

Revista IDEALOGANDO

V. 5, n.1 (2021)



Revista
Idealogando
ISSN: 2526-3552

I D E A L O G A N D O

Revista de Ciências Sociais da UFPE

Imagem da capa:

Bruno Lucas Azevedo Amorim Pinangé

Revista Idealogando: Revista de Ciências Sociais da UFPE. V. 5, N. 1 (2021)

Anual

Resumos em Português e Inglês.

Editora Chefe: Jordânia Kalina de Souza Bezerra

Comissão Editorial: Allysson Dayvis Souza Correia dos Santos; Camila Araújo Soares; Polyane Bento da Silva; Rub de Paula Oliveira.

Inclui bibliografia

ISSN 2526-3552

1. Ciências Sociais – Periódicos. 2. Antropologia. 3. Sociologia. 4. Ciência Política I. Bezerra, Jordânia Kalina de Souza
Universidade Federal de Pernambuco. CFCH

CDU 3 (81) UFPE

INDEXADA EM

Academia.edu

BASE - Bielefeld Academic Search Engine

Biblioteca Digital da Justiça Eleitoral

Diadorim

Google Acadêmico

Latindex

LivRe - Periódico de Livre Acesso

LUX Leuphana

REDIB - Portal de revistas Científicas Latinoamericanas

Sindexs- Scientific Indexing Services

Social Science Research Center Berlin

SSOAR - Social Science Open Access Repository

Sumários.org - Sumários de Revistas Brasileiras

CONTATOS

E-mail: revistaidealogando@gmail.com

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/idealogando/index>

APOIO

Coordenação dos Cursos de Graduação em Ciências Sociais – UFPE

I D E A L O G A N D O

Revista de Ciências Sociais da UFPE

Ano 5, v. 5 (1): 2021

A Revista Idealogando é uma revista eletrônica, com publicação anual, de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco. Tem como objetivos principais divulgar e estimular a publicação de trabalhos científicos, dentro das três grandes áreas que compõem as Ciências Sociais: Antropologia, Ciência Política e Sociologia. Dessa forma, a revista tem como foco, promover a troca de experiências dentro de um ambiente interdisciplinar, além de servir como instrumento de divulgação de estudos científicos, dentro da pesquisa, ensino e extensão.

COMISSÃO EDITORIAL – 2021

Editora Chefe

Jordânia Kalina de Souza Bezerra

Comissão Editorial

Allysson Dayvis Souza Correia dos Santos

Camila Araújo Soares

Polyane Bento da Silva

Rub de Paula Oliveira

Fundadores

Clayton Rodrigues da Silva

Wenderson Luan dos Santos Lima

Projeto Gráfico e Diagramação

Allysson Dayvis Souza Correia dos Santos

Jordânia Kalina de Souza Bezerra

Polyane Bento da Silva

Rub de Paula Oliveira

Revisão

Eliane Maria Monteiro da Fonte

Tradução

Jordânia Kalina de Souza Bezerra

Conselho Editorial

Dr. Carlos Cirino -UFRR

Dr. Cristiano das Neves Bodart - Ufal

Dr. Cristiano de França Lima - FACOL

Dr. Erinaldo Carmo - UFPE

Dr. Marcelo Miranda - UFPE

Dr. Paulo Marcondes - UFPE

Dr. Raimundo Nonato Silva - UFAM

Dr. Reginaldo Prandi, USP

Dr. Renato Athias - UFPE

Dr. Ricardo Mariano, USP

Dr. Sérgio Neves Dantas

Dra. Ana Cláudia Rodrigues - UFPE

Dra. Carmem Lúcia Silva Lima - UFPI

Dra. Conceição Lafayette - UFPE

Dra. Daniela Manica, Unicamp

Dra. Debora Messenberg, UnB

Dra. Eliane da Fonte - UFPE

Dra. Lilia Moritz Schwarcz, USP

Dra. Paula Monteiro - USP

Dra. Roberta Bivar Campos - UFPE

Dra. Rosane Alencar - UFPE

Dra. Silke Weber - UFPE

A G R A D E C I M E N T O S

Aos colaboradores e pareceristas *ad hoc*

Alana Darlene Sousa Cardoso Trindade - **Universidade Federal do Mato Grosso**

Alida da Silva Leite - **Universidade Federal da Paraíba**

Ana Paula de Holanda Silva - **Universidade Federal de Pernambuco**

Andreza Conrado Conceição - **Universidade de Brasília**

Breno Bittencourt Santos - **Gerência de Preservação do Patrimônio Cultural (DPPC) / Prefeitura da Cidade do Recife**

Bruna Mello Diniz - **Universidade Federal de São Carlos**

Clara de Lima Hordonho - **Universidade Federal de Pernambuco**

Gabriella Medeiros Silva - **Universidade Federal da Paraíba**

Gustavo Ruiz da Silva - **University of Warwick, Inglaterra**

Isabella Leandra Silva Santos - **Universidade Federal da Paraíba**

João Emanuel Evangelista de Oliveira - **Universidade de São Paulo**

Karla Danielle Santos de Oliveira - **Universidade Federal de Pernambuco**

Maíra Souza e Silva Acioli - **Universidade Federal de Pernambuco**

Marco Aurelio de Oliveira Leal - **Universidade Federal de Pernambuco**

Marília Brockelmann de Faria - **Universidade Federal de São Carlos**

Marina Tavares Sá - **Universidade Federal da Paraíba**

Milenna Jordana de Sousa Andrade - **Universidade Federal de Campina Grande**

Nathalia Nicácio de Freitas Nery - **Universidade Federal da Paraíba**

Priscila da Silva Santos - **Universidade Federal da Integração Latino-Americana**

Renato de Lyra Lemos - **Universidade Federal de Pernambuco**

Rodrigo José Fernandes de Barros - **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

Rodrigo Sales Lourival Neves - **Universidade Federal do Espírito Santo**

Tainã Ramos Leal de Souza - **Universidade Federal de Pernambuco**

Tiago Macedo Bezerra Maia - **Universidade Federal de Pernambuco**

Todos os trabalhos foram avaliados por pares cegos.

I D E A L O G A N D O

Revista de Ciências Sociais da UFPE

Ano 5, v. 5 (1): 2021

SUMÁRIO / CONTENTS

APRESENTAÇÃO

Comissão Editorial.....1

EM BUSCA DE UM NOVO TEMPO: literatura de cordel e psicologia comunitária | **IN SEARCH OF A NEW AGE: cordel literature and community psychology**

Gabriella Medeiros Silva, Isabella Leandra Silva Santos, Andreza Conrado Conceição, Marina Tavares Sá, Alida da Silva Leite, Nathalia Nicácio de Freitas Nery 3

MONSTROS FORA DO ARMÁRIO: a categorização do inimigo político no Brasil contemporâneo | **MONSTERS OUT OF THE CLOSET: the categorization of the political enemy in contemporary Brazil**

Bruna Mello Diniz, Marília Brockelmann de Faria.....16

ORIGENS DO CAPITALISMO: entre as teorias de Karl Marx e Max Weber | **ORIGINS OF CAPITALISM: between the theories of Karl Marx and Max Weber**

Rodrigo José Fernandes de Barros, João Emanuel Evangelista de Oliveira.....34

AS RELAÇÕES DE PODER SOBRE O CORPO EM MICHEL FOUCAULT E ERVING GOFFMAN | **POWER RELATIONS OVER THE BODY IN MICHEL FOUCAULT AND ERVING GOFFMAN**

Milenna Jordana de Sousa Andrade.....46

BUÑUEL E SEUS INTERLOCUTORES: uma visão sobre o filme "El angel exterminador" | **BUÑUEL AND HIS INTERLOCUTORS: an insight into the movie "El angel exterminador"**

Gustavo Ruiz da Silva.....56

A ESCRAVIDÃO COMO ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL: de Joaquim Nabuco a Jessé Souza | **SLAVERY AS THE ORIGIN OF SOCIAL INEQUALITY IN BRAZIL: from Joaquim Nabuco to Jessé Souza**

Alana Derlene Sousa Cardoso Trindade72

APRESENTAÇÃO | FOREWORD

A presente edição compõe o volume 5 (2021) da Revista Idealogando e é a segunda edição lançada desde que o grupo PET Ciências Sociais assumiu a comissão editorial da revista, que estava paralisada desde a pandemia do Covid-19, sob a coordenação da tutora Prof^a. Dra. Eliane da Fonte, a quem agradecemos por todo apoio, esforço e dedicação para nos orientar nessa atividade. Não teríamos conseguido sucesso na empreitada sem alguém tão prestativa na liderança.

Nesta edição apresentamos seis artigos com temas que fazem parte do escopo das Ciências Sociais, sob diversas perspectivas, abordando pautas como cultura, desigualdade social, política e teoria social. Os autores dos artigos submetidos são estudantes, egressos e pesquisadores de diversas instituições de ensino brasileiras e internacionais: UFPB, UnB, UFSCar, UFRN, UFCG, PUC/SP, UFMT, Universidade de Warwick.

O trabalho que dá início a edição é o “Em busca de um novo tempo: literatura de cordel e psicologia comunitária” escrito por um grupo de pesquisadoras da UFPB e UnB: Alida da Silva Leite (Bacharel em Psicologia), Andreza Conrado Conceição (Mestranda em Psicologia Social), Gabriella Medeiros Silva (Doutoranda em Psicologia Social), Isabella Leandra Silva Santos (Doutoranda em Psicologia Social), Marina Tavares Sá (Bacharel em Psicologia) e Nathalia Nicácio de Freitas Nery (Bacharel em Psicologia). No artigo, utilizam os conceitos da Psicologia Social Comunitária (PSC) para analisar a composição de um cordel e o processo de transformação expressado em seus versos.

A seguir temos o trabalho da mestra em Sociologia Bruna Mello Diniz e da bacharel em Ciências Sociais Marília Brockelmann de Faria, intitulado “Monstros fora do armário: a categorização do inimigo político no Brasil contemporâneo” que aborda o conceito de monstro, seu surgimento na esfera política e a criação do inimigo político.

Logo depois temos o artigo “Origens do capitalismo: entre as teorias de Karl Marx e Max Weber” submetido pelo mestre em Ciências Sociais Rodrigo José Fernandes de Barros e o doutor em Ciências da Comunicação João Emanuel Evangelista de Oliveira que busca refletir sobre a origem do sistema capitalista sob

a perspectiva das teorias de Karl Marx e Max Weber.

Adiante apresentamos o trabalho “As relações de poder sobre o corpo em Michel Foucault e Erving Goffman” da doutoranda em Ciências Sociais Milenna Jordana de Sousa Andrade. O artigo busca refletir sobre as relações de poder utilizando Foucault e Goffman como base teórica e apresentando o documentário “A casa dos mortos” para ilustrar a teoria.

Em seguida temos o artigo “Buñuel e seus interlocutores: uma visão sobre o filme ‘El Angel Exterminador’”, do doutorando em Filosofia Gustavo Ruiz da Silva, que busca apresentar uma discussão sobre o filme do diretor Buñuel e as obras que o perpassam.

Encerrando a edição temos o artigo da mestre em Sociologia Alana Darlene Sousa Cardoso Trindade intitulado “A escravidão como origem da desigualdade social no Brasil: de Joaquim Nabuco a Jessé Souza”. O trabalho visa propor uma reflexão sobre a teoria de Jessé Souza, pensando o contexto histórico do Brasil e sua influência na desigualdade social e relacionando com as contribuições de diversos autores.

Comissão Editorial

Recife, julho de 2023

**EM BUSCA DE UM NOVO TEMPO: literatura de cordel e
psicologia comunitária**

**IN SEARCH OF A NEW TIME: cordel literature and community
psychology**

Álida da Silva Leite*

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Andreza Conrado Conceição**

Universidade de Brasília (UnB)

<https://orcid.org/0000-0002-3976-7167>

Gabriella Medeiros Silva***

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

<https://orcid.org/0000-0002-5224-5865>

Isabella Leandra Silva Santos****

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

<https://orcid.org/0000-0002-6525-3733>

Marina Tavares Sá*****

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

<https://orcid.org/0009-0005-7796-5892>

Nathália Nicácio de Freitas Nery*****

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

<https://orcid.org/0000-0002-1412-9425>

RESUMO

A literatura de cordel é um dos patrimônios históricos e culturais do nordeste brasileiro. Em seus versos contém fatos e informações culturais acerca das populações nordestinas, tornando-se uma ferramenta importante no resgate histórico para o estudo de uma comunidade pela Psicologia Social Comunitária (PSC). A partir dos conceitos da PSC foi realizada uma análise do cordel intitulado “O Sonho de Um Novo Tempo: O Relato da Trajetória de Luta de um Grupo de Amigos nas Eleições de 1996 em Santa Helena - PB”. Foi possível perceber ao longo das 80 estrofes aproximações com os conceitos de Comunidade, Participação Social, Práxis, modelo de atuação comunitária, Psicologia da Libertação e Psicologia Crítica. No percurso eleitoral em questão, o eu lírico buscou fazer com que a população pensasse criticamente e percebesse seu potencial como atores sociais capazes de mudar o cenário político que vigorava. Nesse sentido, o cordel em análise possibilitou visualizar que, ao mesmo tempo que é

expressado um contexto de dificuldades e opressão, segundo a Psicologia Social Comunitária, é nesse mesmo contexto que podemos perceber sinalizadores para a sua mudança, pois as transformações devem partir daqueles que nele vivem de forma autônoma e consciente.

Palavras-chave: cordel; Psicologia Social Comunitária; nordeste; cultura; comunidade.

ABSTRACT

Cordel literature is one of the historical and cultural heritage of northeastern Brazil. In its verses it contains facts and cultural information about the northeastern populations, becoming an important tool in the historical rescue for the study of a community by the Community Social Psychology (CSP). Using the concepts of the CSP, it was performed an analysis of the cordel entitled "The Dream of a New Time: The Story of the Fighting Path of a Group of Friends in the 1996 Elections in Santa Helena - PB". Throughout the 80 stanzas approximations with the concepts of Community, Social Participation, Praxis, model of community action, Liberation Psychology and Critical Psychology were observed. In the electoral course in question, the narrator sought to make the population think critically and realize their potential as social actors capable of changing the current political scenario. Thus, the cordel's analysis made it possible to visualize that, while expressing a context of difficulties and oppression, according to the Community Social Psychology, it is in this same context that we can perceive signals for its change, because the transformations must come from those who live there, in an autonomously and consciously way.

Keywords: cordel; Community Social Psychology; northeast; culture; community.

* Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba. Contato: alidaleitepsi@hotmail.com

** Mestranda em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações na Universidade de Brasília. Contato: andreza.conrado.conceicao@gmail.com

*** Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba. Contato: medeirosgabriella7@gmail.com

**** Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba. Contato: isalss@gmail.com

***** Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba. Contato: marinasa_tavares@hotmail.com

***** Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestranda em Psicologia Social pela Universidade da Paraíba. Contato: nath_nery@hotmail.com

Artigo Recebido em: 27/10/2019. Aceito em 26/08/2022.



INTRODUÇÃO

A Literatura de Cordel é considerada um patrimônio histórico e cultural do Nordeste brasileiro (ALBUQUERQUE, 2011). Segundo Silva e Souza (2006), a mesma é essencial para a formação de uma identidade cultural por meio de suas obras, as quais refletem, por meio da subjetividade, a realidade social em que seus autores, que seriam mulheres e homens pobres, estão inseridos. Permite, dessa forma, uma análise minuciosa do conteúdo para a compreensão de aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais que permeiam o cordel, assim como os próprios valores que perpassam aquele povo (ABREU, 2004). Como afirmado pela autora, “A literatura de folhetos produzida no Nordeste brasileiro desde o final do século XIX coloca homens e mulheres pobres na posição de autores, leitores, editores e críticos de composições poéticas.” (ABREU, 2004).

Em função disso, o resgate histórico da literatura popular se mostra imprescindível para o estudo da comunidade pela Psicologia Social Comunitária (PSC) (CURRAN, 1998). A PSC, de acordo com Montero (2011), busca estudar os aspectos psicossociais intrínsecos às relações humanas e seus contextos visando fazer com que os indivíduos sejam atores de mudança de seu contexto, a partir da identificação e resolução de problemas ou demandas que surjam, o que, por conseguinte, produzirá mudanças na comunidade. Assim, tendo em vista que estas produções, com destaque no cordel, são uma fonte rica em fatos e informações culturais acerca das populações nordestinas, acabam contribuindo para a apreensão crítica da realidade sócio histórica e geram reflexões sobre estes aspectos (CURRAN, 1998).

A narrativa do cordel caracteriza-se por sua dinamicidade expressiva, entrelaçando características das poesias popular e folclórica ao mesmo tempo que apresenta métricas, temas e performances da tradição oral. Existem diversas estruturas de escrita do cordel, podendo variar entre longas narrativas em forma de poemas denominadas “romances” ou “histórias”, que tratam de diversos temas relacionados aos sentimentos de amor e sofrimento, ou aventuras e

impressas em folhetins de 32 a 64 páginas, ou um folheto com apenas oito páginas de poesia circunstancial ou acontecido (CURRAN, 1998).

Neste sentido, o objetivo do presente estudo foi realizar uma análise a partir dos conceitos base da PSC do cordel “O Sonho de Um Novo Tempo: O Relato da Trajetória de Luta de um Grupo de Amigos nas Eleições de 1996 em Santa Helena - PB”.

ANÁLISE DO CORDEL

A obra em análise neste trabalho tem o título de “O Sonho de Um Novo Tempo: O Relato da Trajetória de Luta de um Grupo de Amigos nas Eleições de 1996 em Santa Helena - PB”, de autoria de Francisco Ferreira Filho Diniz em colaboração com Leontino Quirino da Silva. A narrativa possui 80 estrofes divididas em 16 páginas e conta a história da candidatura do próprio autor do cordel ao cargo de prefeito da cidade de Santa Helena, no estado da Paraíba. A narrativa abarca desde o momento em que o eu lírico, um rapaz pobre em meio à injustiça e caos resultantes da corrupção pelos políticos da cidade, decide se candidatar à prefeitura do município com o apoio de sua família, até após os resultados das eleições, descrevendo sua jornada e luta para conseguir fazer com que a população pensasse criticamente e percebesse seu potencial como atores sociais capazes de mudar o cenário político que vigorava. Embora o eu lírico percorresse várias regiões, realizasse visitas e estimulasse ao máximo a reflexão do povo por meio de conversas, poesia e simbologias acerca da necessidade de mudança política, ainda existia uma enorme resistência da população, pois eram comprados pelos políticos de maior influência e poder aquisitivo e tinham receio de contrariá-los, já que poderiam sofrer consequências negativas. Assim, o eu lírico não ganhou as eleições, mas isso não o impediu de encarar sua luta como pertinente para a implantação da ideia de transformação vinda da própria comunidade.

