT de um conjunto de mais de uma centena de convenções, que durante muitos anos objetivam combater várias formas de precarização do trabalho e regulamentar as condições de exercício do trabalho, sendo que dentre elas, pode-se elencar como relevantes:

> 1) N.º 29 Convenção sobre o trabalho forçado, 1930; 2) N.º 87 Convenção sobre a liberdade sindical e protecção do direito sindical, 1948; 3) N.º 98 Convenção sobre o direito de organização e de negociação colectiva, 1949; 4) N.º 100 Convenção relativa à igualdade de remuneração, 1951; 5) N.º 105 Convenção sobre a abolição do trabalho forçado, 1957; 6) N.º 111 Convenção sobre a discriminação (emprego e profissão), 1958; 7) N.º 138 Convenção sobre a idade mínima de admissão ao emprego, 1973; 8) N.º 182 Convenção sobre as piores formas de trabalho das crianças, 1999; (OIT, 2006)

A I Conferência Nacional de Emprego e Trabalho Decente faz parte da trajetória da construção das políticas públicas em prol do trabalho decente no Brasil. Em seus eixos, contempla princípios e direitos, bem como a proteção social devida aos trabalhadores:

> I-PRINCÍPIOS E DIREITOS 1. Igualdade de oportunidades e de tratamento, especialmente para jovens, mulheres e população negra. 2. Negociação Coletiva; 3. Saúde e Segurança no Trabalho; 4. Política de valorização do salário mínimo; e II- PROTEÇÃO SOCIAL 1. Prevenção e erradicação do trabalho infantil; 2. Prevenção e erradicação do trabalho escravo e do tráfico de pessoas; 3.

> Informalidade; e 4. Migração para o Trabalho. (CONFERÊNCIA NACIONAL DE EMPREGO E TRABALHO DECENTE, 2011, p. 21)

O respeito a tais princípios e aspectos da proteção social do indivíduo trabalhador garante o avanço do Brasil na consecução de melhores índices na erradicação da pobreza extrema e da fome, para que o subemprego não seja a única alternativa ao desemprego (SACHS, 2004).

Reafirma-se, portanto, como contraposição à precariedade a que os trabalhadores são submetidos, que o Trabalho Decente é direito que remete à cidadania e direitos sociais, tangenciando a esfera dos Direitos Humanos e dignidade.

As violações ao Trabalho Decente representam a subversão da realidade que se deseja e a materialização do trabalho precarizado pela imposição da condição de invisibilidade aos envolvidos no processo produtivo. Podem-se encontrar os princípios que regem o Trabalho Decente no rol dos direitos humanos, bem como na Constituição Brasileira, são a expressão da humanização e dignificação do trabalho.

Os direitos dos trabalhadores, no que concerne ao assunto, pressupõem interdependência: se forem tomados isoladamente, podem descaracterizar o Trabalho Decente. Desta forma, todos aqueles que tiverem relação com a dignidade do trabalhador, devem ser considerados necessários, assim como os que têm relação com direitos sociais e igualdade (COMPARATO, 2010). Na legislação brasileira em geral, os princípios do Trabalho Decente são contemplados na Constituição Federal, CF, e legislação complementar, visto que toda normatização deve seguir o princípio da dignidade da pessoa humana.

A visão internacional de Trabalho Decente caminha para um modelo de diálogo social, promoção de direitos fundamentais, proteção social, emprego e fortalecimento do tripartismo empregadores-empregados-governo (OIT, 2006), ou seja, além da dignidade moral, Trabalho Decente se firma em pilares que afastam as hipóteses de trabalhadores serem pagos indevidamente, mesmo que em condições adequadas. Nestes mesmos moldes, não são admitidos, o trabalho forçado, trabalho infantil, ou com exploração sexual, a desigualdade de oportunidades e tratamento diferenciado entre os gêneros.

Apesar dos avanços legislativos que possam ter ocorrido nos últimos anos, a precarização do trabalho ainda se mantém uma realidade. Um dos exemplos é a Reforma Trabalhista de 2017, como mudança legislativa que culminou em uma acentuada institucionalização da invisibilidade do trabalhador.

Na reforma trabalhista de 2017, o trabalhador perdeu prerrogativas que antes levavam-no a fazer valer seus direitos garantidos tanto infraconstitucionalmente quanto de maneira material e formalmente constitucional.

Assim, a injustiça social passa a ser banalizada e institucionalizada. Condições precárias e precarizantes de trabalho fazem todo o processo de desenvolvimento do país ser uma realidade difícil de ser alcançada justamente pelo constante distanciamento que se dá dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, por meio de uma invisibilização institucionalizada pelo próprio Estado para com o trabalhador.

Desenvolvimento como Direito Humano

A partir da afirmação da dignidade e prevenção do sofrimento humano, se firmam os Direitos Humanos. Estes são os direitos de matéria constitucional, que foram instituídos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos - DUDH, (1948) e posteriormente recepcionadas pela Constituição Federal Brasileira de 1988.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) surgiu como uma resposta ao totalitarismo existente naquele momento histórico, como uma maneira de prevenção de barbáries contra os seres humanos. A partir do documento, foram ainda firmados acordos e convenções que ampliaram e reforçaram os direitos adquiridos.

A Constituição Federal Brasileira de 1988 recepcionou os conceitos e prerrogativas em questões não só materialmente, mas então formalmente constitucionais, trazendo assim, segurança jurídica e ainda mais proteção.

Os Direitos Humanos têm, como características, a sua universalidade, indivisibilidade, interdependência, e disponibilidade a todos e todas, não existindo a possibilidade de serem abdicados por quaisquer motivos. Dentre eles, existe o direito

à liberdade, vida digna, expressão, segurança, assim como o direito a um julgamento justo, entre outras diversas proteções ao ser humano (PIOVESAN, 2013).

A partir dos Direitos Humanos, podem ser criadas ações afirmativas de direitos, com o fim de resguardá-los e aperfeiçoá-los na prática do desenvolvimento de dado país ou comunidade. Trata-se de um direito que decorre dessa proteção abrangente, o Direito ao Desenvolvimento. Abarca-se os Direitos Humanos e também outras proteções.

No documento intitulado Desenvolvimento Includente e Trabalho Decente para todos (2002), de autoria do economista Ignacy Sachs, tem-se como central a ideia complexa e multidimensional do desenvolvimento, que permeia a agenda das Nações Unidas desde sua criação e se contrapõe aos fundamentalistas do mercado, os quais refutam a necessidade de uma Teoria do Desenvolvimento na medida em que ele seria um efeito cascata. Sua argumentação repousa, entre outros, na (i)moralidade que permeia as profundas desigualdades entre os ricos e pobres.

Visto que o desenvolvimento "[...] é um processo de dimensões política, social e cultural que tem como beneficiário primário a pessoa humana" (SILVA, 2021, p.55), é importante ressaltar que não se deve fixar as discussões a este respeito sem envolver toda essa natureza sistêmica do processo.

Para Sachs (2002) a teoria do desenvolvimento não pode se limitar ao crescimento econômico, mas fazer convergir de um lado acumulação de capital, Produto Interno Bruto-PIB e demais indicadores econômicos, e por outro propiciar a compreensão desses elementos como o que ele denomina de "porta de entrada" para o emprego e o autoemprego, os quais inscrevem homens e mulheres no mundo do trabalho não precarizado, reconhecido como Decente para uma dada sociedade (SACHS, 2010).

Para essas questões, que também estão relacionadas a esse modelo de promoção de direitos fundamentais, a Organização das Nações Unidas – ONU, instituiu um plano de ação. Trata-se da Agenda 2030, que busca direcionar o mundo a uma jornada de desenvolvimento sustentável.

A Agenda 2030 instituiu 17 (dezessete) Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – ODS, que são subdivididos em 169 (cento e sessenta e nove) metas,

com a finalidade de estimular ações pelo planeta que auxiliem no desenvolvimento sustentável em diversos âmbitos.

Os ODS existem de forma indivisível e integrada, ou seja, ao buscar alcançar um, os outros indiscutivelmente também estarão abarcados. Interconectados, são parte de um plano que abarca as três dimensões do Desenvolvimento Sustentável: a dimensão social, a econômica e a ambiental (ONU, 2015).

Figura 1 – Objetivos do Desenvolvimento Sustentável

Fonte: ONU, 2015.

Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável estão listados na Declaração elaborada em setembro de 2015, no momento da celebração do septuagésimo aniversário da ONU. Nessa declaração, chefes de Estado e de Governo decidiram sobre esses objetivos e os elencaram:

> Objetivo 1. Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares;
> Objetivo 2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável;
> Objetivo 3. Assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades;
> Objetivo 4. Assegurar a educação inclusiva e equitativa e de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos;

> Objetivo 5. Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas;
> Objetivo 6. Assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos;
> Objetivo 7. Assegurar o acesso confiável, sustentável, moderno e a preço acessível à energia para todos;
> Objetivo 8. Promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo e trabalho decente para todos;
> Objetivo 9. Construir infraestruturas resilientes, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação;
> Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles;
> Objetivo 11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis;
> Objetivo 12. Assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis;
> Objetivo 13. Tomar medidas urgentes para combater a mudança climática e seus impactos;
> Objetivo 14. Conservação e uso sustentável dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável;
> Objetivo 15. Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade;
> Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis;
> Objetivo 17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável (ONU, 2015, p.18).

Dentre os 17 ODS, destacam-se aqueles que se relacionam ao presente trabalho: Objetivo - Igualdade de gênero (ONU, 2015), visto a relevância do gênero na discussão tanto da Interseccionalidade (como conceito ou ferramenta de análise) quanto do Trabalho Decente, em sua essência intrincada aos preceitos e fundamentos constitucionais; Objetivo 8-Trabalho decente e crescimento econômico (ONU, 2015), no tocante à relevância da argumentação sobre os Direitos Humanos e Direitos Fundamentais estabelecidos na Constituição Federal Brasileira

de 1988; Objetivo 10 - Redução das desigualdades (ONU, 2015), visto a sua ligação com a promoção de justiça social a partir da Interseccionalidade e do próprio Trabalho Decente; Objetivo 16 - Paz, justiça e instituições eficazes (ONU, 2015), visto a abrangência que ele contém no tocante à discussão das consequências positivas de criação de políticas públicas com características interseccionais.

Os ODS escolhidos vinculam-se diretamente com a justiça social, visto as características interdependentes dos objetivos, que as aproximam de questões contempladas nos direitos fundamentais, direitos difusos e coletivos, entre outros. Ou seja, sua consecução traria, como consequência, uma aproximação à justiça social, assim como ao pleno gozo dos direitos garantidos em matéria constitucional.

Desta maneira, quando o desenvolvimento não é exclusivamente reduzido ao crescimento econômico (SACHS, 2002), é imprescindível focar em ações que abranjam os ODS. Sendo, portanto, o desenvolvimento um processo em que a justiça social é o objetivo principal das Agendas governamentais.

Interseccionalidade como justiça social

Para o desenvolvimento da reflexão sobre a Interseccionalidade, como justiça social, demanda-se analisá-la como categoria, bem como fazer uma incursão histórica, pontuar marcos teóricos, objetivos e principais pautas políticas. Faz-se necessário tal abordagem política da Interseccionalidade, uma vez que sua emergência como categoria se deu na vivência política, passando, posteriormente, a ser investigado no âmbito da Academia.

De início eram discussões que tinham como foco os diferentes eixos de poder, as quais engendrariam consequências únicas devido à relação de interdependência entre elas. Na década de 1960, quando começou a ser discutida, a Interseccionalidade não possuía tal denominação, ou conceituação clara como atem nesta segunda década do século XXI, mas era tema presente no debate político, por parte de intelectuais e ativistas, principalmente na área do feminismo negro norte-americano. Nessas discussões, ainda não se abordava a Interseccionalidade, mas

as relações de poder já eram observadas sob a perspectiva interseccional (PEREIRA, 2021).

Desta maneira, entre 1960 e 1980, mulheres ativistas e intelectuais que não se encaixavam na normatividade branca passam a discutir a Interseccionalidade como uma crítica do feminismo negro à *práxis* de mulheres brancas integrantes do movimento feminista (PEREIRA, 2021).

Desta forma, foi a partir do enfrentamento de crises gestadas em meio aos movimentos sociais que as ideias interseccionais passaram a ser matéria de reflexão. Estabeleceu-se, assim, o contexto para que, ulteriormente, o conceito pudesse ser abordado cientificamente.

A Interseccionalidade como conceito foi trazido por Kimberlé Crenshaw, em 1989, como instrumento presente nos sistemas de opressão, exploração e dominação, tendo a sua operacionalização de forma vinculada (PEREIRA, 2021) e, portanto, relacional. Tal origem adveio da preocupação com a inclusão de grupos marginalizados e invisibilizados, trazendo à tona a necessidade de promoção de justiça social.

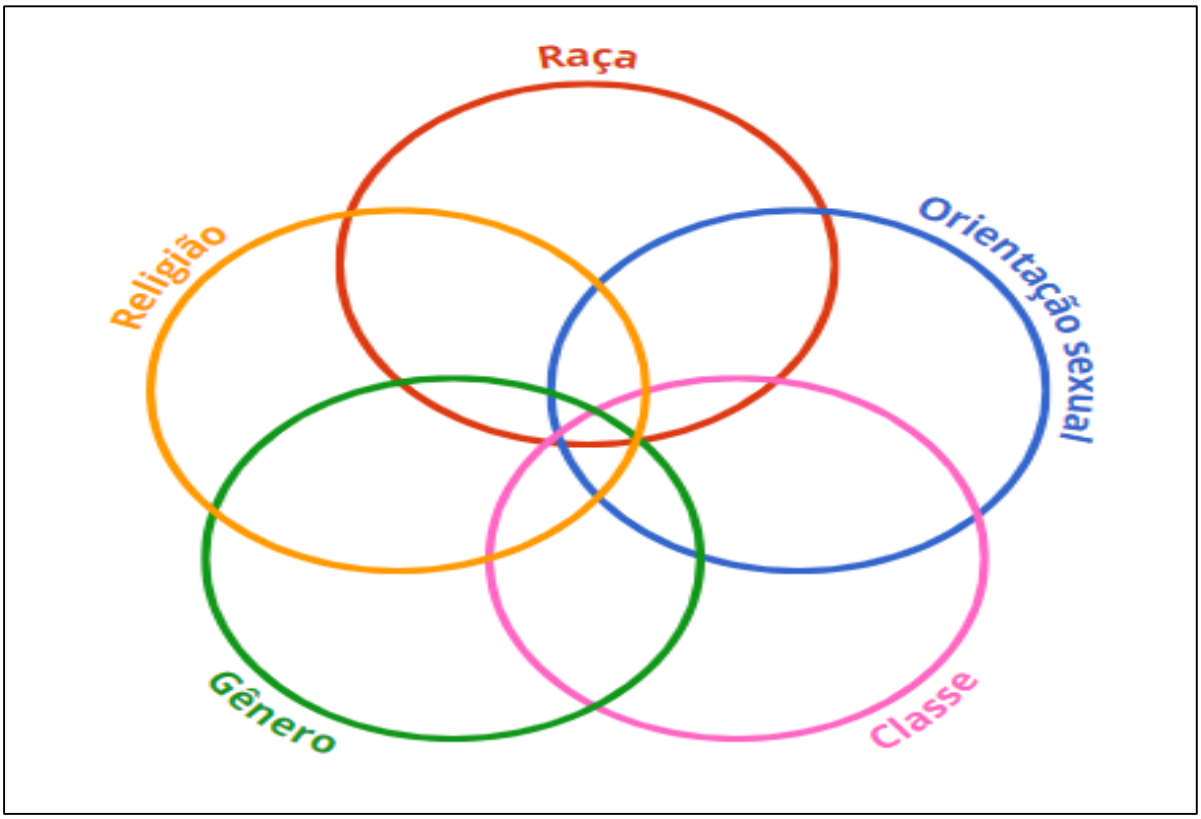
Os marcadores sociais "[...] de maneira dinâmica, criam intersecções complexas e geram desigualdades básicas e posições relativas entre mulheres, grupos étnicos ou raciais, classes sociais [...]" (PEREIRA, 2021, p. 447), cada cruzamento criaria uma realidade facilmente invisibilizada, criando e/ou fortalecendo desigualdades e discriminações relevantes à (in)justiça social.