Nessas eleições do município de Santa Helena em 1996, retratadas no cordel, o autor, à época candidato a prefeito pelo Partido Verde (PV), recebeu apenas 175 votos, perdendo as eleições para Daciano Soares de Sousa, do

Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB, atualmente MDB), que ganhou com quase 55% dos votos válidos no 1º turno (TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL, 2005). A compra de votos dos eleitores por parte dos candidatos, que ofereciam favores a quem prometia ajudar a elegê-los, não é uma prática exclusiva de Santa Helena, e nem mesmo do semiárido nordestino, região na qual a cidade está localizada. Durante o período da Primeira República (1889 - 1930), instalou-se no Brasil um sistema político que ficou conhecido como “coronelismo”. Esse sistema baseava-se em barganhas entre os governos estaduais e os coronéis da Guarda Nacional - sendo esta patente de “coronel” bastante comum entre os grandes proprietários de terra da época (CARVALHO, 1997).

Desde o fim do Império, os coronéis vinham perdendo parte de seu prestígio, e viram no apoio do governo uma forma de dar continuidade à sua posição de dominação (ARRUDA, 2013), contando com o Estado, inclusive, para reprimir movimentos das classes dominadas, como o messianismo e o cangaço (CARVALHO, 1997). Como forma de retribuição, esses grandes fazendeiros obtinham votos da população por meio do uso de violência e de relações clientelísticas (trocas de favores) com seus familiares e dependentes (CARVALHO, 1997).

O clientelismo, no entanto, é algo maior do que o coronelismo, e sobreviveu ao gradual enfraquecimento deste após a década de 30, com a crescente urbanização do país. Porém, no clientelismo de caráter mais urbano, os políticos já não precisam mais da intermediação dos coronéis, e negociam favores diretamente com sua “clientela”. Adaptando-se a essa nova conjuntura, alguns antigos coronéis tornaram-se chefes políticos municipais, mantendo sua mediação entre a população e os governos estadual e federal (ARRUDA, 2013).

Assim, o coronelismo e o clientelismo, de forma geral, abriram espaço para o chamado “familismo”: a dominação de certas famílias sobre o poder executivo e legislativo dos municípios, o que muitas vezes leva a um prevailecimento dos interesses privados sobre os públicos. Desse modo, o sobrenome do candidato ganha tanto ou maior peso do que o partido político do qual ele faz parte (SILVA, 2018), o que ajuda a perpetuar certas famílias no poder, sendo diversas as

ocorrências deste fenômeno no estado da Paraíba.

CONCEITOS INTRODUTÓRIOS: COMUNIDADE E PARTICIPAÇÃO SOCIAL

A comparação inicial que se pode fazer entre o conteúdo do cordel e a Psicologia Social Comunitária é a aplicação do próprio conceito de comunidade. Como pode ser observado na narrativa, apesar de obviamente estarem limitados a uma área geográfica (por se tratar de uma história sobre a eleição), o protagonista e seus companheiros estavam mais focados nas pessoas que compunham aquele grupo de cidadãos, em agir em conjunto com eles para melhorar a vida e atender às demandas de todos. Isto é constatado no trecho a seguir: “Unimos em nossa terra/ Um grupo de companheiros/ Para partilhar idéias/ Foi o trabalho primeiro/ Depois o planejamento/ Pro município inteiro:/ Valorizar o roceiro,/ Lutar pelo educador,/ Pelo meio ambiente/ E agir sem destemor/ Contra a corrupção/ Em tempo frio ou calor?”. Similarmente Sawaia (1996), expõe que a comunidade pode ser compreendida como um grupo (sem um foco exagerado na demarcação geográfica) onde haveria uma administração do conflito e transformações de conduta, e que sua ação deveria pretender uma junção de forças entre a população e o poder governamental para beneficiar as situações de vida da comunidade.

Essa relação entre forças (comunidade e agentes governamentais) seria mediada por agentes de transformação, que como já discutido anteriormente, buscariam agir acerca das necessidades daquele grupo, sendo assim o objetivo da participação social a melhora da vida em comunidade (MONTERO, 1984). Fica evidenciado no texto que era isso que o autor desejava, uma relação horizontal e transparente com a população daquele município, onde através do diálogo, eles iriam buscar uma gestão honesta e que melhorasse a vida de todos. Um exemplo desse tipo de afirmação no cordel é “Pregar sempre o amor,/ Atuar com transparência, /Mostrando as contas públicas/ Mês a mês com eficiência / Lá na praça da cidade/ Pra acabar com a indecência...”.

Pizzi e Gonçalves (2015) ressaltam também que para se estabelecer uma forma de atuação transformadora na comunidade, buscando uma real

modificação social, é necessário que se aproprie do ponto de vista da população, buscando entender a realidade que ali se encontra, se envolvendo em um processo que faz com que a comunidade adquira o poder de agir com independência. No cordel, em todo momento é evidenciado que em sua atuação o autor busca a política, cenário que ele julga como responsável por causar as dificuldades em sua comunidade, não como objetivo pessoal, mas como uma forma de modificar essa esfera e levá-la a agir de acordo com a realidade social. Como é afirmado por ele “Buscávamos sim o poder/ Para de fato ajudar/ Ao homem trabalhador/ Que vivia a penar/ Por isso que um certo dia/ Pensei me candidatar”.

PRÁXIS E MODELO DE ATUAÇÃO COMUNITÁRIA

Para iniciar esse ponto da discussão, é possível utilizar a reflexão de Prilleltensky (2001) acerca do cuidado: o autor disserta que cuidar do outro/da comunidade não deve ser apenas focado nas necessidades básicas imediatas, e sim se comprometer a mudar os aspectos opressores da sociedade que possibilitaram que uma forma de ação baseada na caridade fosse necessária. Na narrativa, os políticos já consolidados na região não só se focam na caridade (consertar um telhado, dar dinheiro), mas a utilizam como moeda de troca para comprar os votos da população. Por outro lado, o personagem principal busca superar essa realidade, visando trazer mudanças no cenário político para que a comunidade tenha acesso aos seus direitos básicos sem ser preciso recorrer a caridade.

Contudo, a própria realidade social de desesperança com a classe política faz com que uma parte da população não aceite a proposta dos personagens, como é afirmado pelo próprio narrador: “Ao conhecer a pobreza/ Do povo sem esperança/ Entendemos o porquê / Existe a/ desconfiança/ Na promessa de corrupto/ Que se veste de bonança”. Desse modo, aceitar algo tangível, uma “caridade” que podia ser alcançada naquele momento era muito mais crível para a comunidade do que acreditar no compromisso de mudança social de uma pessoa que estava tentando entrar numa classe de pessoas que trabalhavam

apenas para explorar o povo.

A forma que o eu-lírico e seus companheiros tentam transformar a realidade de sua comunidade se assemelha também a algumas características que Freitas (1998) cita como necessárias para uma intervenção comunitária, sendo interessante, apesar de não estarmos falando de um profissional da psicologia (público que a autora faz essas recomendações), demonstrar os paralelos entre essas duas obras. O maior ponto de intersecção é a necessidade de se estabelecer objetivos com base no que a comunidade precisa e demanda, questão que é muito forte nas motivações do personagem: o que o move em seu trajeto é o desejo de auxiliar na construção de uma realidade melhor para um povo sofrido, onde se cuide de todas as categorias da população e onde ela não fique a mercê de uma classe política que está apenas interessada em seus objetivos pessoais.

Por essa necessidade, é preciso estar o tempo todo conhecendo melhor o grupo com que se está trabalhando, e aceitando a possibilidade de mudanças nos objetivos já estabelecidos. De forma similar, durante sua jornada, o personagem e seu grupo estão a todo momento buscando interagir e discutir acerca daquela realidade com grupos sociais diferenciados “A todos trabalhadores/ O plano fora mostrado/ Na praça, associação,/ Pra jovem, aposentado,/ Igreja, rua, escola,/ Para pobre e abastado”. Isso traz consequências para a sua reflexão acerca das estratégias de mudança social na narrativa: se no início do cordel ele está mais focado em discutir as coisas boas que a mudança pode trazer para a comunidade se “apenas” forem oferecidas outras opções de políticos melhores, com o decorrer de suas interações com os sujeitos ele percebe que a corrupção está enraizada também na população, sem confiança na classe política e que vê a venda de votos como a única alternativa, mesmo que temporária, para obter algum benefício que melhore sua realidade. No fim, apesar de o objetivo de ganhar a eleição e realizar a mudança não ser cumprido, o eu-lírico percebe que naquela realidade a única possibilidade de transformação que o resta é continuar o trabalho de conscientização do máximo de pessoas que ele puder, admitindo assim a mudança de problemáticas e de alternativas à ação (FREITAS, 1998).

Acerca da conscientização, o eu-lírico admite que essa precisa de tempo para de fato dar frutos, pois necessita de uma luta para que as pessoas sejam capazes de compreender sua realidade e assumir um papel ativo como atores sociais autônomos. Também falando sobre o tema da conscientização, Martín-Baró (1996) discorre que ela pressupõe três aspectos, que podem ser ligados a momentos do cordel: o primeiro é que a conscientização deve ocorrer através do diálogo, e não da imposição - mesmo sabendo que a realidade vivida é extremamente opressora, o personagem se limita a expor suas ideias conversando e argumentando com os moradores, aceitando e “não guardando rancor” até mesmo membros de sua família que discordam da sua causa; já os outros dois pontos expostos por Martín-Baró (a percepção dos mecanismos de opressão e a descoberta de um papel ativo na sociedade) são os sonhos do personagem para os resultados da conscientização, onde nas últimas estrofes do cordel ele espera que um dia a população seja capaz de “(desprezar) usurpadores,/ Que usam o seu dinheiro/ Para agir como atores” e finalmente valorizar o que realmente importa (honra, dignidade, etc).

PSICOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

No tocante a esta parte da articulação, é necessário que antes se fale acerca do que gera a necessidade de usar o termo libertação. Vivemos em um sistema opressor, onde há dominação por parte de quem detém mais recursos. A mão de obra é barateada, desvalorizada, perde seu valor (NASCIMENTO; SARUBBI; SOUZA, 2009). No contexto político, isso se acentua de forma gritante. É um momento no qual, idealmente, a população deveria escolher o melhor representante, a pessoa para coordenar recursos que são de todos e que deveriam ser usados para o bem geral. Contudo, como expresso pelo cordel, e vivenciado no dia a dia, por diversos motivos as pessoas acabam não votando no candidato que tem os interesses voltados unicamente para uma administração de um bem geral para o povo. Assim, quando resolve se candidatar, o eu-lírico visa lutar para operar uma mudança política local. Em seus versos são perceptíveis características que vão ao encontro ao que é trazido pela Psicologia da

Libertação, como expresso em: “Queria que o ser humano/Vivesse independente.../ Que fosse bem consciente/Que soubesse escolher/ Bem os seus representantes/ E vivia a defender/Educação e justiça/Cumprimento do dever”.

Martín-Baró (2006), aborda em seu texto sobre a Psicologia da Libertação a proposta educacional defendida por Paulo Freire. Assim como expresso por este importante pensador da área da educação, a conscientização, ao articular as dimensões psicológica, social e política, permite que haja uma dialética entre as dimensões, evidenciando aquilo que o contexto tenta mascarar. A conscientização vem para permitir que o ser humano vá além daquilo que o aprisiona, que se liberte. No cordel, é isso que o eu-lírico buscava. Ele acreditava que com a conscientização a população poderia escolher melhor os candidatos. Além disso, também demonstra que ele se preocupava com um fortalecimento da democracia e da sociedade. Bem como visava que houvesse participação e responsabilidade das comunidades nas decisões acerca de sua área, seu bem-estar e sua qualidade de vida.

Como forma de realizar a conscientização, o candidato buscou, durante a campanha política realizada, utilizar a cultura local como forma de mostrar suas propostas, promovendo uma aproximação, demonstrando que sua intenção era um governo do povo para o povo. Isso é expresso ao longo de todo o cordel, contudo, os seguintes versos o trazem de modo mais explicitado: “A cultura era mostrada:/Dança, música, poesia,/Teatro e até capoeira/Na mais plena harmonia/Pra falar de uma proposta/Com coragem e ousadia”. Essa atitude demonstra um compromisso crítico, alguém que vem de dentro, fazendo uso de modelos culturais, para mostrar o que pode fazer em uma administração voltada ao social. Operaza (2015), a esse respeito, traz que no campo ético-político, o compromisso crítico é essencial, pois trata-se de uma combinação dialética cujos conceitos requerem um posicionamento que leve em consideração aquilo que é valorizado pelas pessoas, numa escolha que ao mesmo tempo em que é individual e subjetiva, também resulta da cultura onde o indivíduo está inserido.

Contudo, a visão defendida pelo eu-lírico, mesmo que com a melhor das intenções, carece de considerar que a venda do voto é mais da falta de consciência política, que o contexto opressor fomenta tal atitude. O

desfavorecimento social tem um forte papel quando se resolve optar por soluções a curto prazo, a fim de remediar uma situação (Motta, 2017). No cordel, vê-se a situação de uma mulher que pode ficar sem ter onde morar, pois o teto de sua casa pode cair. Sua atitude foi tentar buscar com o candidato uma solução para o problema, ao que este se posiciona de modo a se distanciar da situação, com um discurso direto sobre corrupção: “Que não trocávamos voto/ Por coisas de construção, /Que sentíamos o problema, /Não era nossa função”. Como ver uma pessoa em tal situação e não fazer nada?

Num contexto como esse, a análise centra-se em um dos pilares da Psicologia Social Comunitária: a Psicologia Crítica. Nesse caso, a crítica deve levar em consideração os seguintes aspectos: a atitude está promovendo o status quo? Promove-se a justiça ou injustiça social ao adquirir tal posicionamento? (MONTERO, 2004). Embora a causa do candidato fosse nobre, ver um ser humano em situação de poder ficar desabrigado e não se posicionar demonstra uma visão muito limitada acerca do que pode ser feito. Mais do que buscar apenas uma sociedade sem corrupção, o papel do cidadão, e deveria ter sido também o do eu-lírico, é refletir, junto aos demais, sobre o que realmente aquela comunidade está precisando, para, então, sim se posicionar. Perspectivas a priori, acabam por nublir o julgamento, engessando o certo e o errado, influenciando o modo como se agirá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma geral, pode-se então perceber como a Psicologia Social Comunitária é um excelente instrumento teórico-prático para a compreensão da realidade que se expressa na obra do cordel analisado. Possibilita um olhar crítico e transformador de uma ordem social de desigualdade, por meio de conceitos como o de comunidade, participação e transformação social, conscientização, e referências teóricas como a da Psicologia da Libertação.

Falar do cordel é falar do nosso próprio contexto, da nossa própria identidade, de modo que nos é possibilitado fazer uma análise psicossocial de uma produção humana que acaba estimulando a recuperação da memória

histórica local como uma forma de fortalecimento no processo de conscientização, que segundo Martín-Baró (1996), se constitui no horizonte primordial do *quefazer* do psicólogo. O cordel como uma expressão artística reflete a produção de um movimento de resistência, que ao mesmo tempo que expõe uma realidade, se opõe a ela, buscando novas formas de construir significados. A Psicologia Social Comunitária dá arcabouços para interpretações desse tipo de produção criativa, capazes de olhar a arte como instrumentos de expressão de uma realidade passível de transformação, e não por meio de uma perspectiva idealizada que romantiza e acaba consequentemente gerando a manutenção dessa realidade.

Assim, ao mesmo tempo que é expressado um contexto de dificuldades e opressão, segundo a Psicologia Social Comunitária, é nesse mesmo contexto que podemos perceber sinalizadores para a sua mudança, pois as transformações devem partir daqueles que nele vivem de forma autônoma e consciente.

REFERÊNCIAS

ABREU, M. "Então se forma a história bonita": relações entre folhetos de cordel e literatura erudita. **Horizontes Antropológicos**, v. 10, n. 22, p. 199-218. 2004.

ALBUQUERQUE, M. E. B. C. **Literatura popular de cordel**: dos ciclos temáticos à classificação bibliográfica. 2011. 314 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, PB.

ARRUDA, L. G. L. Apontamentos sobre mandonismo, coronelismo e clientelismo: continuando o debate conceitual. **XXVII Simpósio Nacional de História**: Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, RN: ANPUH Brasil. 2013.

CARVALHO, J. M. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados**, v.40 n. 2, p. 229-250. 1997.

CURRAN, M. J. **História do Brasil em Cordel**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1998.

FREITAS, M. Inserção na comunidade e análise de necessidades: reflexões sobre a prática do psicólogo. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 11, n.1, p.175-189. 1998.

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do psicólogo. **Estudos de Psicologia**, v. 2, n. 1, p. 7-27. 1996.

_____. Hacia una psicología de la libertad. **Revista Electrónica de**

Intervención Psicosocial y Psicología Comunitária, v. 1, n. 2, p. 7-14. 2006.

MONTERO, M. La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. **Revista latinoamericana de psicología**, 16(3), 387-400. 1984.

_____. Relaciones Entre Psicología Social Comunitaria, Psicología Crítica y Psicología de la Liberación: Una Respuesta Latinoamericana. **Psyke**, v. 13, n. 2, p. 17-28. 2004.

_____. **Introducción a la psicología comunitaria**: desarrollo, conceptos y procesos (4a ed.). Buenos Aires: Paidós 2011.

MOTTA, R. G. Tributação e redução da desigualdade: ainda um caminho possível? In: Dantas, M. C., Modesto, P., Lima, R. M. R., & Motta, R. G. **Estado social, Constituição e Pobreza: estudos de doutoramento I**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2017.

NASCIMENTO, L. S.; SARUBBI, M. R. M.; SOUZA, P. P. A dimensão subjetiva da desigualdade social: um estudo sobre a dimensão subjetiva da vivência da desigualdade social na cidade de São Paulo. **TransFormações em Psicologia**, v.1, n. 2, p. 8-37. 2009.