Esse termo passou a passou a ser mais amplamente adotado a partir do início do século XXI em diferentes meios, não limitando-se à esfera da militância. O termo também não se limita ao ambiente acadêmico, mas é conteúdo presente em disciplinas, cursos, livros, norteando iniciativas de combate à violência, justiça social, justiça reprodutiva, entre outras (COLLINS, BILGE, 2021).

As vivências são múltiplas quando se consideram diferentes comunidades e diferentes histórias. Tais realidades podem se complementar em algumas questões, assim como podem se transversar em outras. Cada atravessamento, ou, como disposto por Crenshaw (2002), intersecção (figura 1), traz em si uma nova camada de problematização, a qual se diferencia da anterior em um ciclo infinito. O conceito de Interseccionalidade busca compreender esse fenômeno que ocorre em relações

de poder, atraindo a atenção da pesquisa a relações identitárias diferentes das ordinárias (CRENSHAW, 2002).

Figura 2: Intersecções



Fonte: construção da autora, 2023.

Para retratar essas realidades múltiplas, consideram-se sistemas de subordinação (CRENSHAW, 2002), também chamados de eixos de opressão (COLLINS, BILGE, 2021), aqueles reprodutores da dominação, exploração e/ou discriminação, promotoras de exclusão ou não-inclusão de indivíduos e/ou grupos.

Identificam-se, como eixos de opressão: raça, classe e gênero, não sendo estes os únicos, mas podendo (ou não) existir em conjunto com aspectos culturais,

componentes de regionalidade [6], orientação sexual, idade, deficiência física, escolaridade formal, entre outras.

São realidades que, quando interseccionam, se metamorfoseiam em estruturas mais complexas que as anteriores. Tais relações identitárias acabam por formar relações de dominação, opressão ou discriminação, geralmente contra identidades minoritárias (CRENSHAW, 2002). Essa abordagem de Interseccionalidade pode ser aplicado em diversas questões, como conceito ou como ferramenta de análise.

Kimberlé Crenshaw (2002), precursora do termo, especifica que a Interseccionalidade é um conceito metafórico, visto que busca mostrar como sistemas discriminatórios criam, fortalecem e evidenciam desigualdades. A Interseccionalidade "[...] busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação" (CRENSHAW, 2002, p.177). Ou seja, vários eixos de poder, mutuamente excludentes, oprimem um mesmo indivíduo, de maneira estrutural.

Crenshaw (2002) continua:

> Por vezes, os danos são causados quando o impacto vindo de uma direção lança vítimas no caminho de outro fluxo contrário; em outras situações os danos resultam de colisões simultâneas. Esses são os contextos em que os danos interseccionais ocorrem - as desvantagens interagem com vulnerabilidades preexistentes, produzindo uma dimensão diferente do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Ou seja, sejam as opressões concomitantes, ou supervenientes, os danos causados por elas são diferentes em questão de desempoderamento: um não exclui o outro, mas cria uma dimensão nova de vivências precarizantes.

[6] No caso do Brasil, um país de dimensão continental e consequente diversidade cultural, a regionalidade é um eixo a ser considerado, uma vez que o vivenciado no Oiapoque é diverso do que acontece no Arroio Chuí. Adicionalmente, o processo de migração interna, em função do trabalho e outras motivações econômicas, sociais leva consigo componentes de cultura. Caberia sim, um tópico específico de investigação sobre este eixo, mas não sendo foco desta pesquisa, far-se-á em outro estudo futuro.

Carla Akotirene (2019) escreve a respeito da Interseccionalidade como uma ferramenta ancestral, que atravessa limites impostos externamente àqueles que sofrem:

> A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado - produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p.19).

Existindo formas incontáveis de opressão, também existirão formas incontáveis de intersecção entre elas. Como alcançar todos e todas para fazer ser possível um desenvolvimento inclusivo? Seria o desenvolvimento pleno um processo apenas distante ou seria ele impossível?

As divisões sociais sofridas no Brasil resultantes de classe, gênero, raça, capacidade, entre outras, são evidentes no que se diz respeito a realidade trabalhista. Por conta dessas divisões, decorrentes da desigualdade social estrutural, surgem movimentos sociais dedicados a combater os problemas sociais.

Existem outras conceituações, e entre as mais consagradas na Academia, está a descrição de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021):

> A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária - entre outras - são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (COLLINS, BILGE, 2021, p. 15).

Porém, os movimentos sociais antirracistas, feministas ou de sindicatos acabam por abordar apenas um grupo por vez, o que resulta em estratégias de

políticas públicas insuficientes a mitigar a desigualdade social nas relações de poder (COLLINS, BILGE, 2021).

Cada um desses movimentos, entre muitos outros, privilegia uma categoria de análise, o que resulta em pouco espaço para os problemas sociais mais complexos, como explicitado por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge:

> Considerando que as afro-americanas eram também negras, mulheres e trabalhadoras, o uso de lentes monofocais para abordar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas sociais que elas enfrentam (COLLINS, BILGE, 2021, p. 17).

Afinal, o universalismo das políticas públicas acaba por deslegitimar lutas e opressões sofridas por grupos minoritários, que acabam se vendo reféns de uma estrutura que obriga a perseguir agendas contraditórias (AKOTIRENE, 2019).

Tais indivíduos encontram-se nem sempre em situação de exclusão social, mas sim de não-inclusão. Ainda que o Estado legisle a respeito, neste caso, do Trabalho Decente e regulamente sobre suas questões, a inclusão formal de todos e todas, que deveriam ser contemplados, é uma realidade ainda distante. A Interseccionalidade é imprescindível para a proposta justamente por trazer à discussão pautas que estão no centro da discussão do trabalho não precarizado.

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) apontam uma tendência de dominação por meio da invisibilização:

> Assim, os estudos de estratificação/classe com ênfase nos entendimentos dominantes sobre trabalho e ocupações refletem amplamente a tendência generalizada de equipararas experiências masculinas brancas com as experiências da sociedade como um todo. (COLLINS, BILGE, 2021, p. 62).

Isso porque o Trabalho Decente necessita, para que exista, do reconhecimento de que alguém sofre por condições diversas e complexas que precarizam o trabalho, para, só assim, encontrar soluções verdadeiramente aptas a resolver – ou ao menos diminuir – as opressões sofridas.

As complexidades das relações de trabalho trazem indiscutivelmente a necessidade da discussão sobre Interseccionalidade. Kimberlé Crenshaw (2002) afirma que só se pode dirimir algo quando se sabe o que é, e quando se dá nome ao problema.

Não existe apenas uma forma de opressão que atinge o ambiente, ou o universo, do trabalho, mas sim intersecção de várias, que formam realidades distintas, e experiências também distintas.

Cada um desses elementos sozinhos já pode ensejar formas de dominação, controle ou opressão. É o caso do racismo, elitismo classista, machismo, etarismo, xenofobia, LGBTQIAP+fobia, capacitismo, entre outros. Porém, quando essas formas de opressão se combinam, temos condições de vida, identidade, dominação ou opressão muito mais complexas.