OPERAZA, I. D. Psicología de la liberación y psicología comunitária latinoamericana. Una perspectiva. **Teoría y Crítica de la Psicología**, v. 6, p. 122-139. 2015.

PIZZI, B. P.; GONÇALVES, M. A. Reflexões sobre o trabalho do psicólogo e a tarefa de transformação social na obra de Martín-Baró e na Psicologia Social Comunitária. **Teoría y Crítica de la Psicología**, n. 6, p. 162-195. 2015.

PRILLELTENSKY, I. Value-Based Praxis in Community Psychology: Moving Toward Social Justice and Social Action. **American Journal of Community Psychology**, v. 29, n. 5, p. 747-78. 2001.

SAWAIA, B.B. Comunidade: A apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade (pp. 35-53). In R. H. F. Campos (org.). **Psicologia social comunitária**: da solidariedade à autonomia. Petrópolis: Editora Vozes. 1996.

SILVA, D. M. L. C. Familismo e parentela: a influência política da família “Leite” e “Barbosa” no sertão paraibano na década de 1970. **XII Encontro Estadual de História da ANPUH-PE: História e os desafios do tempo presente**. UFPE: ANPUH-PE. 2018.

SILVA, F. I. C.; SOUZA, E. D. O acesso à informação na literatura de cordel. **Informação e Formação da Identidade Cultural**. João Pessoa, v.16, n.1, p. 215-222. 2006.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Resultados das Eleições**. 2005. Disponível em:

<<http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-1996/resultados-das-eleicoes>>. Acesso em: 29 mar. 2018.

MONSTROS FORA DO ARMÁRIO: a categorização do inimigo político no Brasil contemporâneo

MONSTERS OUT OF THE CLOSET: the categorization of the political enemy in contemporary Brazil

Bruna Mello Diniz*

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Marília Brockelmann de Faria**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

Desde meados do intempestivo século XX, solo de onde emergiram as grandes guerras mundiais e o fenômeno inédito do totalitarismo, a temática que concerne à produção do inimigo interno tornou-se notória pelas formulações do jurista alemão Carl Schmitt (2008; 2009; 2014), assessor jurídico do III Reich. Doravante, muito se produziu acerca deste assunto, passando pela seminal tese do biopoder e da biopolítica de Michel Foucault (1987; 1997; 2005; 2014; 2015), por Judith Butler (2011; 2015) e a discussão sobre reconhecimento e o conceito de humanidade, chegando até os reposicionamentos propostos por Giorgio Agamben (2004; 2007) à tese schmittiana do Estado de exceção. Nesse sentido, o presente artigo se propõe a apresentar brevemente conexões entre o escopo da teoria política, notadamente no que diz respeito à categorização do inimigo interno, com a produção e os deslocamentos que o conceito de monstro tem sofrido da passagem da Idade Média à Modernidade, se debruçando com maior atenção sobre tal conceito e tecendo, finalmente, algumas aproximações com o Brasil contemporâneo, através de casos exemplares veiculados pela mídia. Para tanto, os autores que subsidiaram as reflexões aqui apresentadas foram Claude Kappler (1994), Jeffrey Cohen (2000) e José Gil (2006) no que tange ao conceito de monstro, além das importantes contribuições da filósofa argentina Andrea Torrano (2013; 2014) na conceituação da tanatopolítica. Por fim, este trabalho se divide em três seções subsequentes à introdução: 1) definição e deslocamento do conceito de monstro, da Idade Média até o início da modernidade; 2) deslocamento do conceito de monstro para a esfera política; 3) criação do inimigo político, exemplos do Brasil contemporâneo; seguido pelas referências bibliográficas.

Palavras-chave: inimigo interno; criminalização; categoria monstro; inimigo público no Brasil.

ABSTRACT

Since the middle of the untimely 20th century, the soil from which the great world wars and the unprecedented phenomenon of totalitarianism emerged, the theme concerning the production of the internal enemy became notorious for the formulations of the German jurist Carl Schmitt (2008; 2009; 2014), legal advisor to the III Reich. From then on, much has been produced on this subject, going through Michel Foucault's (1987; 1997; 2005; 2014; 2015) seminal thesis of biopower and biopolitics, Judith Butler (2011; 2015) and the

discussion on recognition and the concept of humanity, up to the repositionings proposed by Giorgio Agamben (2004; 2007) to the Schmittian thesis of the State of exception. In this context, this article aims to briefly present connections between the scope of political theory, especially regarding the categorization of the internal enemy, with the production and displacements that the concept of monster has undergone from the passage from the Middle Ages to Modernity, taking a closer look at this concept, finally, some approximations have been made with contemporary Brazil, through exemplary cases reported by the media. To this end, the authors who subsidized the reflections presented here were Claude Kappler (1994), Jeffrey Cohen (2000) and José Gil (2006) regarding the concept of monster, in addition to the important contributions of the Argentine philosopher Andrea Torrano (2013; 2014) in the conceptualization of thanatopolitics. Finally, this paper is divided into three sections subsequent to the introduction: 1) definition and displacement of the concept of monster, from the Middle Ages to the beginning of modernity; 2) displacement of the concept of monster to the political sphere; 3) creation of the political enemy, examples from contemporary Brazil; followed by the bibliographical references.

Keywords: internal enemy; criminalization; monster category; public enemy in Brazil.

* Mestra em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Sua linha de pesquisa abrange: Políticas Públicas, Teoria Política, Pensamento Político e Social Brasileiro, Educação Superior Pública. Contato: brunamdiniz@hotmail.com

** Marília Brockelmann de Faria é bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e tem como área de pesquisa e interesse o campo da Antropologia Social. Contato: mariliabfaria@hotmail.com

Artigo Recebido em: 27/10/2019. Aceito em 26/03/2023.

INTRODUÇÃO

No período recente, observamos a emergência de fenômenos que ameaçam a própria existência das Democracias modernas, tais como a criminalização e/ou extermínio de indivíduos, grupos e até segmentos inteiros da população que pareçam não integráveis à sociedade; o empreendimento contra o terrorismo, que, desde o 11 de setembro, vem alimentando o recrudescimento da segurança pública e endossando políticas anti-imigração, casos de criminalização e, assim, corroborando atentados aos direitos humanos por todo o globo; além da emergência de governos extremistas e de regimes autocráticos que estão se difundindo por diversos países, utilizando-se de medidas excepcionais de forma indiscriminada e cerceando as liberdades civis.

Isto posto, alguns eventos históricos cumpriram um importante papel nas aceleradas e profundas transformações engendradas pelos séculos XX e XXI, tais como a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e a ascensão do Socialismo a partir de 1917, a Crise econômica de 1929, a emergência de regimes ditatoriais, a Segunda Guerra e o advento do Totalitarismo, a Guerra

Fria, a crise petrolífera de 1973, a queda do muro de Berlim em 1989, o fenômeno da Globalização, os atentados ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001, a doutrina Bush, o *USA Patriot Act*, a Guerra ao Terror que iniciou a perseguição ao terrorismo, a invasão do Iraque em 2003, a Crise econômica de 2008, a Primavera Árabe e o princípio das guerras civis no Oriente a partir de 2011.

Nesse sentido, tendo como referência os fenômenos recentes aludidos, a problemática que tange a categorização do inimigo político é candente no debate contemporâneo. Deste modo, convém recuperar as teses de importantes teóricos que se debruçaram sobre esta temática. Carl Schmitt, sem dúvida, é um dos intelectuais que merece destaque, uma vez que adota em seus escritos, como critério do político, a distinção entre amigo e inimigo, dispondo que “a diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo” (SCHMITT, 2008, p.27). O inimigo político, para o autor, “é precisamente o outro, o desconhecido [...] basta que ele seja [...] existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele” (SCHMITT, 2008, p.28). Adepto do Realismo político, tão em voga no século XX, o teórico concebe a essência do político enquanto guerra, esta última consistindo em um pressuposto fundamental de sua obra: “em situações críticas, esta necessidade de pacificação intra-estatal leva a que o Estado [...] também determine, por si mesmo, o ‘inimigo interno’” (SCHMITT, 2008, p.49).

Por sua vez, Michel Foucault (2005) assinala que a partir do século XVIII se observa a emergência da biopolítica, ou seja, de uma gestão do Estado sobre os corpos que é definida como “fazer viver, deixar morrer”. Assim, origina-se o que Foucault concebe como “governamentalidade”, referindo-se à maximização da vida da população pelo Estado. A biopolítica surge, dessa forma, em contraste com o poder soberano que vigorava durante o período do Absolutismo, caracterizado pelo poder sobre a vida e a morte dos indivíduos, pelo “fazer morrer, deixar viver”. Nas palavras do autor:

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal,

sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 2005, p. 294)

Isto posto, o filósofo francês evidencia que o Estado Moderno mobiliza a biopolítica, ou seja, esse poder de "regulação" que atua sobre a vida biológica da população, gerenciando dimensões como natalidade, mortalidade e morbidade, com o intuito de maximizar a vida, configurando o "fazer viver e deixar morrer". Entretanto, pontua que, concomitantemente à essa gestão dos corpos, há uma reintrodução da antiga função do poder soberano de "fazer morrer", o que se daria através do racismo biológico, instrumento capaz de produzir um corte nessa política do fazer viver, "o corte entre o que deve viver e o que deve morrer" (FOUCAULT, 2005, p. 304). Sendo assim, "a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização" (FOUCAULT, 2005, p.306), consistindo no mecanismo através do qual o Estado Moderno recobra o monopólio sobre a vida e a morte da população. Ainda partindo da lógica foucaultiana, tal engenharia "está efetivamente inscrita no funcionamento de todos os Estados, de todos os Estados modernos" (FOUCAULT, 2005, p.312), não sendo, portanto, peculiar à regimes totalitários.

É esta formulação que Giorgio Agamben (2007) empenha-se em prosseguir em *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Não obstante, o autor recorre à distinção aristotélica entre o conceito de zoé, dimensão da vida biológica concernente à esfera privada, e o conceito de bios, relativo à vida pública e associado à pólis. Assim sendo, assinala que, diferentemente do período da antiguidade clássica, em que zoé e bios eram esferas notoriamente distintas, no Estado Moderno "a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica", sendo que "a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas" (AGAMBEN, 2007, p.11). Agamben sublinha uma grande transformação na esfera política gestada desde meados no século XX, em que o Estado Moderno passa a se constituir sobre um patamar de indiscernibilidade entre zóe e bios, democracia e absolutismo, configurando, em última análise, o Estado de Exceção.

A filósofa Judith Butler (2015), por seu turno, partindo do conceito de biopolítica de Michel Foucault, enfoca as dimensões de apreensão e reconhecimento dos corpos localizados à margem das normas sociais. Nessa perspectiva, evidencia que “há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2015, p. 17). Assim, ressalta que enquanto alguns seres são reconhecidos enquanto humanos e representam as “vidas passíveis de luto”, há outros que são apreendidos enquanto vivos, mas não constituem vidas e, portanto, sua perda não pode ser sentida, não são “passíveis de luto”, conformando “corpos matáveis”, isto é, sujeitos que se tornam inimigos públicos e vêm a ser alvos da violência – como o ilustrativo caso tratado pela autora da figura do mulçumano, assimilado como o “outro”.

Tendo em vista o cenário apresentado, o presente artigo se propõe a investigar o que qualifico como a categorização do inimigo político no Brasil contemporâneo, movimento acentuado e evidenciado a partir das eleições presidenciais de 2018, com base na discussão em torno do conceito de monstro e suas articulações políticas. Nesse sentido, pondero acerca de representações discursivas mobilizadas no debate político brasileiro atual¹ que circunscrevem determinados grupos sociais, em especial intelectuais e/ou professores associados à esquerda, à categoria de inimigos públicos.

As reflexões aqui apresentadas partem da conceituação acerca do termo “monstro”, fundamentalmente concebidas pelos autores Claude Kappler (1994), Jeffrey Cohen (2000) e José Gil (2006), que apresentam um panorama de definições e do deslocamento do conceito, além das contribuições de Andrea Torrano (2013; 2014), que articula o conceito de monstro à discussão da biopolítica engendrada por Michel Foucault (1997; 2005).

Isto posto, com fins organizacionais, este trabalho se divide em três seções subsequentes a esta breve introdução: 1) definição e deslocamento do conceito de monstro, da Idade Média até o início da modernidade; 2) deslocamento do conceito de monstro para a esfera política; 3) criação do inimigo político, exemplos do Brasil contemporâneo; seguido pelas referências bibliográficas.

¹ Aqui utilizo casos exemplares que foram veiculados pela mídia brasileira em período recente.

MONSTROS E POLÍTICA: DA IDADE MÉDIA AO BRASIL RECENTE

1. Definição e deslocamento do conceito de monstro

Neste tópico, com base em Kappler (1994), Cohen (2000) e Gil (2006), serão apresentadas definições referenciadas por esses autores e assinalada a movimentação diacrônica do conceito de monstro, da Idade Média até os contornos da modernidade.

Isto posto, Kappler estabelece uma tipologia dos monstros que constitui uma espécie de inventário e nos permite compreender as figuras consideradas monstruosas durante a Idade Média. Seu modelo, a saber, é composto por: I – situam-se no lugar do antitético, do “totalmente outro”; II – monstro como aquele a quem falta algo essencial; III – monstros por modificação da relação dos órgãos entre si; IV – monstros caracterizados por gigantismo ou pequenez; V – substituição de um elemento habitual por um insólito; VI – mistura de reinos animal, mineral ou vegetal; VII – mistura dos sexos, dissociação dos sexos; VIII – hibridez de vários animais ou de humano e animal; IX – caracterizados por animalidade, homens selvagens (KAPPLER, 1994, apud GIL, 2006, p.135-137).

Em “A noção de monstruosidade”, o autor supracitado nos proporciona uma visão geral acerca do conceito de monstro, apresentando, assim, algumas definições de monstro, além de elucidar como essas têm continuidade e/ou variam no tempo-espço. Todavia, uma definição inicial proposta por ele e que abrange as mutações sócio-históricas é a de que “o monstro é definido em relação à norma” (KAPPLER, 1994, p.291). Portanto, conforme as normas sociais se alteram com o movimento da história, a definição de monstro também se ressignifica e é atualizada.

Acerca disso, Gil pontua que na Antiguidade a imagem do monstro compunha-se de elementos repulsivos (identificados no corpo – “excesso do corpo monstruoso” ou a privação, indicando uma assimetria com o corpo “normal”), cumprindo uma função de complemento inverso e simétrico do que seria a humanidade. O monstro estaria situado, portanto, no limiar da humanidade e da não-humanidade, em uma zona de indiscernibilidade (GIL,

2006, p.125). Assim, a própria noção de monstro é ambígua, pois atualiza a definição do humano e contrasta com esta, representando, por um lado, a metamorfose e, de outro, o horror de tornar-se o outro.

Nesse sentido, Kappler ressalta que, em sua obra, na busca por uma definição de monstro, o que se encontra é uma definição de homem em geral, produzida a partir de Santo Agostinho: animal *rationale mortale*. Isso se explica uma vez que para os autores medievais “o que importa não são os detalhes – ora, o monstro é um detalhe –, mas o plano global e o que está no centro desse plano: o homem”, assim, o que Kappler faz é deduzir a noção de monstrosidade (Ibid., p.299).

Kappler, assim, identifica três tipos de raciocínio exemplares acerca do termo monstro: I) genético, que considera as causas da monstrosidade, onde encontram-se as perspectivas de Aristóteles e, posteriormente, de Ambroise Paré; II) teológico e estético, que considera a harmonia do universo, onde figura Santo Agostinho; III) exemplarista e normativo, que consiste em modelos dos quais os monstros se afastariam como reproduções defeituosas, visão comum durante a Idade Média e ilustrada pelos relatos de viajantes.

Kappler pondera que como o *modus operandi* da Idade Média é a tradição, não há muita originalidade neste assunto entre os autores até o século XV, assim, dentre estes enfatiza os pensamentos de Aristóteles e Santo Agostinho. No primeiro, o ideal ou a norma para a constituição do humano é a reprodução idêntica, logo, “quanto maior for a distância desse modelo, maior será a imperfeição. No ponto mais afastado, o produto nem chega a ter aparência humana e passa por monstro. A primeira característica do monstro é, portanto, ser diferente” (KAPPLER, 1994, p.294).

Santo Agostinho, por sua vez, apresenta divergências do sistema aristotélico, preocupando-se com os monstros enquanto representavam um problema teológico fomentador de dúvida aos cristãos. Neste autor,

É em termos de conveniência e relação que se deve pensar a monstrosidade; reencontraremos a ideia já enunciada por Aristóteles, de que nada acontece por acaso e que Deus – ou a natureza – não pode se enganar (Ibid., p.296).

Destarte, segundo Agostinho “os monstros não devem ser vistos como obra de um artífice menos perfeito” (Ibid., p.297), embora a semelhança continue sendo o critério da normalidade, ele tenta minimizar a gravidade da dessemelhança, enunciando que apesar dos monstros não se parecerem com os outros seres humanos, eles também descendem de Adão (Ibid., p.298) e, deste modo, a existência das raças monstruosas em outras localidades do globo, admitidas como parte da obra do criador, justificava a presença dos monstros que habitavam suas terras, as exceções.

Em termos mais gerais, Kappler evidencia que o monstro – maravilha ou prodígio – distingue-se pela raridade, assim, “monstro é aquele com cujo aspecto não estamos acostumados, pela forma de seu corpo, pela cor, pelos movimentos, pela voz, e ‘mesmo pelas funções, partes ou qualidades de sua natureza’” (Ibid., p.299-300). No caso monstruoso “a natureza afastou-se de seu curso habitual”, e assim o monstro é um desvio da Forma, entretanto, a deformidade é parte do belo, uma vez que a diversidade contribui para a beleza do universo.