Desta forma, além de tratar-se de sobreposição de opressões, também existe a interseção de realidades distintas daqueles que experienciam o mesmo dia-a-dia no trabalho, ou realidades distintas daqueles que, mesmo vivendo no mesmo país, sob a mesma legislação, acabam por vivenciar realidades diferentes no que diz respeito ao asseguramento de seus direitos.

Também por isso é indispensável a adequação das pesquisas concernentes ao Trabalho Decente. É necessário que a questão da Interseccionalidade no trabalho seja questionada e discutida cientificamente para que exista evolução (CRENSHAW, 2002).

Perpassado por diferentes relações sociais como as de raça, de etnia, de classe, de sexo/gênero e de idade, o trabalho produz e é, ao mesmo tempo, o produto de uma sociedade (SOARES, 2011).

Desta maneira, o trabalho acaba por criar e ser criação de/por/para uma sociedade que exclui, não inclui e segrega aqueles que não se encaixam nos padrões impostos por razões histórico-políticas-culturais, afastando, assim, a possibilidade de uma realidade trabalhista equitativa.

O uso da Interseccionalidade como categoria analítica demonstra-se essencial, portanto, para compreender e combater os problemas sociais enfrentados no Brasil, país diverso em questões históricas de desigualdade social e relações de poder desiguais.

É necessário ver a Interseccionalidade além do conceito: a verificação de como ela acontece e/ou é demonstrada em diferentes conjunturas sociais ou estudos de áreas não convencionalmente ligadas ao tópico, mas de relevância considerável à ciência.

Desta forma, constrói-se teoria não somente aplicável de maneira prática nestas áreas, mas constrói-se também estudos teóricos críticos à realidade vivenciada por comunidades diversas.

De acordo com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) para que a Interseccionalidade seja utilizada como ferramenta analítica, é necessário que a investigação e a práxis críticas sejam usadas como pontos centrais de organização (COLLINS, BILGE, 2021).

A investigação, a partir do momento em que a Interseccionalidade começou a aderir às universidades, era inerentemente crítica, pois "se refere às maneiras pelas quais as pessoas, como indivíduos ou parte de um grupo, produzem, recorrem ou aplicam estruturas interseccionais na vida cotidiana" (COLLINS, BILGE, 2021).

Isso demonstra o quão interconectados estão o pensamento crítico inerente à realidade vivenciada e construída no meio científico e o engajamento político, que não se limita aos movimentos sociais.

Desta forma, a Interseccionalidade se torna uma ferramenta importante à consecução de direitos por meio do alinhamento da teoria à prática. Apesar das preocupações específicas a cada realidade, demonstra a aplicabilidade do conceito, que abrange desenvolvimento como direito humano fundamental.

Considerações finais

No mundo neoliberal não se tem em evidência a busca pelo desenvolvimento. Pelo menos, não de maneira efetiva e completa, como a CFB de 1988 e legislações preceituam como obrigatório, mas o fazem de maneira não realista. Reflete-se no presente todo o conceito histórico do trabalho como categoria e a falta de estruturação de Políticas Públicas que acolham todos e todas, uma realidade palpável.

O Trabalho Decente não é propriamente discutido em questões sistêmicas. Porém, o trabalho como categoria não deve ser tratado como questão de vivência única a todos, mas devem ser verificadas as diferentes realidades de diferentes territórios e pessoas. O que se verificou foi uma espécie de engessamento teórico na Academia, que constantemente busca solucionar problemas por meio de abordagens insuficientes, que abarcam parcela reduzida daquela que realmente necessita de intervenção.

O engessamento teórico do conceito de Interseccionalidade acaba por impedir o seu avanço e prospecção nas pesquisas. Não invalida, contudo o progresso já conquistado pelas investigações existentes, porém, limita a investigação a sistêmica deste e de outros temas assuntos correlatos por meio da Interseccionalidade como ferramenta analítica, e não influencia na criação de políticas públicas que abordem a população em toda a sua diversidade de interseções de marcadores.

As questões sociais inerentes ao trabalho trazem consigo, portanto, a necessidade de uma análise aprofundada em matérias de diversidade, opressão, dominação e a histórica deslegitimização de lutas relativas a classe, gênero, raça, entre tantas outras.

A ciência que não corrobora para criação de políticas públicas ou de (re)estruturação de sistemas de poder acaba por apenas servir à reprodução das forma de violência, não fomenta o desejado desenvolvimento do país, na direção da consecução dos ODS.

Referências

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade / Carla Akotirene – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANTUNES, Ricardo. Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 11. ed. Campinas, SP, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra e ação. Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2005.

BRASIL. INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS AVANÇADAS. Avanços na Agenda Nacional do Trabalho Decente: Nota Técnica. Mercado de trabalho. Brasília, DF: IPEA, n.44, ago. 2010. Disponível em: http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/3976 Acessado em: 12 jun. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 2000.

BRAVERMAN, Harry. Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no séc. XX. Tradução de Natanael C Caixeiro. 3. ed. – São Paulo, 1987.

COLLINS, Patricia Hill, BILGE, Sirma. Interseccionalidade: tradução Rane Souza – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. São Paulo, Saraiva, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE EMPREGO E TRABALHO DECENTE, 1., 2011, Brasília, DF. MTE Disponível em http://www.brasil.gov.br/governo/2012/08/comeca-nesta-quarta-feira-8-a-i-conferencia-nacional-de-emprego-e-trabalho-decente. Acesso de 12 jun. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1,p. 171-188, 2002. Disponível em:https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 7 set. 2022.

DEJOURS, Christophe. A banalização da injustiça social; tradução de Luiz Alberto Monjardim – reimpressão – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

DEJOURS, Christophe. A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho. 5.ed. São Paulo, SP: Cortez Ed.; OBORE, 1992.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social: tradução Eduardo Brandão – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOBSBAWN, Eric J. Os trabalhadores: estudo sobre a história do operariado. Tradução de Marina Leão Teixeira Viriato de Medeiros – São Paulo; Paz e Terra, 2000.

KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais: da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: Andrée Kartchevsky et. al. Tradução de Sueli Tomazini Cassal. O sexo do trabalho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 79-93.

MARX, Karl. O Capital. São Paulo: Nova Cultural, 1996, v. 1. (Coleção Os Economistas).

NUSSBAUM, M. C.. Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo, SP: wmf Martins Fontes, 2017.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Normas. Convenções Fundamentais. Genebra, CHE: OIT (pagina Web), 2006. Disponível em: http://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_242714/lang--pt/index.htm. Acesso em: 12 de jun. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Nova York, 2015.

PEREIRA, B. C. J. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. Civitas: revista de Ciências Sociais, *[S. l.]*, v. 21, n. 3, p. 445–454, 2021. DOI: 10.15448/1984-7289.2021.3.40551. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/40551. Acesso em: 15 maio. 2023

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional / Flávia Piovesan. – 14. ed., rev. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2013.

SACHS, I. Desenvolvimento includente e trabalho decente para todos. Brasília, DF: OIT, 2002.

SACHS, I. Inclusão social pelo trabalho decente: oportunidades, obstáculos, políticas públicas. *Estud. av.*, São Paulo, v.18, n.51, p.23-49, Aug. 2004. DOI.: 10.1590/S0103-40142004000200002.

SACHS, I.. Barricadas de ontem, campos de futuro. *Estud. av.*, São Paulo, v.24, n.68, p.25-38, 2010. DOI.: 10.1590/S0103-40142010000100005.

SILVA, Maria Angelica Biroli Ferreira da. Casa da Mulher Brasileira-Campo Grande/MS: uma análise da política pública em rede integrada para o enfrentamento à violência doméstica e familiar e a promoção do desenvolvimento local. 2021. 314 p. Tese (pós-graduação *stricto sensu* - Desenvolvimento Local em contexto de territorialidades) – Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, 2021.