A partir do século XVI, segundo o autor aludido, em Ambroise Paré se observa uma tentativa de reflexão coerente e sistemática acerca dos monstros, empreendendo uma síntese dos dados medievais. Dessa forma, para deduzir a noção de monstruosidade, utiliza os escritos em francês de Tomás de Catimpré, que ilustra a interpretação sobre os monstros durante o século XV, e, como contraponto, o tratado de Ambroise Paré (1573). Do primeiro, Kappler enfatiza a definição do monstro como “*o tout autre*” (totalmente outro), aquele que é em tudo diferente de nós, cujo modelo para Catimpré era o Oriental (KAPPLER, 1994, p.304); além disso, dele também extrai a relação entre o monstro e o sagrado, uma conexão direta ou indireta com a divindade – o que está também na etimologia da palavra *monstrum*, em que prevalece um sentido sacro, associada também à “noção de sinal divino”, na origem grega.

Em Paré, por sua vez, os monstros aparecem de forma ambígua, estando além ou contra o curso da natureza. Este autor estabeleceu diversas escalas acerca da noção de monstruosidade, distinguindo monstros, prodígios (contrários à natureza) e “mutilados” (portadores de deformidades físicas), em que entendemos, portanto, que a natureza é a Norma e disso deriva que “a monstruosidade é uma espécie de insensatez [...] da imaginação” (Ibid., p.306)

ou uma “manifestação da desordem”, da imperfeição (Ibid., p.308). Ademais, Kappler salienta que em Paré “a noção de monstruosidade se estende exageradamente a tudo o que não é banal” (Ibid., p.312), nele:

A noção de monstruosidade é relativizada ao máximo, mais ou menos como em Aristóteles, para quem o monstro só contraria a generalidade dos casos e não a própria natureza. [...] A noção de monstruosidade torna-se então uma simples convenção que serve para designar uma imensa categoria de seres em relação a outra categoria; esta última, de certa forma, é escolhida arbitrariamente pelo homem, pela simples razão de ser ele quem organiza pelo pensamento as relações entre os seres e as coisas de um extremo a outro do universo (KAPPLER, 1994, p.330).

Ambroise, além disso, se detém a investigar as causas da monstruosidade, divididas por ele em treze, a saber: “as duas primeiras são de ordem divina; da terceira à décima segunda, são humanas; e a décima terceira é da alçada dos ‘demônios ou diabos’” (Ibid., p.317); assim, neste autor aparece sem grande preocupação uma ideia de proporção com relação aos monstros.

Nos relatos dos viajantes referenciados por Kappler, por outro lado, os monstros aparecem, muitas vezes, associados à imagem do mal ou ainda considerados como inimigos do belo ou como seres nocivos. Disso, o autor depreende que, “portanto, a monstruosidade situa-se nos extremos tanto do Belo quanto do Horrível” (Ibid., p.310) e ressalta que embora o monstro seja “na definição mais geral um ser de físico anormal”, esta não é uma característica indispensável (Ibid., p.316); a linguagem também foi utilizada como norma definidora da humanidade e da moralidade, assim, sua ausência esteve associada à monstruosidade.

Indo ao encontro do exposto, Gil salienta que a representação do monstro é composta por uma “relação entre o que permite o sentido (o corpo como <<todo>>) e o que se encontra parcialmente impedido de contribuir para esse sentido (uma <<parte>> desse corpo, um <<órgão>>) (GIL, 2006, p. 142). Em outras palavras, o monstro estaria situado em um campo semântico não verbal, provocando o que o autor nomeia de desvio infra-significante, isto é, localizado na origem do sentido. Sob este ponto de vista, “isto (o monstro) representa um escândalo <<lógico>>, razão pela qual a monstruosidade é realmente vivida como a encarnação da loucura”; por isso “a representação do corpo é essencial,

e não é por acaso que as descrições de monstros nas obras medievais são sempre acompanhadas por ilustrações”, assim, “a monstruosidade como variação sobre a infralíngua, ou seja, como experimentação sobre uma articulação (não verbal) que fundamenta o sentido, só pode ser captada graças a uma comunicação também não-verbal (neste caso, visual)” (Ibid., p.145).

No panorama apresentado por Kappler, dessa forma, no fim do século XV foi identificada uma “tendência ‘monstrificante’ que tende a acentuar-se: criaturas que na origem não tinham caráter monstruoso bem marcado são progressivamente contaminadas” (KAPPLER, 1994, p.341), ampliando o uso desta categoria. Ademais, evidencia que “no fim da Idade Média, produz-se um resvalar progressivo do monstruoso para o diabólico” (Ibid., p.348), deslocamento que justifica em decorrência do contato com o Oriente a partir do século XIII, em que “os monstros orientais impõem seu caráter demoníaco às criaturas ‘engraçadas’ da Antiguidade” (Ibid., p.355).

Ademais, neste mesmo período, identifica o surgimento do monstro “individual”, via S. Brant, que “tende a implantar-se no mundo de modo mais angustiante que o monstro ‘cosmológico’ [...]. Este estava distante e era justificado por visões de mundo que o mantinham no seu lugar” e, no século XV, “essas fronteiras vão ficando cada vez mais discretas, e o monstro, que realmente não está mais ‘contido’, irrompe na vida e na arte, na religião e na teologia. Em todos os lugares onde havia algo de monstruoso, o monstro se afirma” (Ibid., p.349).

Por fim, Kappler conclui que a definição de monstro sofre poucas alterações até o século XVI, tendo em vista que “A Idade Média está presa entre a necessidade de explicar a ‘desordem’ representada pelo monstro e a de crer no postulado de que a natureza, obra de Deus, só poderia ser perfeita e, portanto, organizada segundo uma disposição imperturbável”, mas, conforme a Idade Média se aproxima do fim “subsiste o paradoxo: de uma maneira ou de outra, o monstro é produto do pecado” (Ibid., p.360).

Isto posto, Gil destaca que da definição das raças monstruosas da Idade Média, como descritas por Kappler, se avança, no século XVI, e “trata-se de definir a humanidade do indivíduo humano e já não da espécie. A existência dos monstros individuais põe a questão: o que é um corpo?” (GIL, 2006, p.153). A

partir do século XVI, com o Renascimento, o advento do individualismo e as descobertas científicas, então, “deu-se uma transferência dos poderes do corpo para o espírito”, é no espírito que se passa a definir a natureza humana (Ibid., p.155).

A partir do quadro histórico apresentado, composto pelas obras de Kappler (1994) e Gil (2006), partimos para as sete teses sobre os monstros concebidas por Cohen, cujo intuito foi “compreender as culturas por meio dos monstros que elas geram” (COHEN, 2000, p.26). De modo sintético, compõem-se de: Tese I) O corpo monstruoso é um corpo cultural; II) O monstro sempre escapa; III) O monstro é o arauto da crise das categorias; IV) O monstro mora nos portões da diferença; V) O monstro policia as fronteiras do possível; VI) O medo do monstro é realmente uma espécie de desejo; VII) O monstro está situado no limiar... do tornar-se.

Nesse sentido, o argumento defendido na primeira tese é o de que o monstro consiste em uma “corporificação de um certo momento cultural – de uma época, de um sentimento e de um lugar. O corpo do monstro incorpora – de modo bastante literal – medo, desejo, ansiedade e fantasia [...] dando-lhes uma vida e uma estranha independência”; trata-se, portanto, de um deslocamento, o que o autor relaciona à “fenda da *différance* de Derrida” (COHEN, 2000, p.37). Na segunda tese, por sua vez, propõe que os monstros sejam “analisados no interior da intrincada matriz de relações (sociais, culturas e lítero-históricas) que os geram”, uma vez que evidenciam “uma lógica que ameaça, sempre, mudar” (Ibid., p.28-29). Na terceira tese, Cohen ressalta a limiaridade como característica intrínseca ao monstro, o que dificulta sua categorização, indicando a crise das categorias, por isso afirma que “o monstro aparece, de forma notável, em épocas de crise, como uma espécie de terceiro termo que problematiza o choque entre extremos” (Ibid., p.30-31).

Na quarta tese, defende que o monstro cumpre a função de “Outro dialético”, marcando a diferença entre o que está Dentro e corresponde a Nós e o que está Fora, consistindo no Outro, nas palavras do autor:

Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrito através (construído) através do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual (Ibid., p.32).

Afirma ainda que “representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heroico” (p.33). Esta tese nos interessa de modo especial neste trabalho, uma vez que este se propõe a explorar a relação do monstro com a política ou o uso político do monstro como forma de lidar com a diferença. Destarte,

A diferença política ou ideológica é um catalisador para a representação monstruosa no nível micro na exata medida em que a alteridade cultural o é no nível macro. Uma figura política repentinamente desprestigiada é transformada, como participante involuntário, em um experimento científico pelos historiadores de plantão do regime de substituição. (COHEN, 2000, p.34)

Na quinta tese, por sua vez, o monstro é entendido pelo autor como uma espécie de vigilante das fronteiras ou, dito de outra forma, responsável por delimitar as fronteiras sociais que não podem ser cruzadas: “o monstro da proibição policia as fronteiras do possível, interditando, por meio de seu grotesco corpo, alguns comportamentos e ações e valorizando outros” (Ibid., p.42) e, assim, “o monstro e tudo o que ele corporifica devem ser exilados ou destruídos” (Ibid., p.48). Na sexta tese, Cohen apresenta como parte integrante da composição do monstro um “movimento simultâneo de repulsão e atração” (Ibid., p.48), exercendo ao mesmo tempo fascinação e horror, além de conceber o monstro como um elemento ligado à constituição da identidade, operando, desta forma, como o que permite “atribuir significado ao Nós e ao Eles” (Ibid., p.54). Por fim, na sétima tese, alocando o monstro no limiar do tornar-se, o autor aludido o admite como o que permite conhecer o humano, o que abre uma lacuna para repensar pressupostos culturais e a percepção da diferença e de sua representação (Ibid., p.55).

2. Deslocamento do conceito de monstro para a esfera política

Ao pensarmos o conceito de monstro e sua penetração na esfera política, é inevitável não regressar ao modelo desenvolvido por Hobbes no século XVII, cujo arquétipo de Estado é encarnado pelo monstro bíblico Leviatã, construído

em oposição ao monstro Behemoth. A esse respeito, Kappler observou que “a Bíblia oferece ao monstrologo uma contribuição apreciável. É dessa fonte que provêm as ‘primeiras’ raças monstruosas” (KAPPLER, 1994, p.325).

A despeito disso, como exemplo do uso político dos monstros durante a Idade Média, o autor aludido apresenta um caso da Alemanha do século XV, em que o nascimento de duas crianças unidas pelo crânio foi interpretado como uma representação da divisão do Império Alemão recém unificado: “para mostrar sua aprovação, Deus enviou exatamente a Worms, cidade onde aquela paz foi firmada, um monstro que representava simbolicamente a unidade: a ‘criança’ tinha dois corpos grudados pela testa” (Ibid., p.338-339).

Há, nesse sentido, uma pluralidade de exemplos para se pensar tal relação, entretanto, para mergulharmos nesta intersecção entre o mundo dos monstros e o da política, a contribuição da filósofa argentina Andrea Torrano é indispensável. A autora concebe a figura do que denomina *hombre-lobo* a fim de assinalar a relação entre o humano e o monstruoso presente na obra de Hobbes, ocupando o monstro uma posição de contraste constitutivo do humano. Tal homem-lobo expressa simultaneamente o fundamento do contrato social hobbesiano, estabelecido com a transformação do lobo em homem (cidadão) e com a criação do Leviatã, e a constante ameaça de o homem transformar-se em seu próprio lobo, a animalizar-se ou, monstrificar-se (TORRANO, 2013).

Ademais, advoga que “este tornar-se lobo do homem é central para o pensamento político contemporâneo”, fundado, juntamente com o Estado moderno, sob a égide do medo e da constante ameaça do horror em tornar-se o monstro, o Outro. Por esse ângulo, “é possível associar o homem-lobo ao inimigo interno”, ou seja, “o inimigo interno, o inimigo público (político), é o que se encontra no interior da sociedade” se apresentando “como a antítese da ordem social, como o perigo sempre ameaçador de romper com esta, e, por sua vez, como o elemento necessário para justificar tal ordem”. Assim, este perigo latente, encarnado pelo homem-lobo, permite a utilização de estratégias de prevenção de tal risco, que promovem o aumento do controle social. Portanto, “podemos dizer que se trata de ‘defender a sociedade’ do homem-lobo”, ou do monstro, do Outro, do inimigo (TORRANO, 2013, p.439).

Do Leviatã, seguimos à retomada dos constructos hobbesianos no século XX por Carl Schmitt, alicerce de sua concepção da comunidade política baseada em uma dicotomia que divide a sociedade entre amigo-inimigo, radicalizando a perspectiva da política enquanto guerra, cuja expressão máxima pode ser ilustrada pelo regime totalitário em sua forma alemã. No que tange tal caso, a contribuição de Torrano apresenta-se no sentido de complementar o conceito de biopolítica engendrado por Foucault e, posteriormente, acrescido pelo prisma agambeniano; assim, a este processo de gestão progressiva do Estado sobre a vida biológica, da substituição da vida política (bios) pela biológica (zoé), produzindo na fratura o homem nu ou a vida nua, a autora acresce que “a política sobre a vida se converte em seu oposto, uma política sobre a morte” o que denomina tanatopolítica (TORRANO, 2014, p.92).

Propõe, deste modo, que “a monstruosidade seja entendida como uma categoria política que permita dar conta da consideração de certas vidas como monstruosas e, deste modo, justificar as políticas de neutralização, marginalização e morte”, que admite “o monstro como uma produção específica do biopoder, como um reverso negativo no humano”, expressando “a tensão constitutiva da biopolítica entre vidas protegidas e vidas elimináveis” (Ibid., p.93). Destarte, o que está posto na perspectiva de Torrano é a tensão entre humanidade/monstruosidade, em tal sentido que os monstros se convertem em uma ameaça biopolítica, “porque não se trata de uma vida sem valor, sim de uma vida com valor negativo, nem tampouco trata-se de uma vida que se pode eliminar, sim de uma vida que deve aniquilar-se” (Ibid., p.103). Por fim, a máquina teratológica, nomeada deste modo pela filósofa, cumpre “a função de produzir monstruosidade para justificar seu poder de matar”, ou seja, “é a partir de um critério normativo que o poder determina quem é humano e quem não o é” (Ibid., p.107).

3. Criação do inimigo político: exemplos do Brasil contemporâneo

Em virtude dos argumentos apresentados, a fim de concluir as reflexões presentes neste artigo, apresento alguns exemplos que ilustram o processo de

criação do inimigo político no Brasil atual, através da identificação de grupos sociais associados à esquerda, em especial professores e/ou intelectuais, enquanto o Outro situado no limiar do humano/monstro.

Os monstros, segundo Cohen, constituem-se em

Representações convenientes de outras culturas, generalizadas e demonizadas para impor uma concepção estrita da mesmice grupal. Os temores da contaminação, impureza e perda de identidade [...] são fortes e reaparecem de forma incessante (COHEN, 2000, p.46).

Tal descrição vai, de maneira muito significativa, ao encontro do processo político desencadeado nos últimos anos no Brasil de condenação e criminalização da figura do professor, mais detidamente dentro o Ensino Básico e Médio, cuja docência é atribuída à ameaça de uma pretensa falência moral e iniquidade, cenário este que torna os alunos, jovens vítimas desses monstruosos algozes, militantes do perverso infiltrados em salas de aulas, passíveis do escudo dos pais, do Estado, da cristandade.

O pânico moral motivador da perseguição e vigilância constante ao professor encontra, em suas desinências, características próprias da figuração do monstro e das representações que se busca na alegoria monstruosa. Nos casos explorados para este trabalho², manifestou-se a disposição, entre os mecanismos de consagração do personagem antagonista, de uma estética peculiar a um exército inimigo e a ele associada – como o uso da cor vermelha, tradicionalmente atribuída à esquerda; de uma identidade moral, ou melhor, admitida como amoral ou imoral, que não pode ser concatenada à uma dita família brasileira, haja visto, a título de exemplo, a execração sofrida por profissionais de ensino homossexuais ou que fogem à norma social direta ou

² BBC. Mesmo sem lei, Escola sem Partido se espalha pelo país e já afeta rotina nas salas de aula. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46006167>. Acesso em: 14 fev. 2019.
EL PAÍS. Campanha “anti-doutrinação” contra professores eleva estresse em sala de aula. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/14/politica/1557790165_316536.html. Acesso em: 21 mai. 2019.

HUMANISTA. “Clima de guerra”: o que dizem professores acusados de doutrinação e o fim do Escola Sem Partido. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/humanista/2019/08/01/clima-de-guerra-o-que-dizem-professores-acusados-de-doutracao-e-o-fim-do-escola-sem-partido/>. Acesso em: 10 ago. 2019.

O GLOBO. Professores dizem sofrer censura de pais e alunos nas salas de aula. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/professores-dizem-sofrer-censura-de-pais-alunos-nas-salas-de-aula-21420798>. Acesso em: 10 jun. 2019.

indiretamente; o estímulo ao isolamento social e pedagógico de professores, incitação esta com endosso de uma comunidade que visualiza a distância da figura do docente desviante como uma fonte de segurança pessoal e de idoneidade.

Em última análise, tais acusações contra professores operam da mesma forma que os rituais de linchamento descritos por Martins (1996), em que a própria acusação prescinde de provas que comprovem a conduta admitida como desviante. Assim sendo, o que importa é a categorização do Outro, constituída em oposição à Nós, engendrando a marginalização de grupos ou indivíduos considerados não integráveis à sociedade e assumidos como bodes expiatórios que, através da criminalização ou extermínio, expiariam a sociedade de seus pecados, purificando-a. Acompanhamos, no Brasil dos últimos anos, o desenvolvimento de uma política associada à guerra, que produz os grupos de oposição como seus próprios monstros.

Conclusivamente, o cenário que se apresenta em período contemporâneo é marcado pela eclosão de regimes extremistas em diversos países e pelo reavivamento do fantasma do terrorismo depois dos diversos atentados transcorridos em 2018, o que vem sendo empregado como justificativa para a exacerbação da segurança pública, legitimando a criminalização de grupos e movimentos sociais, além de respaldar as políticas anti-imigração. A título de exemplo, têm lugar os casos denunciados pelo relatório³ da *Human Rights Watch* – que considera critérios como conduta policial, liberdade de expressão, direitos das crianças, das mulheres, direitos das pessoas com deficiência, comportamento em relação à migrantes e refugiados, condições carcerárias, entre outros, como fundamentos para definir a posição dos países em relação aos direitos humanos –, em que figuram na lista de governos autocráticos países como Turquia, Egito, Filipinas, Hungria, Polônia, Rússia, Índia, Estados Unidos, Venezuela e Brasil.

REFERÊNCIAS

³ Cf. HUMAN RIGHTS WATCH. Relatório mundial 2019. Disponível em: <<https://www.hrw.org/pt/world-report/2019>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

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

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Vida Precária. **Contemporânea**, São Carlos, v.1, n.1, p. 13-33, jan.-jun. 2011.

COHEN, Jeffrey Jerome. A Cultura dos Monstros: Sete Teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), **Pedagogia dos Monstros**, Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

COHEN, Jeffrey Jerome. A sociedade punitiva; O poder psiquiátrico; Os anormais. In: **Resumo dos cursos do Collège de France**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

COHEN, Jeffrey Jerome. “É preciso defender a sociedade”, Segurança, território e População; Nascimento da biopolítica. In: **Resumo dos cursos do Collège de France**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

COHEN, Jeffrey Jerome. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COHEN, Jeffrey Jerome. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

COHEN, Jeffrey Jerome. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. A prosa do mundo. In: **As palavras e as coisas**, São Paulo, Martins Fontes, 1987.

GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: _____. **Monstros**, Lisboa: Relógio D'água, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KAPPLER, Claude. A noção de monstruosidade. In: _____. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

LIONÇO, Tatiana. Liberdade religiosa ou discurso de ódio. **Constitucionalismo**, 2019. Disponível em: <<https://constitucionalismo.com.br/demonizacao-liberdade-religiosa-ou-discurso-de-odio/>>

MARTINS, José de Souza. Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora. In: **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S.Paulo, 8(2): 11-26, outubro de 1996.

PARÉ, Ambroise. De las causas de los monstruos. In: _____. **Monstruos y prodígios**. Madrid: Siruela, 2000.

SCHMITT, Carl. **Dictatorship**: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle. Cambridge: Polity Press, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Madrid: Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

TORRANO, Andrea. Por una comunidad de monstruos. **Revista Caja Muda**, n. 4, pp.1-3, 2013.

TORRANO, Andrea. El monstruo en la política. Defender la sociedad del hombre-lobo. **Contemporânea**, São Carlos, v. 3, n. 2, pp. 429-445, jul-dez, 2013.

TORRANO, Andrea. Animalización y monstrificación en la biopolítica. Una consideración teratopolítica del nazismo. **Revista Latinoamericana de estudios críticos animales**, v.1, n. 2, outubro, 2014.

ORIGENS DO CAPITALISMO: entre as teorias de Karl Marx e Max Weber

ORIGINS OF CAPITALISM: between the theories of Karl Marx and Max Weber

Rodrigo José Fernandes de Barros*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

<https://orcid.org/0000-0002-1927-4541>

João Emanuel Evangelista de Oliveira**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

RESUMO

O sistema capitalista foi estudado e profundamente teorizado por dois grandes nomes das ciências sociais: o filósofo Karl Marx e o sociólogo Max Weber. Este singelo artigo procura delimitar como a origem desse sistema aparece nas obras de ambos os autores e, num segundo momento, procura refletir sobre as interpretações que normalmente colocam ambas as teorias a respeito da origem do capitalismo como necessariamente antagônicas. Por fim, evidenciamos que algumas dessas interpretações são frágeis quando confrontadas pelas obras dos próprios autores.

Palavras-chave: Karl Marx; Max Weber; capitalismo.

ABSTRACT

The capitalist system was studied and deeply theorized by two great names in the social sciences: the philosopher Karl Marx and the sociologist Max Weber. This simple article tries to delimit how the origin of this system appears in the works of both authors and, in a second moment, tries to reflect on the interpretations that normally put both theories on the origin of capitalism as necessarily antagonistic. Finally, we show that some of these interpretations are fragile when confronted by the author's own works.

Keywords: Karl Marx; Max Weber; capitalism.

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil (2019).

Contato: rodjfb@gmail.com

** Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, Brasil (2000).

Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (mestrado e doutorado) da UFRN.

Contato: joao.e.evangelista@gmail.com

Artigo Recebido em: 25/08/2018. Aceito em 19/04/2023.

INTRODUÇÃO

Embora os temas que despertam paixões nas ciências sociais não sejam poucos, é necessário reconhecer o grande destaque que o estudo do capitalismo possui entre eles. Desde os primórdios do pensamento social científico no século XIX, o capitalismo figurou como tópico central com o qual os sociólogos, antropólogos e cientistas políticos precisaram lidar.

Essa centralidade persiste com mais força do que nunca em nossos tempos, no século XXI. Se por um período o capitalismo se mostrou ausente em algumas regiões do planeta (ou mesmo fora confrontado por sistemas alternativos), em nosso presente esse sistema tornou-se, de forma inquestionável, global e hegemônico.

Tal consolidação se deu, principalmente, com a derrocada do bloco soviético e com as mudanças estruturais realizadas na China no final do século XX (HARVEY, 2008). São pouquíssimas as nações que optaram por resistir a essa ordem mundial – sendo estas de pouca relevância planetária para constituir uma verdadeira alternativa ao capitalismo hegemônico.

Tanto a hegemonia do capitalismo é inegável quanto sua plasticidade é notória. Apesar das várias crises internas que por muito ameaçaram a sua estabilidade – podemos citar a “grande depressão” de 1929, ou a “crise do petróleo” em 1973 e, mais recente, a grande recessão de 2008, que ainda reverbera efeitos significativos – o sistema mostrou-se capaz de se reconstruir e ressurgir dos escombros.

Em busca de maior compreensão sobre este importante tema, dois pensadores alemães de destaque nas ciências sociais se debruçaram sobre ele. O primeiro deles foi Karl Marx, filósofo e economista, principal referência intelectual para as correntes e movimentos políticos que posteriormente viriam a se denominadas como marxistas (BOUCHER, 2015); já o segundo foi o economista e sociólogo Max Weber, um dos fundadores e consolidadores da sociologia moderna no campo científico, assim como o desenvolvedor da sociologia compreensiva (KALBERG, 2010).

Neste breve artigo procuramos, num primeiro momento, sintetizar como a gênese do capitalismo aparece nos trabalhos desses dois autores clássicos – noutras palavras, como esse sistema se originou segundo Marx e, respectivamente,

Weber? Em seguida, buscamos fazer uma reflexão sobre as interpretações costumeiras que colocam as teorias de Weber e Marx a respeito da origem do capitalismo como necessariamente antagônicas, demonstrando que estas não necessariamente se sustentam diante das obras dos próprios autores.

Para a realização do nosso primeiro objetivo, nos ocuparemos dos principais textos de Marx e de Weber que retratam como teria se dado origem do capitalismo – o primeiro volume da obra *O Capital*, de Karl Marx; e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber.

Em relação à segunda etapa que propomos, iremos buscar auxílio e aporte nos escritos de cientistas sociais predecessores que teorizaram sobre Marx e Weber – destacamos aqui o sociólogo britânico Anthony Giddens e os sociólogos brasileiros Michael Löwy¹ e Carlos Eduardo Sell.

Antes de prosseguirmos, é necessário advertir o leitor do seguinte (e crucial) fator: não pretendemos, nesta reflexão, alegar que Marx e Weber produziram teorias gêmeas, que teriam desenvolvido constructos intelectuais idênticos, separados apenas por linguagens diversas ou abordagens diferentes.

Normalmente, as teorias de Marx e Weber são postas como radicalmente antagônicas e de fato existem divergências relevantes em vários aspectos de suas obras; sejam metodológicos ou políticos (LÖWY, 2014, p.17). Não buscamos suprimir essas características divergentes, mas demonstrar, como já afirmamos, que algumas interpretações que alegam haver um antagonismo significativo quanto às origens do capitalismo entre Marx e Weber são frágeis, carecendo de argumentos realmente sustentáveis.

AS ORIGENS DO CAPITALISMO EM MARX: A ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

Karl Marx é uma das figuras cujos rótulos convencionais não são capazes de caracterizar. Podemos classificá-lo como jurista, filósofo, economista, teórico político, historiador, jornalista, revolucionário; indiferente de qual desses opte-se por utilizar,

¹ Embora seja brasileiro, Michael Löwy encontra-se radicado na França e a maior parte da sua obra foi escrita originalmente em francês.

seu trabalho não pode ser contido em fronteiras disciplinares rígidas ou olhares essencialistas (GABRIEL, 2013).

Em *O capital*, sua maior, mais vasta e incompleta obra, Marx procurou demonstrar como o modo de produção capitalista se estabeleceu, quais são suas principais características e como esse sistema terminaria através das suas crises inerentes, devendo ser substituído por outro tipo de modo de produção. No entanto, como propusemos inicialmente, nos centraremos apenas na origem desse sistema; tema presente no volume I de *O capital*.

Marx alega que o surgimento do capitalismo se deve a um processo histórico violento, ao qual ele batiza de “acumulação primitiva” (MARX, 2013, p. 959). Para entender tal processo podemos começar por compreender como surgiram as principais classes sociais² presentes no que ele batiza de modo de produção capitalista (MARX, 2013, p. 965). Mais precisamente são elas: a burguesia e o proletariado.

Como destaca Carlos Eduardo Sell:

É preciso explicar dois processos: 1) o surgimento de uma massa de trabalhadores livres no mercado, forçados a vender a única coisa que possuem, sua força de trabalho e; 2) uma massa de capital-dinheiro relativamente grande na mão dos capitalistas para que estes pudessem investir (SELL, 2009, p.58).

Marx destaca que a origem do proletariado está relacionada principalmente com os “ cercamentos ”, fenômeno que possui sua forma clássica na Inglaterra do século XVI ao século XVIII (MARX, 2013, p.972). Proprietários de terra começaram a cercar terrenos que antes eram tidos como “comuns”, ou seja, de uso geral da população, apropriando-se deles. Os camponeses eram surpreendidos com ordens de despejo, declarando que eles estavam em terras particulares, que mais tarde seriam destinadas a criação de ovelhas. Como bem afirma Marx:

(...) foi o grande senhor feudal que, na mais tenaz oposição à Coroa e ao Parlamento, criou um proletariado incomparavelmente maior tanto ao expulsar brutalmente os camponeses das terras onde viviam e sobre as quais possuíam os mesmos títulos jurídicos feudais que ele quanto ao usurpar-lhes as terras comunais (MARX, 2013, p.965).

² É importante frisar que: não existiriam apenas duas classes na teoria marxiana. Esta é uma interpretação recorrente, embora equivocada, do pensamento sociológico de Karl Marx e da sua teorização a respeito das classes sociais. Para encontrar uma boa amostra de que o próprio Marx não trabalhou com a existência de apenas duas classes sociais, recomendamos a leitura da sua obra *O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte* (2011).

Aos poucos, muitos camponeses ficaram sem trabalho e se viram forçados a sair do campo para os centros urbanos, em busca de outras ocupações. Foi desse êxodo rural que se formou o proletariado, uma grande massa de pessoas disposta a trabalhar nas indústrias em troca de um pequeno salário para sobreviver.

Voltemo-nos agora para o surgimento da burguesia, uma vez que a “expropriação da população rural, diretamente, cria apenas grandes proprietários fundiários” (MARX, 2013, p. 989). A concentração de terras levou ao surgimento dos arrendatários como figuras de destaque que centralizavam o capital – embora tenha demandado séculos para se consolidarem nesta posição (MARX, 2013, p. 989).

Será a revolução agrícola, a expropriação de terras e a demanda que os transformará em grandes senhores capazes de contratar a mão de obra remanescente do campo e multiplicar consideravelmente sua produção nos campos que arrendava. É de se pensar que o preço a se pagar pelas terras arrendadas seria um obstáculo ao lucro, mas Marx esclarece que:

O constante aumento dos preços do cereal, da lã, da carne, em suma, de todos os produtos agrícolas, inchou o capital monetário do arrendatário sem o concurso deste último, enquanto a renda da terra, que ele tinha de pagar, estava contratualmente fixada em valores monetários ultrapassados (MARX, 2013, p.991).

Em suma, as inovações tecnológicas na produção e o crescimento do mercado consumidor aumentaram os lucros dos arrendatários de maneira jamais antes vista – muito desse aumento no mercado consumidor deveu-se ao fato dos camponeses terem se tornado compradores dos itens que antes produziam, refletindo na diminuição drástica da produção artesanal.

A esses fatores somam-se os lucros provindos da exploração colonial e dos saques praticados pelas potências europeias em outros continentes, como África e Ásia (MARX, 2013, p. 1001). Por meio de tudo isso, temos aqui uma classe social com uma exorbitante quantia de dinheiro, possibilitando investir em diversos negócios (como a criação das fábricas que tomariam de assalto os cenários urbanos europeus do século XIX), produzir mais e gerar mais dinheiro, mais capital por meio de capital.

A essa classe dá-se o nome de burguesia. Ao modo de produção que surge com essas configurações, Marx chama de capitalista. Temos, portanto, o que seria a gênese do sistema capitalista na obra de Marx.

AS ORIGENS DO CAPITALISMO EM WEBER: A ÉTICA PROTESTANTE

Max Weber foi contemporâneo de Karl Marx, embora estes não tenham de fato se conhecido³. Formou-se em Direito e doutorou-se na mesma área, tendo realizado estudos interdisciplinares envolvendo história antiga e economia. (KALBERG, 2010). Ao contrário de Marx, que não fora formalmente um sociólogo, Weber o foi e é considerado um protagonista fundamental para a consolidação da sociologia enquanto campo científico, ao lado de figuras como Émile Durkheim, Georg Simmel e Gabriel Tarde. (COLLINS, 2009).

Com relação ao capitalismo, sua obra mais importante é a já consagrada *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nela, Weber tenta delimitar quais foram as origens do sistema capitalista, só que partindo de uma abordagem diversa da que encontramos em Marx.

Para Weber, juntamente com as artes, a ciência, o Estado, a universidade e a arquitetura, o capitalismo seria o grande emblema da cultura ocidental. Ainda que possamos encontrar vários desses tipos de instituições e manifestações sociais em outras culturas pelo mundo, para Weber, somente no Ocidente houve um nível tão radical de tais elementos frutos do racionalismo (WEBER, 2004).

Seguindo as estatísticas provenientes do seu país (Alemanha), Weber nota que há uma prevalência dos indivíduos protestantes nas camadas mais abastadas da sociedade: dos empresários proprietários do capital aos elevados postos da mão de obra qualificada, os cristãos protestantes se destacam em relação aos indivíduos de outras religiões, como por exemplo, os católicos (WEBER, 2004, p.29).

Partindo desses dados, Weber busca descobrir qual é a influência dos fenômenos religiosos na origem do capitalismo moderno. Entretanto, Weber não presume que o protestantismo seja a única causa possível de explicar o capitalismo presente no Ocidente – pelo contrário, Weber admite que as causas que levaram ao

³ Karl Marx faleceu em 1883 na cidade de Londres, quando Max Weber tinha apenas 19 anos e vivia na Alemanha.

surgimento do capitalismo foram variadas e que envolvem fatores políticos, econômicos, militares etc (SELL, 2009, p. 119).

Ou seja, a religião não é um fator determinante para Weber, uma vez que determinismos não cabem no pensamento weberiano; este é sempre multicausal, considerando que a realidade nunca segue uma linearidade (KALBERG, 2010, p. 24). Antes, a ética protestante mais ajudou do que atrapalhou o avanço do capitalismo (SELL, 2009, p. 120).

Mesmo assim, ainda que não a considere como o único fator capaz de explicar essa marca da racionalidade ocidental, a ética protestante teria sido a “alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que chamado de ‘espírito’ do capitalismo” (WEBER, 2004, p. 157).

Para explicar o que seria esse espírito capitalista, Weber recorrerá às máximas de Benjamin Franklin, onde este atesta que tempo é dinheiro; que crédito é dinheiro; que dinheiro é capaz de gerar mais dinheiro; que um bom pagador é senhor da bolsa alheia (WEBER, 2004, p.42-43). O que essas máximas nos dizem é que o espírito capitalista é, antes de tudo, uma ética de vida: uma vida disciplinada, sem avarezas, mas também sem exageros ou coisas supérfluas; uma vida ascética, com objetivos a se alcançar (WEBER, 2004, p. 45), numa perspectiva utilitarista:

No fundo, todas as advertências morais de Franklin são de cunho utilitário: a honestidade é útil porque trás crédito, e o mesmo se diga da pontualidade, da presteza, da frugalidade também, e é por isso que são virtudes (...) (WEBER, 2004, p. 45).

Um capitalista por excelência seria uma pessoa ascética, mas sua ascese não se pratica nos mosteiros⁴. É no trabalho que ele pratica sua disciplina e sua dedicação com o maior rigor possível, pois este é o ambiente que lhe permite se realizar como membro participante ascese.

Mas como o trabalho (e a dedicação rígida ao mesmo) ganharam tamanha importância? E, conseqüentemente, como essa ética mostra-se mais presente nos protestantes do que noutras religiões? Para Weber, a ideia de vocação, dada por Martinho Lutero, teria sido um dos maiores propulsores desse fenômeno (WEBER,

⁴ Ascese é um tipo de comportamento bastante encontrado na figura do monge: um indivíduo que renuncia o mundo ao seu redor e dedica-se a orar e a pagar penitências para alcançar uma graça religiosa.

2004, p. 71). Ao contrário do que dizem os dogmas católicos, para Lutero, o indivíduo não tinha como mudar o seu destino pós-morte através da oração ou das penitências; a forma de se alcançar a salvação seria através da aceitação de seus deveres profissionais (vocação), pois estes seriam como um chamado divino; um chamado do próprio Deus (WEBER, 2004, p. 73).

O processo iniciado por Lutero será radicalizado de forma muito mais intensa por outras seitas protestantes de menor envergadura que o luteranismo. O calvinismo, o pietismo, o metodismo, e as seitas anabatistas e batistas são algumas das características que Weber analisa em sua obra (2004, p. 87). Dentre estas seitas, Weber destaca o calvinismo como a capaz de melhor auxiliar no entendimento da relação íntima entre a ética protestante e a gênese do sistema capitalista (WEBER, 2004, p. 90).