SOARES, Angelo. Tão longe, tão perto: o trabalho no setor de serviços. Revista Latino-americana de Estudos do Trabalho, Ano 16, no 26, 2011, 89-117

Sobre os/as autores/autoras

Agemir Bavaresco
Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne, 1997). Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010). Bacharelado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2007). Pesquisa e intercâmbio interinstitucional. Desenvolvimento de Redes de pesquisa interdisciplinar e de cooperação e intercâmbio internacional. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedica-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública.

Alexandre Anselmo Guilherme
Possui graduação MA Honours em Filosofia - University of Edinburgh (2001), mestrado MLitt em Filosofia - University of St Andrews (2002), doutorado PhD em Filosofia - Durham University (2008), e pós-doutorado pelo Institute of Advanced Studies in Humanity, University of Edinburgh (2010). Trabalhou nas universidades de Edinburgh, Durham e Liverpool Hope University. Lecionou na área de pedagogia, licenciatura e posgraduacao em educacao, formando professores para o ensino fundamental e medio no Reino Unido; no Brasil, continua com essa atuação a nível de graduação e pós-graduação. Foi professor visitante da Faculdade de Educação da University of Cambridge, e de outras universidades como University of Maastricht, Universitat Bern, Université de Neuchatel, Universitet i Oslo, Université de Luxembourg e University of Haifa. Visitou muitas vezes a trabalho o Buber Archives na National and University Library of Israel e o Yad Vashem (Holocaust Museum) em Jerusalem, Israel. Atualmente é Professor Adjunto do PPGEdu, do PPGP, e PPGF da PUCRS, atuando principalmente nos seguintes temas: educação e violência, e educação e diálogo. Seu livro Buber and Education: Dialogue as Conflict Resolution (London: Routledge 2014) foi nomeado para o American Jewish Book Award 2015, e em decorrência disso foi convidado para dar uma palestra sobre o tema de educação e resolução de conflito na sede da Unesco em Paris. Editor da revista Educação por Escrito - PUCRS, e editor associado da Revista Psico - PUCRS. Membro do corpo editorial da revista Philosophy and Theory in Higher Education. Coordenador no Brasil da rede REDEFORD - Red de Educación, Formación, Desarrollo criada em 1995 e encabeçada pela Universite Paris-Créteil. Membro do Comitê Científico da Escola de Ciências da Saúde/PUCRS. Coordenador de Projeto junto a Pro-Reitoria de Pós-graduação para o Programa Institucional PUCRS-CAPES-PrInt. Reader/Leitor da Cátedra Unesco Juventude, Educação e Sociedade (UCB). British Psychological Society BPS Member No. 343886 (CRP Britanico). Docente do Master en Sciences de lEducation, Universite Paris-Creteil (Paris XII). Editor da secao "Teacher Education in Brazil", da Encyclopedia of Teacher Education, Springer (2020-presente). Foi membro da comissão técnica de Educação de Jovens e Adultos, 2019-2020, do Ministério da Educação (MEC). Coordenador-Geral de Formação de Professores, e Diretor de Formação Docente e Valorização de Profissionais da Educação Substituto, do Ministério de Educação (MEC) (2020-2023). Membro do Fórum Brasileiro de Educação Financeira – FBEF (2021-2023); Membro do Comitê Gestor de Política

Nacional de Prevenção da Automutilação e o Suicídio (2020-2023); Membro do Comitê Interministerial da Estratégia Nacional de Fortalecimento de Vínculos Familiares (2021-2022); Membro da Câmara Temática de Educação e Saúde no Trânsito (2021-2023); Membro do Fórum Estadual de Formação Docente do Rio de Janeiro; Conselheiro do Conselho Consultativo da Universidade Corporativa da Secretaria Estadual do Rio de Janeiro (2021-atual).

Álvaro Bô
Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, no Programa de Programa de Pós-Graduação em Filosofia e docente da Universidade Licungo – Moçambique, da Faculdade de Letras e Humanidades.

Andréia Osti
Professora do Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista (UNESP) credenciada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UNESP de Rio Claro. Atualmente atua como coordenadora do curso de Pedagogia (Gestão 2018 - 2022). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Representações, Aprendizagem, Leitura e Escrita - GEPRALE, credenciado junto ao CNPq desde 2017. É membro da Associação para o Desenvolvimento da Investigação em Psicologia da Educação (ADIPSIEDUC - Portugal) e da Associação Brasileira de Alfabetização (ABAlf). Participa como pesquisadora no grupo de pesquisa Instrumentos, Modelos e Políticas em Avaliação Educacional - IMPA, da Universidade Estadual do Ceará. Doutora em Educação (2010) pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde também concluiu os cursos de Mestrado em Educação (2004) e graduação em Pedagogia (1998). Realizou o Pós-doutoramento em Psicologia na Universidade São Francisco, USF (2013). Atuou como professora do Ensino Fundamental e EJA na rede pública municipal e participou de projetos da Secretaria da Educação do Município de Valinhos onde atuou atendendo principalmente crianças não alfabetizadas e com dificuldades na leitura e escrita. Tem experiência na área de Educação e Psicologia Educacional, atuando principalmente com os seguintes temas: Alfabetização / leitura e escrita, Cognição, Desempenho e Afetividade, com ênfase nos processos de Ensino e Aprendizagem na sala de aula.

Angelo Brandelli Costa
Professor dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia, Ciências Sociais, e Ciências Medicina e Ciências da Saúde da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e coordenador do Grupo de Pesquisa Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), especialista em Psicologia Social e em Psicologia em Saúde (CFP), mestre em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI/UFRGS), doutor em Psicologia (PPGPSICO/UFRGS) e com estágio pós-doutoral no PPGPSICO/UFRGS. Foi professor visitante na Universidade de Roma Sapienza (CAPES PRINT), lecionando disciplinas na Universidade do Trento e na Universidade de Duisburg-Essen (Internationalen UDE Gastdozierendenprogramm). Atualmente é pesquisador associado do Programa de Identidade de Gênero do Hospital de Clínicas de Porto Alegre (HCPA); Atuou como consultor de diversas agências das Nações Unidas. É editor-chefe da revista Trends in Psychology, editor

associado das revistas PLOS ONE e Scientific Research, e membro do conselho editorial das revistas Personality and Social Psychology Bulletin, Personality and Social Psychology Review, Psychology & Sexuality e Interamerican Journal of Psychology.). Desenvolve pesquisas nas áreas de psicologia social e da saúde, com ênfase em preconceito e atitudes sociais, sexualidade, gênero e HIV/Aids.

Bruna Junqueira Ribeiro
Doutoranda em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás. Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Goiás e mestrado em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília. Servidora na Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação e membro da Comissão de Ética Pública da Universidade Federal de Goiás. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direitos Humanos.