O calvinismo prega que todos os seres humanos já nascem predestinados por Deus: Deus escolhe quem alcançará a salvação do paraíso e quem cairá na danação do inferno. Não há nada que os indivíduos possam fazer a respeito. Contudo, existira uma maneira de se obter pistas sobre a decisão divina, e essa maneira era o êxito profissional – se há sucesso na vida profissional, é um indício que se é um bom cristão e que a salvação é possível. Este bom cristão, dedicado e disciplinado, seria capaz de obter riqueza através do trabalho e, por não desperdiçá-la com coisas mundanas e seguir as boas práticas da fé, seria capaz de reinvestir seu dinheiro para gerar mais dinheiro (SELL, 2009, p. 122).

Para Weber, essa ética religiosa que se encontrava nas seitas protestantes (com mais ênfase no calvinismo) findou por alicerçar a lógica fundamental do sistema capitalista, que é o lucro por meio do trabalho metódico, racional e calculado. Onde reina uma ética católica, o lucro sempre fora visto como algo pecaminoso, mas numa ética protestante temos uma inversão dessa lógica.

Com o tempo, essa ética separou-se da religião e começou a caminhar com as próprias pernas, estimulando o desenvolvimento do capitalismo na sociedade:

(...) a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que

nascem dentro dessa engrenagem (...) e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil (WEBER, 2004, p. 165).

Temos, deste modo, a gênese do sistema capitalista na obra do sociólogo alemão Max Weber.

AS ORIGENS DO CAPITALISMO ENTRE MARX E WEBER

Não é incomum a afirmação de que a obra de Weber, com especial destaque para *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, seria uma refutação completa das teorias materialistas de Karl Marx; do lado oposto, temos cientistas sociais defendendo que os trabalhos de Weber se encaixam perfeitamente como marxistas. Essas oposições radicais nas interpretações revelam como a relação dos escritos de Marx e Weber são difíceis e complexas (GIDDENS, 1998, p.73).

Como expusemos na introdução deste artigo, as divergências entre os pensamentos de Marx e Weber existem e não podem ser suprimidas, e “são fundamentalmente divergências políticas e metodológicas” (LÖWY, 2014, p. 17). Ao passo que Marx era um pensador revolucionário e internacionalista, Weber era uma figura mais conservadora. Próximo ao fim da sua vida apoiou abertamente o nacionalismo imperial alemão (principalmente durante a I Guerra Mundial) e rejeitou o socialismo que ganhava força na Alemanha, através do partido social democrata (WEBER, 2014). Mesmo assim, Karl Marx era uma influência importante para Max Weber e não era por ele negado como grande intelectual por causa dos seus pontos de vista divergentes (LÖWY, 2014, p.18).

Uma investigação mais específica sobre as discordâncias políticas desses dois pensadores com certeza seria frutífera, mas este não é o nosso propósito aqui; o que nos interessa nesse momento é refletir sobre interpretações que normalmente são feitas a respeito das teorias de Weber e Marx sobre a origem do capitalismo, e que colocam as teses dos livros como necessariamente antagônicas; o que estamos buscando aqui é demonstrar que algumas delas são frágeis e que deveriam ser superadas.

Essas interpretações bastante disseminadas seriam as seguintes: em primeiro lugar, Marx não levaria em consideração outros fatores além dos

econômicos para as explicações que nos oferece, somente os fatores econômicos explicam a origem do capitalismo; em segundo ponto, Weber teria feito a supressão dos fatores econômicos e realce dos fatores culturais, deixando claro que o espírito do capitalismo só poderia vingar devido à reforma protestante (LÖWY, 2014, p. 22). Logo, nesse viés exposto por Löwy, as teses seriam antagônicas.

Estas interpretações se mostram frágeis quando confrontadas pelas obras dos próprios autores. Embora não tivesse atribuído um papel central aos fenômenos religiosos, Marx os leva em consideração principalmente quando retrata o protestantismo como uma religião burguesa, que teria dado alguns impulsos para a espoliação dos bens da Igreja e das terras comunais (MARX, 2013, p. 968).

Löwy aponta que na nota 124⁵ de O capital, Marx chega a afirmar que “o protestantismo, já em sua transformação de quase todos os feriados tradicionais em dias de trabalho, desempenha um papel importante na gênese do capital” (LÖWY, 2014, p. 21). Portanto, não há fundamentação para a afirmação que Marx ignora a religião e outros fatores que não os econômicos.

Referir-se a Weber como um estudioso que coloca a economia como fator menor também de “toda tentativa de explicar o racionalismo ocidental deve admitir a importância fundamental da economia e levar em consideração, antes de tudo, as condições econômicas” (LÖWY, 2014, p. 22). Aqui não se trata de afirmar que Weber era um determinista econômico, mas sim de apontar o quanto que a economia era um fator relevante em suas pesquisas já que o mesmo fora também um economista e realizou estudos com maior ênfase nessa área de saber (KALBERG, 2010).

Outro ponto frágil dessa última tese que alega as discordâncias é que Weber, em momento algum, afirma que o capitalismo é um produto da Reforma⁶ ou que somente pudesse ter surgido devido a influências da Reforma. Weber parte sempre de abordagem multicausal e considera que o ascetismo protestante seria apenas um dos fatores relacionados ao surgimento do capitalismo; jamais o único (SELL, 2009).

⁵ In MARX, 2013, p.1240.

⁶ Por Reforma leia-se “Reforma Protestante”, movimento cristão de contestação idealizado por Martinho Lutero, que deu início ao cristianismo protestante, divergente do cristianismo católico vigente em grande parte do continente europeu.

Sendo assim, essas interpretações bastante costumeiras no meio acadêmico acabam se mostrando insustentáveis quando confrontadas com os escritos do próprio Marx, e o mesmo acontece diante dos escritos do próprio Weber.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diferenças políticas e metodológicas entre Karl Marx e Max Weber são inegáveis. Este singelo artigo não teve como objetivo rejeitá-las ou as colocar em segundo plano. O que procuramos foi realizar uma reflexão que promova um diálogo entre dois clássicos das ciências sociais que são, muitas vezes, vítimas de leituras apressadas ou de julgamentos desproporcionais, sem embasamentos teóricos.

Para toda teoria há um limite, e tanto a teoria de Marx pode tirar proveito das contribuições weberianas para a compreensão do capitalismo, quanto as teorias weberianas podem se enriquecidas com as teorias marxianas num movimento que fuja das ortodoxias tão presentes em alguns ambientes da academia. Este não é um exercício teórico inédito; outros pensadores já buscaram fazê-lo, como Walter Benjamin, György Lukács e Merleau Ponty (LÖWY, 2014), o que compra que temos em nossas mãos um terreno fértil para novas possibilidades de estudos que não devem ser descartadas.

Por fim, vemos a persistência da importância de Marx e Weber para se compreender o mundo em que vivemos. Mesmo que suas teorias tenham sido desenvolvidas num passado bastante diverso e que o capitalismo de hoje não seja o mesmo capitalismo do século XIX, elas não se tornam inúteis. O mundo continua capitalista no século XXI e, por hora, não há indícios de que deixará de sê-lo. Podemos então presumir que Marx e Weber continuarão habitando nossas interpretações por um tempo indeterminado.

REFERÊNCIAS

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

COLLINS, Randall. **Quatro tradições sociológicas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

GABRIEL, Mary. **Amor e Capital**: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2013.

GIDDENS, Anthony. **Política, Sociologia e Teoria Social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KALBERG, Stephen. **Max Weber**: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

LÖWY, Michael. **A Jaula de Aço**: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. I. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

OUTHWAITE, William. **Teoria Social**: um guia para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2017.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**: Marx, Durkheim e Weber. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Escritos Políticos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

**AS RELAÇÕES DE PODER SOBRE O CORPO EM MICHEL FOUCAULT
E ERVING GOFFMAN**

**POWER RELATIONS OVER THE BODY IN MICHEL FOUCAULT AND
ERVING GOFFMAN**

Milenna Jordana de Sousa Andrade*

Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

RESUMO

O presente trabalho discutirá, por meio de uma revisão bibliográfica, uma reflexão acerca das considerações em torno das relações de poder ao longo da sociedade, tendo como base de reflexão teórica autores como Michel Foucault (1977) e Erving Goffman (1961), frente às discussões da sociedade moderna disciplinar em contramão da história da tortura do corpo. Para tanto, será apresentado de forma breve, uma reflexão do documentário A casa dos mortos, dirigido pela pesquisadora Débora Diniz, em uma unidade psiquiátrica prisional em Salvador, como exemplo de uma instituição totalitária, será apresentado como suporte à compreensão da discussão teórica, referente aquilo que o poder silencia e a história deixa a margem.

Palavras-chave: Instituição Total; Corpo; Relações de poder.

ABSTRACT

The present work will discuss, through a bibliographic review, a reflection on the considerations around power relations throughout society, based on theoretical reflection by authors such as Michel Foucault (1977) and Erving Goffman (1961), in view of the discussions of modern disciplinary society against the history of body torture. To this end, a reflection of the documentary The House of the Dead, directed by researcher Débora Diniz, in a prison psychiatric unit in Salvador, as an example of a totalitarian institution, will be presented in a brief way, will be presented as a support to the understanding of the theoretical discussion, referring to what power silences and history leaves the margin.

Keywords: Total Institution; Body; Power relations.

* Mestra e Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS-UFCG). Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB).

Contato: milennajordana07@hotmail.com.

Artigo Recebido em: 22/03/2019. Aceito em 06/06/2023.

INTRODUÇÃO

As formas de violência e poder sobre o corpo foi se constituindo a partir da manifestação e desenvolvimento dos mecanismos de poder ao longo da sociedade. René Girard (1923), argumenta que a base constitutiva da sociedade é que os homens vivem em permanente conflito e violência uns com os outros, devido serem governados por um “instintivo mimético”, considerado um componente natural da sociedade humana.

Na configuração das sociedades mais simples, sem o poder judiciário, o sacrifício teria como função minimizar esse gerador de conflitos, tendo em vista, que a violência estaria presente em todos os indivíduos. Segundo Girard, o que caracteriza o homem é o desejo da violência, como componente natural dos seus comportamentos, tendo como finalidade final a harmonia estabelecadora da ordem social.

Com o desenvolvimento do poder civilizatório e moderno, julga-se muitas vezes como superior aos poderes anteriores das sociedades mais simples, consideradas “primitivas”, “incivilizadas”. No final das contas, as práticas e rituais de sacrifícios possuem a mesma finalidade que o próprio sistema judiciário moderno.

O presente trabalho não tem como objetivo discutir de forma exaustiva o percurso do desenvolvimento da violência na sociedade, a proposta se encontra em apresentar algumas considerações acerca da concepção das relações de poder ao longo da sociedade, apresentando alguns conceitos chaves, como o de poder e instituição total, com Michel Foucault e Erving Goffman.

Além disso, também será apresentado a nossa reflexão, para dar maior profundidade à discussão, o documentário A casa dos mortos, dirigido pela pesquisadora Débora Diniz, em um manicômio judiciário na cidade de Salvador/Bahia como um suporte à compreensão da discussão teórica.

O CONTROLE DAS INSTITUIÇÕES TOTAIS SOBRE O CORPO

Erving Goffman (1922-1982), em uma de suas obras, “Manicômios, prisões e conventos” (1961), fez um estudo de campo sobre a temática da saúde mental

em instituições psiquiátricas, na qual descreve minuciosamente o cotidiano do internado e dos dirigentes, fazendo uma crítica sobre as instituições totais, o mesmo a define como:

“Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada”. (GOFFMAN, 1961, p.11)

As instituições totais, em sua grande maioria, possuem um grau de “fechamento” externo e interno, evitando que o interno (nas palavras do autor), possua um vínculo social na sociedade, como por exemplo, nos conventos, asilos, manicômios, presídios, campo de concentração, entre outros, que variam no seu grau de “fechamento”, alguns sendo mais fechados do que outros. Essa tendência de “fechamento” tem uma função de controle do comportamento considerado adequado dentro dessas instituições.

Ainda neste estudo minucioso de Goffman, observa-se a diferença entre o status de superioridade por parte dos dirigentes e o de inferioridade para com os internos, começando pela comunicação limitada entre as duas classes, como também, a restrição de mobilidade dos grupos dentro do espaço institucional, sem esquecer a condição de construção de estereótipos, para com os internos da casa, uma condição de interação grupal que está intrínseco às condutas nas inter-relações sociais, dentro e fora da instituição.

Segundo Foucault (1979), isso nos ajudará a pensar também a correlação de forças na configuração de como se estabelece a posição que o “louco” e o psiquiatra ocupam dentro do espaço asilar e as relações de poder. Durante muito tempo, não tão distante de hoje, as vozes do poder e do discurso da verdade estavam centrados no campo científico da medicina, da psiquiatria e da criminologia, um dos micro poderes cotidianos do médico era basicamente a produção do discurso sobre a concepção de doença e saúde. Dentro dessa perspectiva do autor, o asilo, teria como função a condição da prova e a construção do conhecimento da verdade pelo poder médico.

[...] Todas as técnicas ou procedimentos efetuados no asilo do século XIX – isolamento, interrogatório particular ou público, tratamentos – punições como a ducha, pregações morais, encorajamentos ou repreensões, disciplina rigorosa, trabalho obrigatório, recompensa, relações preferenciais entre o médico e alguns de seus doentes, relações de vassalagem, de posse, de domesticidade e às vezes de servidão entre doente e médico. (FOUCAULT, 1979, p.122).

Uma das características comuns entre as Instituições Totais, como diz Foucault, são os “jogos de relações de poder”, e como podemos perceber, o poder do médico se sobrepõe à loucura do doente. Em relação ao universo do “mundo do internado”, Goffman (1961, p.31) afirma que “[...] nas instituições totais esses territórios do eu são violados; a fronteira que o indivíduo estabelece entre seu ser e o ambiente é invadido e as encarnações do eu são profanadas”.

Nesta perspectiva, devido a disciplina administrada pela equipe dirigente, os internados acabam seguindo uma “padronização institucional”, onde os mesmos perdem tudo aquilo que é referente ao seu “eu”, a sua identidade, marcas pessoais e materiais que são construtivos para identificação de cada um. Esse controle é uma forma de evitar que o internado tenha algum vínculo social com o “mundo externo”. Seria, portanto, um lugar de reeducação e disciplina moral.

Em Vigiar e Punir (1977) Foucault apresenta como foram desenvolvidas as práticas punitivas ao longo da história entre os séculos XVI ao XVIII, considerando que cada época quem criou as suas próprias leis. O suplício, por exemplo, era uma punição direcionada sobre os corpos dos condenados, uma cerimônia de tortura realizada em ato público, colocando o corpo como alvo do castigo em um ritual de espetáculo. No século XIX, a punição deixou de ser uma cena, a tortura, como propõe Foucault, “é mais eficaz quando invade a alma, a psicologia da alma”. (FOUCAULT, 1977, p.109,).

Considerando esse contexto, na época moderna, existe toda uma rede de controle, o corpo é um instrumento de intervenção, de supressão de direitos, no lugar do carrasco, constituiu-se todo um “corpo de técnicas” como, por exemplo, guardas, médicos, psiquiatras, psicólogos, assistentes, educadores, como diz Foucault, toda uma maquinaria de poder. O que interessa agora é o “corpo dócil”,

o que pode ser manipulado, treinado, torná-lo útil, em um regimento total de disciplina e domesticação do corpo.

Os considerados vistos como pessoas “desviantes” da sociedade no século XVIII, como o louco, o condenado, eram enquadrados a uma disciplina normalizadora, em outras palavras, como um objeto de controle. Segundo Foucault (1977), o “jogo do olhar” hierárquico é um dispositivo disciplinar realizado seja em asilos ou prisões, uma vigilância monitoradora como função fundamental da nossa sociedade, o que Foucault vai chamar de “juízes da normalidade”.

Neste sentido, nas Instituições Totais, os sujeitos estão sob controle interno, incapazes de cuidarem de si mesmos, representando uma ameaça à sociedade, e o lugar que são direcionados, ou, “jogados” é o caso dos sanatórios, prisões, hospitais psiquiátricos para os que possuem um transtorno grave de doença mental. Nesse sentido, quando o interno passa uma estadia longa numa instituição total fechada sem o contato com o mundo externo, Goffman denomina essa condição de “desculturamento”, devido aos vários aspectos de mudança na vida diária, principalmente, o que ele chama de “mortificação do eu” dentro da instituição, quando o indivíduo vai perdendo todas aquelas características que o constitui enquanto sujeito particular, com histórias, memórias e simbologias.

Nesta discussão, onde o psiquiatra se encontra como produtor da verdade no espaço hospitalar, Foucault (1979) em seu livro *a Microfísica do Poder*, apresenta mais alguns elementos importantes a serem considerados, exemplo, com a chegada da abordagem das Antipsiquiatrias no decorrer da história moderna, um movimento revolucionário que chegou com uma crítica crucial ao papel dos poderes até então legitimados. As Antipsiquiatrias, vão contra a esse submetimento médico sobre a loucura, transferindo para o próprio doente, ou, para o sujeito que está passando por algum adoecimento, o próprio poder da verdade de sua loucura. (FOUCAULT, p.126,1979). O sujeito, antes excluído do mundo, torna-se sujeito-protagonista da sua própria história, e não mais em condição de objeto do conhecimento, ele mesmo quem produz a verdade de si mesmo.

Amarante (2009, p.01), um dos grandes precursores da discussão sobre o movimento da Reforma Psiquiátrica no Brasil, nos apresenta alguns conceitos de dimensão epistemológica na psiquiatria, que são fundamentais para compreendermos o processo de desinstitucionalização dos hospitais psiquiátricos:

[...] O primeiro é o de desinstitucionalização na tradição basagliana [...] Nesta tradição, a clínica deixaria de ser o isolamento terapêutico ou o tratamento moral pinelianos, para tornar-se criação de possibilidades, produção de sociabilidades e subjetividades. O sujeito da experiência da loucura, antes excluído do mundo da cidadania, antes incapaz de obra ou de voz, torna-se sujeito, e não objeto de saber.¹

Neste sentido, a reformulação do “fazer-psiquiátrico”, no qual apropriava-se do paciente com doença mental como um “objeto” do conhecimento clínico movido a maus tratos e uso coercitivo da violência, colocando-o como incapaz, por meio de um isolamento terapêutico não seria mais aceito. Conforme Amarante, a desinstitucionalização só seria possível por meio de três características: uma mudança no modelo técnico assistencial, rediscutir as relações sociais e direitos dos portadores de transtornos mentais, e a sua reinserção na sociedade, seu direito de ir e vir. Segundo o autor, o conceito de doença, por exemplo, teria um “discurso natural” de que a psiquiatria dá aos “não sujeitos”, e que seria necessário desconstruir isso, posteriormente, reforçado com as discussões em torno da mobilização da Reforma Psiquiátrica² no mundo. Podemos dizer que a Reforma Psiquiátrica, não está somente na mudança do modelo social assistencial e clínico, e sim, na transformação do imaginário social da loucura. Pois o modelo psiquiátrico clássico criou para o “louco”, o lugar do manicômio e da exclusão social.