Cristiana Pereira de Carvalho
Doutora em Ciências da Educação, especialidade em Psicologia da Educação pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra - Portugal (FPCEUC). Licenciada e Mestre em Ciências da Educação (FPCEUC), com Pós-Graduação em Saúde Sexual pela Escola Superior de Saúde da Cruz Vermelha Portuguesa (ESSCVP - Lisboa) e em Mediação de Conflitos em Contexto Escolar pela JURISolve (Resolução Alternativa de Conflitos). Membro integrado no Centro de Investigação em Neuropsicologia e Intervenção Cognitivo-Comportamental / Center for Research in Neuropsychology and Cognitive and Behavioral Intervention (CINEICC - FPCEUC). Atuou como coordenadora de um Gabinete de Informação e Apoio ao Aluno numa escola portuguesa (concretizando a Lei n. 60/2009 e Portaria n. 196-A/2010 sobre Educação Sexual nas escolas). Trabalhou na Associação para o Planeamento da Família (APF) (Portugal) na produção e avaliação de materiais pedagógicos e na formação de profissionais de educação e da saúde. É autora de três jogos pedagógicos destinados à Educação Sexual nas escolas (Edição APF): jogo de cartas Entre Iguais, jogo de cartas Puberdade! E agora? e Jogo CD Interativo Será isto um bicho de 7 cabeças. Tem três patentes em Portugal referentes a jogos pedagógicos (Jogo Será isto um bicho de 7 cabeças, Jogo Os 7 + 2 da saúde e Jogo Tá-se bem). É formadora de professores (creditada pelo Concelho Científico-Pedagógico da Formação Contínua, Portugal, n CCPFC/RFO-25090/09) em Educação Sexual e Educação para a Saúde. É formadora em Programas de Educação Parental. No Doutorado construiu 7 instrumentos de avaliação e adaptou 3 para a população portuguesa nas áreas da sexualidade e educação sexual destinados a adolescentes, professores e pais, cujos resultados deram origem a 13 estudos empíricos. Colabora como revisora/parecerista ad hoc (reviewer) de periódicos científicos de abrangência nacional e/ou internacional, como: Psychologica (Portugal), Itinerarius Reflectionis (Brasil), Cadernos UNIFOA (Brasil), Revista Brasileira de Educação (Brasil) e PSICO (PUCRS - Brasil). Pesquisadora integrante do Grupo de Pesquisa Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais do Programa de Pós-Graduação da Psicologia da PUCRS coordenado pelo Prof. Doutor Angelo Brandelli Costa e do Grupo de Pesquisa Educação, Gênero e Trabalho Artesanal do Programa de Pós-Graduação da Educação da PUCRS coordenado pela Profª. Doutora Edla Eggert É também colaboradora no Grupo de Pesquisa Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Estado, Políticas e Práticas Sociais (GEPEPPS), coordenado pelas Professoras Sirlei

Favero Cetolin e Camila Susana Faler da Universidade do Oeste de Santa Catarina – UNOESC. Desenvolve pesquisas nas áreas da educação social e saúde, com ênfase em sexualidade, gênero, prevenção do VIH/AIDS, discriminação e preconceito. Áreas de interesse: Direitos Humanos, Sexualidade, Gênero, Educação para a Saúde, Educação Intercultural, Educação para o Mindfullness, Jogos/Dinâmicas de grupo e Aprendizagem, Didática, Habilidades socioemocionais na escola, Cidadania e Cultura de paz, Violência na Escola; Formação Parental, Educação da Infância e Adolescência, Metodologia de Investigação, Educação em Espaços Não Formais, Currículo.

Damião Soares Segundo
Graduado em Direito pela Universidade de Fortaleza (2015). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará, com período de mobilidade acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente, doutorando em Psicologia na UFRGS. Membro do Núcleo de Estudos e Intervenção Psicossocial à Diversidade (NEPsiD) e do grupo Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais (PVPP). Colaborador do Laboratório Cearense de Psicometria (LACEP) e da Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE). Tem experiência na área de interface Psicologia/Direito, avaliação psicológica e análise de dados. Ao longo dos anos vem desenvolvendo pesquisas em Psicologia Social, principalmente nos seguintes temas: preconceito, discriminação e psicologia social do julgamento.

Daniel Benevides Soares
Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Graduado no Curso de Tecnologia em Artes Plásticas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política. Atualmente integra o Programa de Pesquisador Voluntário no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará em estágio de Pós-doutorado. Membro do GT Eric Weil e a Compreensão do Nosso Tempo da ANPOF. Membro Permanente do GT Pensamento Filosófico Brasileiro da ANPOF. Membro-fundador do NEB (Núcleo de Estudos Brasileiros) da Universidade Federal do Ceará, onde atua como colaborador. Tem experiência na área de Filosofia. Atua principalmente nas áreas de Ética e Filosofia Política, Filosofia da Arte, Filosofia Brasileira, História da Filosofia e Filosofia e Literatura

Diego José Dias Mendes
Graduado em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. Advogado.

Dijaci David de Oliveira
Possui graduação em Sociologia pela Universidade de Brasília (1996), Licenciatura em Ciências Sociais (1997), mestrado em Sociologia pela Universidade de Brasília (1999) e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (2007). Pós-doutorado em Sociologia pelo Instituto Universitário de Lisboa - ISCTE (2022-2023). Atualmente é Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Criminalidade e

Violência (Necrivi), da Faculdade de Ciências Sociais UFG. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Direitos Humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, segurança pública, violência, educação em direitos humanos e desaparecidos de pessoas.

Dolores Pereira Ribeiro Coutinho
Licenciada em Estudos Sociais pelas Faculdades São Marcos (1983) e em História pelas Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso atual UCDB (1987). Especialista em Arquivologia pela ECA/USP (1991) Mestre em História e Doutora em Ciências Sociais-Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica-PUC de São Paulo (1993 e 2002). Professora da Universidade Católica Dom Bosco (1988-2009) tendo ministrado várias disciplinas nas áreas de ciências humanas e sociais em diversos cursos de graduação e pós-graduação, orientado Iniciação Científica e trabalhos monográficos desde 1994. Tem experiência em pesquisa histórica e social, principalmente nas temáticas: territorialidade, mercado de trabalho, escolarização formal, gênero e desenvolvimento local. De 2001 a 2008 exerceu atribuições na gestão universitária como Coordenadora de Curso, Coordenadora de Pesquisa e Diretora de Graduação. Colaboradora do Programa de Mestrado acadêmico em Desenvolvimento Local da UCDB de fevereiro a agosto de 2009 e pesquisadora associada de até 2014, desde então, é Docente Permanente do Programa do PPGDL da UCDB.

Edoardo Raimondi
Dottore di ricerca (PhD student) in Studi Umanistici, filosofia (titolo conseguito presso l'Università degli Studi di Urbino, XXXII ciclo). Cultore della materia, research felllow e docente a contratto presso l'Università degli Studi Gabriele D'Annunzio di Chieti-Pescara. Le mie ricerche vertono sulla ricezione del pensiero di Hegel principalmente in Alexandre Kojève e in Eric Weil. Centri di interesse restano l'ermeneutica filosofica, la filosofia morale e politica, il rapporto tra filosofia, poesia e letteratura. Mi sono dapprima laureato con lode presso l'Università di Pisa con una tesi di laurea magistrale sul pensiero di Eric Weil (Filosofie del senso e senso della filosofia. Ermeneutica, morale e politica in Eric Weil.

Emerson de Arruda
Doutor em História e mestre em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso, com pós-doutorado e doutorando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Mackenzie, pós-graduado em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelas Faculdades Afirmativo, bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição, bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana, licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, licenciado em Pedagogia pela Uniterra, licenciado em História pela Unicesumar, licenciando em Sociologia pela Faveni,doutorando e pós-doutorando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Mackenzie. Professor nas instituições privadas de ensino - CIE - Centro Integrado de Ensino e UNIFASIPE - Centro Universitário Fasipe.

Érico Andrade
Psicanalista e filósofo. Doutor em filosofia pela Sorbonne (Paris IV) em 30/09/2006. Atualmente é professor associado da Universidade Federal de Pernambuco.

Presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Autor de vários artigos científicos, traduções, críticas de cinema e vários livros. Tem experiência na área de filosofia moderna. Hoje atua na área de política com enfoque em abordagens contemporâneas, sobretudo, ligadas aos estudos sobre racismo, afetos e singularidade. Atualmente pesquisa problemas ligados à relação entre negritude e identidade. Atua como psicanalista na Rede de Escutas Marginais e no Coletivo Pontes da Psicanálise. Crítico de cinema e colunista na Revista Humanitas. Foi e é membro de diversas comissões nacionais dentre as quais a comissão Base Nacional Curricular Comum (BNCC / MEC), comissão nacional do livro didático (PNLD), Comissão do Qualis Capes periódicos, Qualis CAPES PTTs, Comissão da Avaliação Quadrienal da CAPES e foi da diretoria da ANPOF na gestão 2012-2014, foi diretor de Comunicação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) no biênio 2021-2022. É coordenador do GT Filosofia e Raça da ANPOF. Foi Coordenador do PIBID da UFPE.

Evandro Pontel
Pós-Doutorando, (Bolsista de Desenvolvimento Tecnológico em TICs C) e Professor Colaborador - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCRS. Doutor e Mestre em Filosofia pela Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Tese e dissertação aprovadas com louvor e indicadas à publicação. Possui graduação em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier/ Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (2004) e graduação em Teologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (2009). Atuou como analista de educação, supervisor de ensino, tutor permanente e assessor técnico de secretaria. É Editor Assistente da Revista Veritas, da Revista Intuitio (UFFS) da Revista Opinião Filosófica (Fundação Fênix). É pesquisador e parecerista de revistas científicas, tendo participado na organização de diversos eventos e grupos de pesquisa. Temas de predileção: Filosofia, Educação; Filosofia Política e justiça, ética, interdisciplinaridade, modernidade, biopolítica, governamentalidade(s), processos de subjetivação e dessubjetivação.

Filipe Augusto Barreto Campello de Melo
Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e coordenador do Núcleo de Estudos em Filosofia Política e Ética (NEFIPE / UFPE). Doutor em Filosofia pela Goethe-Universität Frankfurt (orientação: Axel Honneth e Christoph Menke), realizou pós-doutorado na The New School for Social Research (supervisão: Nancy Fraser), tendo recebido o Fulbright Junior Faculty Member Award, e foi professor visitante nas Universidades de Perugia e Bergen. Atualmente é pesquisador visitante (Senior research fellow) no Centre for Global Cooperation da Universidade de Duisburg-Essen. Integrou o grupo de pesquisa em teoria crítica no Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt e o Cluster Normative Orders, ligado à Universidade de Frankfurt. Coordena atualmente o GT-Teoria Crítica da ANPOF, e tem participado com frequência nas atividades do Comitê de área junto à CAPES, tais como Avaliação Quadrienal (2017), APCNs (2018) e da comissão de avaliação QUALIS Periódicos, além de colaborar como parecerista em Programas de apoio da CAPES. É membro permanente da Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER) e membro do Núcleo de Sustentação do GT-Teoria Crítica da ANPOF. É autor de "Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer

Theorie der Institutionen nach Hegel" (Transcript, 2015) e co-autor de "Modernizações Ambivalentes: Perspectivas Interdisciplinares e transnacionais" (Edufpe, 2016). Coordenou o projeto de extensão "Noz Coletivo" (2019-2023. Foi editor da Revista Perspectiva Filosófica - Periódico do PPG em Filosofia da UFPE (2014-2017), e também coordenou o Programa de Mestrado em Filosofia da UFPE (2018-2021). As áreas de interesse compreendem filosofia social e política, Hegel, teoria crítica e estética.

Fernando Danner
Possui Graduação em Filosofia (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, 2005), Mestrado em Educação (Universidade de Passo Fundo, 2007) e Doutorado em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011). Desde 2009, é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Seu interesse de pesquisa gira em torno dos seguintes temas e autores: teorias da justiça e da democracia (Rawls, Habermas e Honneth); filosofia francesa contemporânea (Foucault). Desenvolveu pesquisa pós-doutoral, intitulada "Ralws: démocratie et délibération", junto ao Normes, Société, Philosophies (NoSoPhi), da Université Paris I -Panthéon Sorbonne, sob supervisão do Professor Dr. Emmanuel Picavet. É vice-líder do Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea do Departamento de Filosofia/UNIR. Professor do Mestrado Acadêmico de Filosofia - PPGFIL - e do Mestrado Profissional Interdisciplinar Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça - DHJUS.

Gabriela Palieraqui Gurgel
Mestranda no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local, na Universidade Católica Dom Bosco - UCDB. Graduada em Direito - bacharelado, pela mesma instituição. Atuou como pesquisadora no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC entre 2016 e 2020. Atua como pesquisadora no Grupo de Pesquisa Desenvolvimento Territorial Sustentável e no Grupo de Pesquisa Laboratório de Humanidades - Labuh, ligados ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local - PPGDL/UCDB.

Geraldo Caliman
Doutorado (1995) e Pós-Doutorados (2001 e 2020) em Educação - Università Pontificia Salesiana de Roma. Professor da "Pontifícia Universidade Salesiana" de Roma (UPS) (1995-2003) onde atuou como Coordenador do Programa de Mestrado e Doutorado em Pedagogia Social (1998-2000). Experiência na gestão de instituições socioeducativas (Brasília 1982-1984; Belo Horizonte 1985-1987; 1991). A partir de 2005 é professor da Universidade Católica de Brasília onde já atuou também como Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa. Ensina no Programa de Mestrado e Doutorado em Educação e Coordena a Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade. Professor Convidado do Instituto de Estudos Superiores de Fafe (IESF), Portugal. Tem experiência na área de Educação, Sociologia da Educação, com ênfase em Pedagogia Social, e temas correlatos como Educação Social, Exclusão Social, Prevenção, Sociologia do Desvio e da Delinquência, Delinquência Juvenil. Pertence ao Comitê de Redação da "Rivista Internazionale di Scienze dell'Educazione Orientamenti Pedagogici" (Italia); Coeditor Internacional de "Alteridad: Revista de Educación"; Comitê Científico da Revista "Quaderns D'animació

i Educació Social" (Barcelona-Espanha); Editor Associado da "Revista de Pedagogia Social" da UFF; do Conselho Editorial da Revista "Aprendizagem em EAD" (UCB). Pesquisador associado do RBCIP Rede Brasileira de Certificação, Pesquisa e Inovação. Tem cerca de 15 livros publicados, a maioria nos últimos sete anos.

Henrique Caetano Nardi
Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1990), Residência em Medicina Social (1993), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1996), Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002) e Pós Doutorado na EHESS de Paris (2008). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero (NUPSEX) e do Centro de Referência em Direitos Humanos: Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Raça (CRDH) do Instituto de Psicologia da UFRGS. Pesquisador associado do Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS-EHESS-França) e da Chaire de Recherche sur l'Homophobie (UQAM-Canadá). Tem experiência na área de Psicologia, Sociologia e Saúde Coletiva, com ênfase em Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: subjetividade, sexualidade, diversidade sexual, relações de gênero, trabalho, saúde do trabalhador, políticas públicas e ética. Diretor do Instituto de Psicologia da UFRGS (2014-2018). Desde 2017 é editor da Revista Polis e Psiquê.

Henrique Streit
Acadêmico do curso de psicologia pela PUCRS. Interesses com ênfase em papéis e estruturas sociais, na intersecção entre psicologia, sociologia, filosofia e as artes, no psicodrama, em esquizoanálise e em autores da filosofia existencialista e do pós-modernismo.

Isis Hochmann de Freitas
Pós-doutoranda pela PUCRS. Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Bolsista CAPES). Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades da PUCRS. Mestre em Ciências Criminais pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Direito da PUCRS. Especialista em Direito Penal Empresarial. Pós-graduanda em Coordenação Pedagógica (Ensino Superior) pela Universidade Cândido Mendes. Graduada em Direito. Atuou como docente, orientadora, coordenadora de cursos de extensão, supervisora de ensino, palestrante e tutora. Foi pesquisadora do Centro de Análises Econômicas e Sociais, CAES - PUCRS. Integrou a base de dados do Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos IPPDH-FOCEM II. Foi consultora do Programa Gestão para a Educação Municipal do Ministério da Educação - GEM/MEC. Desenvolveu atividades de assessoria vinculadas ao Projeto "Qualificação dos Comitês de Ética em Pesquisa que compõem o sistema CEP/CONEP", realizado em parceria entre a Associação Hospitalar Moinhos de Vento (AHMV) e o Ministério da Saúde. É Membro da International Law Association - ILA e da equipe editorial de periódicos e revistas científicas. Pesquisadora do grupo Teoria Crítica, Teorias da Justiça e Direitos Humanos, da Universidade Estadual do Piauí.