¹ Essa Tradição Basagliana, foi proposta pelo italiano e psiquiatra Franco Basaglia, um grande precursor de um novo contexto de desinstitucionalização para os hospitais psiquiátricos, fazendo uma crítica à psiquiatria clássica, como por exemplo, do tratamento moral pinelianos, proposto pelos fundamentos de Philippe Pinel.

² O processo de Reforma Psiquiátrica brasileira tem uma história própria, inscrita num contexto internacional de mudanças pela superação da violência asilar (BRASIL, 2001).

REFLEXÃO SOBRE O DOCUMENTÁRIO A CASA DOS MORTOS: “MORTES SEM BATIDAS DE SINO”³

Proponho fazer uma breve reflexão sobre o filme etnográfico *A Casa dos mortos*⁴, realizado em um manicômio judiciário brasileiro na cidade de Salvador/Bahia, pela Professora e Pesquisadora Débora Diniz⁵, que elaborou o roteiro do seu filme por meio da abordagem metodológica do campo da Antropologia, a partir de um encontro etnográfico com os seus interlocutores e sujeitos de pesquisa, apresentando quais são os sujeitos-personagens que foram conduzindo o seu filme, dentro do contexto de uma instituição fechada e totalitária, como os hospitais psiquiátricos.

Um dos principais personagens do filme é Bubu, um poeta com doze internações em sistemas manicomiais brasileiro, foi ele o porta-voz que direciona o filme com o uso do seu poema, um espaço em pôde contar a sua própria história, uma voz que conta as histórias de seres vítimas da exclusão na sociedade. Um dos aspectos mais interessantes do filme, é a participação que a pesquisadora Débora Diniz abre e proporciona aos próprios internos, que fazem uso de um espaço de protagonismo do filme, os internados tomam conta do palco, entrevistando uns aos outros, com falas espontâneas, alguns recortes mais direcionados sobre a vida, antes da internação, resgatando e construindo memórias, colocando os sujeitos como os personagens das suas histórias e loucuras que são abafadas nos manicômios e imortalizadas nos arquivos judiciais.

Outro personagem do filme que é interessante ser destacado, é o retorno de Antônio para o manicômio, chegadas e saídas. Antônio, já teve outras passagens pela instituição, e logo na chegada ao passar pela ficha de recepção e identificação do sujeito e do crime cometido, a enfermeira da instituição faz um série de perguntas, e Antônio, para muitos, em seu “estado de loucura” ou crise, respondia as perguntas feitas de forma não linear e desconexas, ainda nessa observação rotineira por parte dos grupos (dirigentes e internados), observa-se o “riso” por parte da dirigente como uma maneira de repressão a um

³ Verso do poema do Babu, poeta e intelectual da casa dos mortos, o documentário.

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=nwROKVxDmIc>

⁵ Professora e Pesquisadora da Universidade de Brasília – UnB.

comportamento que foge da dita “normalidade”. Seguindo a sequência da chegada de um interno à instituição, ao dirigi-lo para a ala, Antônio passa por todo aquele processo dos efeitos iniciais da instituição, o ritual a ser seguido, que é a padronização dos sujeitos, o que Goffman chama de “mortificação do eu”, retirando-o todos os seus pertences que fazem parte da sua personalidade, para homogeneizar de acordo com o que a instituição permite a troca de roupas para o uniforme hospitalar de cor amarela, corte do cabelo, unhas, etc.

Almerindo, outro interno, conhecido como o “ladrão de bicicleta”, é um dos internos que se encontra esquecido no sistema manicomial e seus arquivos e apagamento de histórias. O laudo, que é um papel guardado em uma pasta arquivada, é um papel que fica registrado sobre o que contribuiu para a passagem daquele determinado sujeito, seja por uma condição de doença, um comportamento desaprovado, dentro das regras morais aceitas na sociedade, entre outros. O que levou Almerindo a ser internado em um manicômio? Lá, descreve que um dos motivos da sua internação foi o furto de uma bicicleta, pelo fato de Almerindo não ter mais nenhum vínculo familiar, a sua pena já tinha se vencido, e a sua vida estava agora esquecida dentro daquela instituição.

O que a pesquisadora nos chama atenção em seu percurso de campo com as escolhas dos seus personagens, foi a busca dos considerados “loucos incontroláveis” pelos laudos da descrição médica, que mediava em torno de classificações hierárquicas dos sujeitos. A sua filmagem vai de contramão a essas classificações de lutas silenciosas. O uso da câmera como um instrumento do fazer etnográfico facilitou a comunicação, proporcionando uma escuta, dando voz, rostos, apresentação dos sujeitos com as histórias subjetivas e também anônimas pelo manicômio judiciário.

O filme é um ato político e de resistência sobre o poder e a violência simbólica de vidas esquecidas e estigmatizadas pela loucura às margens da sociedade disciplinar. Dá origem a um conhecimento das falas dos sujeitos que vivem com a sua loucura e são autores das suas biografias, dos seus desejos, suas angústias, de ser livre em um contexto de privação social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacamos ao longo deste trabalho como o poder e a violência na sociedade foram sendo desenvolvidos referente a história das construções de penas e leis em determinada época. Pudemos acompanhar o desenvolvimento do poder civilizatório da punição, se antes o corpo do condenado era o centro das atenções de cerimoniais em ato público, essa banalização do castigo foi desaparecendo ao decorrer do tempo, para um castigo disciplinar de um corpo dócil e útil, sendo que a maneira mais rápida de atingir diretamente o corpo é degradar tudo o que for referente ao “eu” singular do indivíduo, padronizando-o, humilhando-o.

As Instituições Totais possuem esse poder de disciplina e vigilância sobre o indivíduo, a violência simbólica sofrida sobre os mesmos é mais forte, porque é silenciada. O indivíduo é submetido a um corpo de regras institucionais que estão em todas as partes, o “olhar punitivo” está hierarquizado por todo esse campo de poder, de um lado está o dominado, do outro, o dominante. As relações sociais são regidas por esses “jogos de poderes”.

Nesse cenário de correlações de força, os lugares ocupados pelos que ficam à margem da sociedade são descritos de acordo com o “discurso da verdade” daquele que possui o uso do poder. Na contramão da história, os lugares ocupados pelos sujeitos excluídos socialmente são as margens, tendo em vista que como diz Becker (1996), os “normais” e os “desviantes” são constituídos pelo mesmo grupo social.

Para além da substituição dos asilos para a criação de um estabelecimento mais humanizador, quebrando os “muros” dessa história de tortura, temos a diante o “muro” do imaginário social da loucura que precisa ser quebrado, como romper o estigma das nossas relações sociais? Como construir uma nova dinâmica de atendimento, depois de vários anos de lutas, se a própria sociedade exclui? Ainda existem “muros” do manicômio a serem derrubados nos dias de hoje.

REFERÊNCIAS

AMARANTE, P. D. de C. Reforma Psiquiátrica e Epistemologia. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental/Brazilian Journal of Mental Health**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 34–41, 2011.

ANDRADE, Milenna Jordana de Sousa. **“Doido é quem fala”**: uma etnografia sobre sociabilidades e estigmas entre usuários/as CAPS de Sumé. 2017. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – UFCG, Paraíba, 2017.

BRASIL, Ministério da Saúde – **Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental no Brasil**. In: **CONFERÊNCIA REGIONAL DE REFORMA DOS SERVIÇOS DE SAÚDE MENTAL: 15 anos depois de Caracas**. 2005, Brasília. Relatório. Brasília: Biblioteca Virtual em Saúde, 2005, p. 1-56.

BECKER, Howard. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Ed: Graal, 1979.

_____ **Vigiar e Punir. Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. 3°. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1961.

BUÑUEL E SEUS INTERLOCUTORES:
uma visão sobre o filme "El Angel Exterminador"

BUÑUEL AND HIS INTERLOCUTORS:
an insight into the movie "El Angel Exterminador"

Gustavo Ruiz da Silva*

Monash-Warwick Alliance Joint PhD (Reino Unido - Australia)

<https://orcid.org/0000-0002-1149-5411>

RESUMO

Este artigo visa efetuar uma análise heurística possível do filme "O Anjo Exterminador" (*El Angel Exterminador*) – produzido em 1962 pelo diretor hispano-mexicano Luís Buñuel – através do pensamento platônico trabalhado nos livros: "O Banquete" (*Συμπόσιον*), e "A República" (*Πολιτεία*). Também apresenta uma discussão sobre as características roteirísticas, artísticas e históricas a ele relacionadas, tais como certas intersecções de seu movimento estético, o Surrealismo – pontuais correlações com Breton e Benjamin também serão feitas. Por fim, o fio ordenador que transpassará toda a pesquisa é as aproximações entre os autores supracitados e a teoria de Karl Marx.

Palavras-chave: Platão; Buñuel; surrealismo; Marx; cinema.

ABSTRACT

This paper aims to perform a possible heuristic analysis of the film "The Exterminating Angel" (*El Angel Exterminador*) – produced in 1962 by the Hispanic Mexican director Luís Buñuel – through the platonic thought present in the books: "The Symposium" (*Συμπόσιον*), and "Republic" (*Πολιτεία*). It also presents an argument on the film's scriptural, artistic, and historical characteristics, such as some /intersections of its aesthetic movement, the Surrealism – specific correlations with Breton and Benjamin will also be made. Finally, the guiding thread that will run through the entire research is the approximations between the above authors and Karl Marx's theory.

Keywords: Plato; Buñuel; surrealism; Marx; cinema.

* Doutorando em Filosofia na University of Warwick, Inglaterra (Monash-Warwick Alliance Joint PhD / Reino Unido - Australia), Mestre (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP) e graduado em Filosofia (Universidade de São Paulo - USP). Graduado em Ciências Sociais (PUC/SP). Na PUC-SP, atualmente é membro do i.) "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (CNPq); ii.) projeto "Imagem, Imaginação e Imagem de Si"; e iii.) "GT Ética e Filosofia Política" (ANPOF). Na USP faz parte do projeto "Representações de árabes e africanos em fontes europeias, árabes e africanas". Também faz parte da equipe editorial da revista Parallaxe (ISSN 2318-9215). Contato: ruizdasilva.gustavo@usp.br

Artigo Recebido em: 29/06/2020. Aceito em 15/08/2022.

INTRODUÇÃO ¹

Platão indica a direção dessa espera: a punição verdadeira é aquela que, ao restaurar a ordem, traz à felicidade; a verdadeira punição desemboca na felicidade (...) aquilo que é visado na vingança é a expiação, ou seja, a punição que remove a mancha (RICŒUR, 2013, p. 59).

Este artigo tem como objetivo analisar o filme “O Anjo Exterminador”² a partir de um campo do pensamento grego desenvolvido no século IV a.e.c³, mais precisamente o de Platão em “O Banquete” (Συμπόσιον), e “A República” (Πολιτεία)⁴. Desta forma, ele teria escrito em seus livros grandes críticas à sociedade grega e à democracia de sua época, idealizando a construção de uma república perfeita, governada sob a ditadura dos filósofos, para ele, estes representavam a melhor classe de cidadãos, os então mais preparados para governar a *pólis*. A construção da ideia de uma distinção entre o inteligível e o material foi desenvolvida pelo autor sob o argumento de que o primeiro estaria numa posição superior ao segundo, já que também fora creditada por este uma notoriedade maior à originalidade, a pura razão, perante a cópia, já que esta falsificaria a realidade; esta ideia vem sendo, de certo modo, carregada por nossa sociedade ocidental desde então, salvo por alguns críticos intempestivos. Neste âmbito, Platão (1997) se posiciona veementemente contra Homero (maior de todos os escritores épicos gregos), assim como todos os outros poetas clássicos e o Teatro Trágico. Para ele, todos estes representavam uma falsa visão da realidade, uma cópia de esfera inferior, passível de incitação das paixões, que é contraposta pelo então conceituado Teatro da Verdade, algo que se viu ser completamente contraposto por alguns artistas do século passado.

¹ Gostaria de agradecer à professora Yolanda G. G. Muñoz, que primeiro leu e avaliou este artigo, então apresentado como trabalho final da disciplina “Filosofia I” no curso de Ciências Sociais da PUC-SP em 2017. Este foi meu primeiro escrito filosófico, que agora, apesar de algumas divergências teóricas com meu pensamento atual, publico nesta revista com aura de nostalgia. Agradeço também à professora Marisa Borin, também da PUC-SP, que em 2019 leu este trabalho e me deu algumas dicas antes que eu me aventurasse no mundo das publicações.

² Título original: El Angel Exterminador. Duração: 95 minutos – México, 1962. Direção: Luiz Buñuel. Distribuição: Gustavo Alatríste.

³ No lugar de a.C (antes de Cristo), adoto a nomenclatura a.e.c, antes da Era Cristã.

⁴ Do livro “A República” foram utilizados, especialmente, os livros VII e X.

A vertente surrealista da arte vanguardista traz como manifesto de rompimento e descompromisso à realidade física e psicológica – até então vigentes – a supervalorização do onírico, o emocional puro e tudo que vai além da realidade. Como exemplificação de tal movimento, a produção cinematográfica "O Anjo Exterminador" de 1962, dirigido por Luís Buñuel, representante marxista do cinema surrealista mexicano, é utilizada neste trabalho como base de criação para uma oposição a alguns tópicos da Teoria Platônica – que seria, em linhas gerais – uma forte representação antagônica do movimento retratado.

UMA BREVE APRESENTAÇÃO DO FILME “O ANJO EXTERMINADOR”

A apresentação do filme se constrói com todos os personagens se encontrando em uma sala de jantar para um banquete aristocrático mexicano, onde os convidados mostrarão, no decorrer da história, possuir profissões tradicionais como medicina ou arquitetura, contudo, logo no início do evento, os trabalhadores que a eles serviriam decidem, por razões adversas, deixar a mansão, mesmo sob ameaça de demissão.

O incidente incitante da história se dá quando todos os presentes misteriosamente ficam presos à sala onde jantariam e decidem, por unanimidade, dormirem ali mesmo, sem nenhum questionamento momentâneo. O que por início foi visto como apenas uma aventura daqueles que na mais alta estirpe viviam, aos poucos, foi se mostrando como o maior problema por eles já vivido. O conflito do filme se desenrola simultaneamente ao desenovelar da personalidade dos ali presos, aos poucos vemos que com suas necessidades físicas aparecendo temos o cair de suas máscaras para uma real expressão de sua profunda natureza animalesca. A transformação daqueles que representavam o ápice da civilização da sociedade mexicana oligárquica nos mostra a obscuridade de como aquele grupo vivia, o que simbolicamente é transvirado pela saída deles da sala que os prendem, marcando assim o clímax do filme.

O feito da saída é somente possibilitado pelo processo observativo de uma mulher em questão. O retorno daqueles que antes lutavam entre si à sua posição, aparentemente, anterior os deixam livres para não mais ali estarem trancafiados, o que nos é evidenciado pela luz que se acende com a saída dos mesmos. Alguns pontos supracitados podem ser vistos nas cenas apresentadas a seguir, com suas

respectivas simbologias: expressão da valorização do onírico; construção irreal da realidade retratada; "achamento" dos adúlteros; banquete oligárquico de recepção; e processo de animalização⁵.



⁵ Todas as imagens estão disponíveis em:
https://www.imdb.com/title/tt0056732/mediaindex/?ref_=tt_mi_sm

O DIRETOR DO FILME: LUIZ BUÑUEL⁶

Luís Buñuel foi um cineasta marxista que representou o pioneirismo do cinema surrealista mexicano no século XX, sendo sua grande produção artística de importância no contexto, não só latino-americano, mas também mundial. Sua direção em "*El Angel Exterminador*" nos traz grande margem para análise, visto o fato do mesmo ser abertamente marxista e sua crítica à obscuridade da caverna ser centrada na aristocracia nacional. Cito Engels em sua carta à Minna Kautsky, de novembro de 1885:

Uma história de inclinação socialista consegue totalmente seu objetivo, na minha opinião, se, descrever conscientemente as verdadeiras relações mútuas, destruir ilusões convencionais acerca delas, abala o otimismo do unido burguês, e levante dúvidas quanto à natureza eterna da ordem existente (ENGELS, 1971, p. 32-42).

Conhecendo a teoria de Marx, pensar sobre uma aristocracia oligárquica no México como algo não ideologizado, seria por si só muito ingênuo da parte daqueles que concordam com o marxismo, logo, Buñuel, se apropria do Arco Alegórico desenvolvido por Platão no livro VII de "A República" (1997) para exprimir seus ideais neste que é um de seus mais famosos trabalhos. Pensando também que, para o próprio filósofo grego, a estrita correlação entre o indivíduo e a *polis* permitiria traçar uma semelhança entre eles: o indivíduo se assemelha à cidade, onde a virtude individual se estrutura como na mesma, e por consequência, a essência animalisca dos convidados expressaria a barbárie da própria sociedade capitalista mexicana.

A hostilidade da burguesia contra toda manifestação de liberdade espiritual desempenha um papel decisivo nessa transformação de uma atitude extremamente contemplativa em uma oposição revolucionária. Foi essa hostilidade que empurrou o surrealismo para a esquerda. [...] Em todos os seus livros e iniciativas, o surrealismo circunda o mesmo tema: mobilizar para a revolução as forças da embriaguez. (BENJAMIN, 1987, p. 25-28).

⁶ Apesar de sabermos da necessidade de se pensar a obra separado de seu autor, visando a autonomia estética da mesma frente à história, aqui se reflete concomitantemente sobre o pensamento e a pessoa, sobre a experiência artística e sobre seu processo de emergência, ancorado em um conjunto de relações histórico-políticas.