Jorge Júlio de Carvalho Valadas Gato
Possui Mestrado em Psicologia Clínica pela Faculdade de Psicologia e de C. E. da Universidade de Coimbra (2003). Foi Bolseiro de Doutoramento da FCT e aluno do Programa Doutoral em Psicologia, na Faculdade de Psicologia e de C. E. da Universidade do Porto (2009-2012), com o projeto "Homoparentalidades num contexto heteronormativo". É Terapeuta Sistémico e Familiar pela Sociedade Portuguesa de Terapia Familiar (2005). Os seus interesses de investigação distribuem-se pela Psicologia da Família, Psicologia LGBT e Género.

José A. Zamora
Formou-se em Filosofia e C.C. de Educação (especialidade em Filosofia) da Universidade de Granada. Posteriormente, realizou pesquisa e doutorado na Westfälische-Wilhelms-Universtät de Münster (Alemanha), onde obteve seu doutorado em 1995 com uma tese sobre o pensamento de Th. W. Adorno orientada pelo Prof. Johann Baptist Metz. Foi Professor Titular da Cátedra de Ética, Filosofia Moderna e Contemporânea e Filosofia da Religião no Centro de Estudos San Fulgencio de Múrcia, afiliado à Pontifícia Universidade de Salamanca (1995-2003), Professor Associado de Teoria da Educação na Universidade de Múrcia (2002-2003), Investigador Contratado I3P (2003-2005) e Cientista Sénior (2005-2020) no Instituto de Filosofia CSIC em Madrid. Desde fevereiro de 2021 é Pesquisador Científico do referido Instituto. Foi professor visitante em diferentes Universidades Ibero-americanas (Universidade Centro-Americana "José Simeón Cañas" de San Salvador, Universidade Católica de Goiás e Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, e realizou diversos estágios de pós-doutorado em universidades alemãs (Münster e Berlim) Suas linhas de trabalho e pesquisa mais importantes são: Filosofia após Auschwitz, Teoria Crítica (Th.W. Adorno, W. Benjamin), Teologias Políticas da Modernidade, Filosofia Política das Migrações, Sofrimento Social e Autoritarismo. Ele é membro da Society for Critical Theory Studies e faz parte das equipes editoriais de Constelaciones. Jornal de Teoria Crítica e Jahrbuch Politische Theologie.

Judikael Castelo Branco
Professor Efetivo da Universidade Federal do Tocantins (UFT) do curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFT) e Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (MAF/UVA). É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université de Lille (França), com tese sobre a relação entre Filosofia e História no pensamento de Eric Weil (2017). Concluiu o Mestrado em Filosofia pela UFC (2011), com dissertação sobre a filosofia política de Weil, Tem Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) (2007), onde atuou nas áreas de cristologia e antropologia teológica, sobretudo em K. Rahner e W. Pannenberg, e licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da Religião, Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil e Hannah Arendt. Colaborador do Institut Eric Weil (Lille) e membro do GT "Eric Weil e a compreensão do nosso tempo" da ANPOF. É Editor Responsável da Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT.

Leno Francisco Danner
Doutor em Filosofia (PUCRS), com área de concentração em ética e filosofia política. Suas áreas de estudo, pesquisa e ensino incluem: teorias políticas contemporâneas, teoria social, pensamento indígena brasileiro, filosofia latino-americana, descolonização africana e filosofia negra, feminismo e teoria queer. É professor de teoria política contemporânea no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Lucas Barreto Dias
Professor do Instituto Federal do Ceará - IFCE, campus Fortaleza. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará -UECE. Doutor em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela UFMG, com tese sobre "Os métodos de Hannah Arendt". Mestre em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela UFC, com dissertação sobre "O conceito de aparência no pensamento de Hannah Arendt". Possui graduação em Licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) com monografia sobre Ontologia, política e moral em Simone de Beauvoir. Membro do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Membro do grupo de pesquisa CENTELHA, do IFCE. Membro e pesquisador do GEPEDE - UVA. Membro e pesquisador do grupo de pesquisa Ética e Filosofia política - UFC. Áreas e temas de interesse na Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolvendo pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político a partir de Hannah Arendt, bem como sobre a relação entre política e formas de dominação. Realizando projeto sobre a relação entre Filosofia, Matemática e o Método científico. À frente do podcast de filosofia Ágora café.

Luísa Chaves de Brasil
Estudante de Psicologia na PUCRS, estagiária de Psicologia Ampliada no Clube Social Pertence, e voluntária do Núcleo de Infância e Família (NUDIF), núcleo de pesquisa da UFRGS.

Nilo Ribeiro Junior
Possui graduação em Engenharia Eletrônica Industrial pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1981), graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1990), graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1991), mestrado em Teologia Moral pela Pontificia Università Gregoriana (1993), doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1999) e doutorado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa - Braga (2014). Atualmente é coordenador de dois Grupos de Pesquisa do CNPQ: Lévinas e Alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Professor adjunto do PPG-Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Ética atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, alteridade, corpo e carnalidade.

Oneide Perius
Doutor em Filosofia pela PUCRS (2011). Realizou estágio pós-doutoral pela mesma Instituição (2016, 2019). É professor Associado no curso de Filosofia da UFT (Universidade Federal do Tocantins, Campus de Palmas); no Mestrado Profissional

em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT); no Mestrado Profissional de Filosofia da UFT (PROF-FILO/UFT). Atua principalmente nas seguintes áreas de pesquisa: Teoria Crítica, Teoria Crítica e Direitos Humanos, Ética e Filosofia Política. É autor dos livros: Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor Adorno (2008) e Walter Benjamin: a filosofia como exercício (2013). Além disso, publicou vários artigos em revistas científicas e participou da organização de vários livros sobre temáticas relacionadas à sua pesquisa.

Stéphanie da Selva Guimarães
Graduada em psicologia pela PUCRS, especializanda em atendimento clínico das diversidades sexuais e de gênero, pelo viés psicanalítico (IPPERG/ FAUSP) e mestranda em Psicologia Social (PUCRS).

Tatiana Aparecida Barbosa
Psicóloga, Psicopedagoga. Mestra em Educação pela UNESP Rio Claro, especialista em Educação Inclusiva e Especial e em Atendimento Educacional Especializado (AEE). Minha experiência profissional como professora abarca a Educação Especial, Ensino Fundamental e Ensino Superior, tendo como linha de pesquisa e estudo o Desenvolvimento Infantil, Psicologia Escolar e Educação Inclusiva. Como psicopedagoga atuei na Sala de Recursos Multifuncionais da Prefeitura de Poços de Caldas e em consultório particular. Como psicóloga já trabalhei no CREAS Poços de Caldas no cargo de gerência, e no PAEFI - CRIANÇA, assim como em clínicas (Clínica Ouvir, Audicentro). Atualmente atuo em Consultório particular como Psicóloga clínica e Psicopedagoga (Rua Piauí, 451, sala 23. Poços de Caldas, MG), além de prestar assessoria em Psicologia Escolar e Educacional em escolas particulares em Poços de Caldas e ministrar palestras com temáticas do Desenvolvimento humano, Educação, Educação Inclusiva e Psicologia Escolar e Educacional.

Thiago Oliveira
Possui graduação em Licenciatura pela Universidade Federal de Uberlândia (2007), graduação em Filosofia (bacharelado) pela Universidade Federal de Uberlândia (2006), mestrado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (2009) e doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (2013). Atualmente é professor adjunto (DE) da Unirio (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro) e chefe do DFIL (Departamento de Filosofia). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Aristóteles, Filosofia Moderna e Filosofia Política. Suas últimas pesquisas estão voltadas para o pensamento marxista e a filosofia da educação, atuando nos seguintes autores e temas: Marx e Engels; Mészáros; Paulo Freire; Estado; Educação; Ideologia e Direito.