Vale ressaltar a escolha sintática feita ao empregar a adjetivação “animalesca” para descrever os oligarcas presentes no filme. Conforme Guida (2011, p. 2-5), Descartes já afirmara que a diferença entre homem e animal dar-se-ia pela consciência, linguagem e alma, presentes naquele e ausentes neste. Já para Marx a diferença estaria no fato de que só o homem consegue produzir sua vida material, seus meios de sobrevivência. E não nos esqueçamos da primeira grande obra com autoridade científica sobre a questão do animal – *A história dos animais* – de Aristóteles, que também persegue a linha comparativista. Mas porque se tratar de semelhança e/ou identificação entre as categorias supracitadas, por que então pensar a animalidade e os limites do humano, humano demasiado humano? Nossa habilidade discursiva é capaz de crueldades desmedidas, a ponto de Nietzsche (2000) afirmar que o homem é o mais cruel de todos os animais viventes.

Apesar disso, pode-se traçar em Buñuel uma ação política que se apoia na estética surrealista por seu teor revolucionário, ainda mais quando levadas em conta as referências entre o banquete retratado em seu filme, referente ao livro de Platão e o famoso escândalo em torno do jantar oferecido a Saint-Pol-Roux, poeta abertamente admirado por Breton e por ele leal até o fim da vida. Na ocasião, uma declaração reacionária do então embaixador francês, Paul Claudel, em Tóquio (1925), relacionando o surrealismo à pederastia, levou o movimento a se alinhar ao bolchevismo.

Foi no número cinco da revista *La Révolution Surréaliste*, veículo oficial do movimento, lançado em outubro de 1925, que André Breton escreveu um artigo intitulado “Leon Trotsky: Lênin”, acerca das impressões que lhe causaram a leitura do livro que o comandante do Exército Vermelho escrevera sobre o líder da Revolução Russa. Nesse artigo, Breton rechaça a propaganda negativa de Lênin feita no ocidente; nega a ideia de que a Revolução Russa teria chegado ao fim, ao afirmar que uma revolução de tal amplitude não poderia estar tão depressa acabada; confirma o caráter revolucionário do surrealismo, findando o artigo com um “Viva Lênin!” e um “Saúdo humildemente Leon Trotsky” (COSTA, 2013, p. 3).

Com a aproximação do surrealismo (forma expressiva que negaria grande parte de todo o platonismo) e do comunismo, deve-se supor certas oposições de Platão a Marx, como por exemplo: para o primeiro, a liderança de sua República é

feita Rei-Filósofo, como descrito por Nietzsche, "*ich, Plato, bin die Wahrheit*" (eu, Platão, sou a Verdade) (Nietzsche, 2001, p. 4), reforçando uma estrutura hierarquizada do mundo para manutenção daquele ordenamento político descrito.

Diferentemente deste, Marx pressupõe uma Ditadura do Proletariado que buscava, através da Revolução, uma destruição de classes e por consequência uma futura dissolução do Estado e da propriedade, visando à emancipação do Homem. Contudo, vale aqui lembrar, de uma nebulosa e tímida aproximação entre os dois autores: Marx não chega a se contrapor ao fundamento da metafísica, ele não abandona completamente a interdependência platônica do Bom-Belo-Verdadeiro, isto é, abandonando a ideia de Belo, a Revolução se mostra de modo científico, como algo verdadeiro e sendo historicamente determinado pela contradição das relações sociais e do desenvolvimento das forças produtivas. Contudo, a mesma nunca se descola da noção de bem-estar; a Revolução da teoria marxista converge para a noção de Bem, sendo ela mesma algo desejável para o fluxo da humanidade.

Retornando ao tema aqui em foco, Benjamin (1987, p. 30-31) diz, sobre os socialistas, que estes veem "*o futuro mais belo dos nossos filhos e netos*" no fato de que todos agem "*como se fossem anjos*". O avizinhamento do surrealismo com o bolchevismo o levou a ter uma posição mais pessimista, desconfiando de qualquer relação mútua entre classes. Este acirramento entre as tensões capitalistas pode ser visto em "*El Angel Exterminador*" inclusive na escolha de seu nome, "anjo", em grego clássico, ἄγγελος, que significava mensageiro, aquele que comunicava ao povo, o próprio meio de comunicação que relacionava o divino com terreno.

Precisamos, deste modo, pensar que Marx retoma um dos grandes mitos escatológicos do mundo, o papel redentor do justo (o "eleito", o "mensageiro"; nos nossos dias, o proletário), cujo sofrimento é chamado para mudar o estatuto ontológico do mundo, tal qual feito pelo pensamento ocidental do medievo que operava na sua descendência, tanto no caso da patrística de Platão, quanto na escolástica de Aristóteles, por pares binários de oposição; assim, conforme (Eliade, 1992), Marx enriqueceria este mito com características ideológicas messiânicas cristãs, trazendo o papel profético do proletário e o embate da luta de classes em uma espécie de relação Bem vs. Mal, que no filme de Buñuel poderia ser interpretado a partir daqueles aristocratas.

O MOVIMENTO ARTÍSTICO: SURREALISMO

O valor artístico do surrealismo e a sua contribuição para a arte moderna é inegável, contudo, compreendê-lo apenas enquanto estética é também descaracterizá-lo, negando-lhe a sua própria essência, banalizando-o. O surrealismo é, dentre todas as chamadas vertentes vanguardistas, aquele que com mais persistência liberta-se do recalque das diversas deteriorações sociais que desvirtuam a essência da linguagem e a capacidade que ela tem de expressar ideias, sentimentos e modos de comportamento. Os alicerces do culto surrealista se baseiam na expectativa do homem de também se libertar dos fardos que o condenam a uma existência degradada. O surrealismo sempre foi entendido e apresentado pelos seus membros como um projeto de revolta absoluta, o qual possuía a ambição de permitir ao homem uma libertação total em relação a toda e qualquer forma de opressão perpetrada pela sociedade burguesa. A militância política, partidária ou não dos surrealistas, (con)funde-se com a própria história do movimento, que em decorrência disso impetrou um franco e nada harmonioso debate com a esquerda da primeira metade do século XX (COSTA, 2013, p. 2).

Para André Breton a função do surrealismo pode ser a de reagrupar os espíritos para os quais "a poesia, a liberdade, o amor" são polos vitais, assim como para Ivan Goll, reivindicador ferrenho de uma concepção estética do surrealismo, esta transposição da realidade para um plano superior (artística) constitui o cerne do movimento. A essência da querela entre o surrealismo, principalmente de primeira fase, entre 1919 e 1923, e o comunismo nos dez anos de contato mais estreito entre as partes se encontra na irredutível postura de autonomia, defendida ardorosamente por Breton e seus companheiros, e das próprias convicções revolucionárias que tinha a classe de artistas, de tal modo que a palavra "surrealista" poderia ter sido trocada de lugar com "automático", mostrando que a produção de tal movimento gira em torno da independência. O automatismo como modo de produção na escrita, fala, desenho etc. vem com o dissipar do controle da razão pelo questionamento do sujeito por ele mesmo e de toda ou qualquer comunicação humana. A experiência é retratada por Breton em "O Manifesto Surrealista" (1924):

O que era visto como um produto da alienação [...] torna-se objeto valorizado de uma invenção maravilhosa. [...]. Por certo renovam assim, de algum modo, os laços com uma tradição poética que dava primazia à inspiração. // Resolvi obter de mim [...] um monólogo com um fluxo tão rápido quanto possível, sobre o qual o espírito crítico do sujeito não faça levantar nenhum juízo". Trata-se, pois, de separar o sujeito que produz de todos os controles da razão.

Na pintura automática supõem-se que a imagem surrealista se fixe na tela de modo espontâneo, na pintura dos sonhos, do onírico (*"Ονειροι"*), a imagem era conscientemente escolhida a fim de "fotografar" a imagem da "irracionalidade". Essas convicções passavam para os surrealistas a ideia de que, para o surgimento de um "novo homem", no sentido marxista do termo, é primordial que ele tenha se libertado das convenções instituídas pela sociedade burguesa.

Como direi mais a frente, no contexto dionisíaco, o desaparecendo das delimitações estabelecidas; já que, o deus Dionísio representava para um grego a *metamòrphosis* (*μεταμόρφωσις*), a transformação do próprio ser: quem por sua *physis* (*φύσις*) estivesse influenciado se associaria ao próprio deus, seria tomado por uma *manía* (*μανία*), uma loucura que levava ao devaneio designado como entusiasmo e frenesi que propagava momentos de liberdade. Conduto, sabendo que Platão se posiciona veementemente contra as concepções dionisíacas, podemos, num processo reverso, estabelecer uma ideia de não estaticidade nessas relações, e por consequência, no Surrealismo, os não mais interditos às forças do Eros (*"Ερως"*); a agitação das paixões; o reforço às perturbações do juízo e a desrracionalização do mundo pelo seu retorno ao Caos; o processo de embriaguez que rompia com o exercício da obediência; e a reiteração dos ideais de desmedida e prazer, criando um mundo à sua maneira.

Na embriaguez dionisíaca, no impetuoso percorrer de todas as escalas da alma, por ocasião das agitações narcóticas ou na pulsão de primavera, a natureza se expressa em sua força mais alta: ela torna a unir os seres isolados e deixa-os sentirem como um único (NIETZSCHE, 2006, p. 12).

Todavia, para Nietzsche (2000, p. 5), o sonho, como "origem da metafísica", é um estado herdado dos primórdios da humanidade, quando "a alucinação era extraordinariamente frequente" (2000, pp.12). Descrito como atividade fisiológica por

excelência derivada de uma excitação do corpo até a função cerebral e a consequente confusão vivida pelo espírito, o sonho é usado por Nietzsche como exemplo de como a humanidade busca apressada e equivocadamente se satisfazer com as respostas rápidas e primeiras, por isso, na visão de um marxista como Buñuel, o mesmo foi materializado em sua obra num dos personagens presos na sala de jantar, em um dos burgueses, e não em um dos que de lá saem ou que no meio do filme não conseguem entrar.

A APROPRIAÇÃO DO FILME PELO PENSAMENTO GREGO

Com o desenvolver do filme supracitado, vemos que ele apresenta muitas características que o referenciam à teoria de Platão, mas também contra este, motivos pelo qual a produção foi escolhida para este trabalho. A principal característica que o evidencia como uma obra de base platônica é seu roteiro formatado em um arco alegórico, assim como o Livro VII de “A República”. Como vimos, Buñuel, sendo adepto ao marxismo, retrata a oligarquia mexicana em um estado de falsa consciência, caracterizado pelas formas profissões daqueles presentes no banquete. Todavia, o que o afasta disso é um possível vislumbre na leitura da obra de um tom antimetafísico que reconhece a legitimidade da ilusão como um mecanismo artístico útil à própria vida, sem a qual ela mesma não existiria.

A tomada de consciência da não razão daqueles personagens é por nós feita com o desenvolver da história, que nos mostra a natureza, não só obscura, mas também selvagem daqueles que ficaram, sem motivo aparente algum, presos a uma sala de jantar. A semelhança com a Alegoria da Caverna é incontestável, onde aqueles homens que viviam sob a ilusão da verdade, olhando as sombras na parede, convergem aos aristocratas do início da história. A ciência da situação vai se desenhando aos poucos quando os personagens começam a perceber não só que estão presos, mas que também estão apresentando vários obstáculos no comportamento geral, uma não racionalidade; começam-se as brigas, a corrida pela sobrevivência, egoísmo e amor. Em “O Banquete”, Platão, quando descreve a discussão dos convidados, coloca Sócrates, seu personagem de maior destaque, afirmando que o amor está intimamente relacionado ao desejo, na decorrência do mesmo, somente sendo amado aquilo que não se tem; “é de tal natureza o Amor

que é Amor de algo ou de nada? [...] Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não. [...] E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?" (PLATÃO, 2008, p. 18).

A questão do amor é retratada por Buñuel na relação extraconjugal da anfitriã com o convidado, situação tratada com muito ironia pelo filme, já que este surrealista, traz a traição como algo que desafia a razão. O desejo supera a racionalidade quando, fora dos padrões estabelecidos, os dois causam espanto entre os outros convidados quando estes são descobertos. Como analisa Sloterdijk, em seu livro *Estrañamiento del Mundo* (1998), há dois mil e quinhentos anos, o pensamento clássico de Sócrates e Platão introduziu uma demonização prévia contra o entusiasmo, onde a linguística do mesmo pressupõe transições, estabelecendo assim uma ideia de estaticidade, cujas consequências seguem sendo até hoje uma ideia difícil de ser quantificada. O todo domínio das chamadas forças divinas, sabendo que, entretanto, o amor grego era personificado divinamente pelo deus Eros, pode figurar no futuro como compreensão, segundo Platão, esta força que emana resulta em efeitos aquém dos benefícios para com a verdade; as obsessões e "influências" devem ser rechaçadas como perturbações da alma e da capacidade de juízo. As críticas platônicas chegam à escola aristotélica como uma proibição. Desde o Sócrates platônico, em seu banquete acusador (no âmbito de exprimir condenação), descredita o discurso extasiado, decorrendo uma racionalização pela argumentação, o falar no estado de sobriedade. O homem, posto em razão e sobriedade, dispôs-se a dar à existência o significado de um exercício de obediência frente à inalteração.

Vale retomar que a relação extraconjugal foi efetivada na relação anfitrião-convidado, ou melhor equivalendo, na relação estrangeiro-cidadão. Reterritorializando a discussão para a *polis* grega, o estrangeiro (*xenos*, ξένος) é o outro cidadão que aspira a tornar-se ou, pelo menos, a ser tratado como cidadão local e que, para isso, se deve submeter às leis da cidade. Enquanto durar a estada, o pacto tende a igualizar o estrangeiro ao cidadão local, estabelecendo laços de reciprocidade (no caso do filme, o sexo), mas sempre como instância compensatória da assimetria original entre duas entidades perfeitamente distintas (DERRIDA, 2003, p. 59).

Sabendo que a sobriedade, em antítese à embriaguez, traz consigo um referencial ao deus Dionísio, podemos pensar que Platão se opõe à ideia do culto

a este deus que revela-se na inteira *desmedida* (ὑβρις) e ao prazer; uma construção de homem que alcança o sentimento em relação à existência no *sonho*, na qual cada ser é um artista pleno, desafiaria o ideal platônico de hierarquização do padrão ontológico para com a cópia, esta que por exemplo, para um artista, seria uma produção que joga como sonho, podendo, assim, criar um mundo à sua maneira, fora do paradigma platônico, agitando as paixões, afastando os homens da racionalidade (Nietzsche, F. 2006). Como já foi descrito, a estética surrealista busca, não só uma ligação onírica em seu ideal, como também uma rejeição à pura racionalidade que se intensificou no projeto cientificista vigente no começo do século passado, a valorização da arte descoladas da realidade sóbria, descompromissada com a severidade da moderação. Continuando sobre o Eros, o *πάθος*, *pathos* e as relações sexuais e/ou conjugais na visão platônica, vemos o comentário de Foucault em *A História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres* (1998, p. 150-151):

A honra do ser humano: Platão cita aqui um exemplo que será frequentemente utilizado a partir daí: trata-se desses animais que viviam em bando, mas em que cada um leva, no meio dos outros, 'na continência, uma vida pura de qualquer acasalamento', quando chega a idade, para eles, de procurar, isolam-se e formam casais que não se desfazem. Ora, é preciso notar que essa conjugalidade animal não é citada como um princípio de natureza [...] seria necessário que os cidadãos 'cobrissem de mistérios tais atos' e que eles sofrem 'uma desonra' cometendo-os em descoberto [...] pode-se notar que na formulação de Platão [...] seria proibido tocar em uma mulher que fosse de boa origem e de condição livre, mas que não fosse a sua esposa legítima [...] limitar as atividades sexuais ao casamento concerne o equilíbrio da cidade, sua moralidade.

Tendo em vista o caso de adultério apresentado no filme, pôde-se traçar um contraponto e uma semelhança ao que foi apresentado por Platão: o processo de animalização ocorrido durante o mesmo resulta num ato extraconjugal que se mantém até o fim da obra, tal feito, inicialmente, se presume velado, feito fora do olhar do grupo ali presente, grupo este de oligarcas que carrega, por consequência, uma tradição e uma moralidade tradicional; contudo, quando descobre-se o adultério gera-se para o espectador do filme uma dualidade de interpretação, a primeira baseada no espanto negativo, que condena tal feito; mas a segunda visão pode ser dada, também, pela contemplação associada ao riso, não a uma humilhação direta.

A saída da sala pelos convidados pode ser vista pelo exercício do *logos* (λόγος), na temperança (σωφροσύνη), a necessidade de conhecer a si mesmo para dominar os desejos (sempre lembrando que controle não é eliminação, não estamos falando contra os prazeres, mas sim domínio sobre eles). O sucesso do grupo em parar de lutar entre si resulta no controle das almas irascível e apetitiva pela racionalidade; a relação da alma com a verdade constitui um elemento da temperança, necessário para o controle da violência, purificando assim o indivíduo do desejo elucidado. A saída da caverna. “*Não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento*” (FOUCAULT, 1998, p. 106).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolvendo uma linha que relaciona as motivações estilísticas escolhidas pelo diretor para a produção deste filme, baseada em seu posicionamento à esquerda e a própria oposição do movimento artístico à teoria platônica, vemos que o Buñuel (1962), trans-historicizando sua obra e se aproximando demasiado do mundo e pensamento grego, escolheu se utilizar de concepções alegorias de Platão para fazer uma crítica ao seu tempo, colocando a classe burguesa mexicana no papel dos homens presos dentro da caverna e sua saída pela superação da racionalidade sobre as outras almas irracionais. Também se passa pela obra cinematográfica alguns pontos de intersecção quanto à crítica da paixão, o caso de adultério do filme muito se relaciona com o descrito por Platão em sua obra.

A animalização dos que na sala ficaram presos também, de certo modo, expressaria, como uma metonímia, a representação de toda uma situação social, a repentina saída dos trabalhadores da casa antes do fato misterioso ressalta a ideia de dualidade em Marx que se leva para o próprio título da obra; o anjo que traria a consciência de classes para a saída dos que ali ficaram, que poderia ser identificada, por exemplo, pela luz que se acende quando a porta é aberta.

A aproximação do Surrealismo com o marxismo facilita o entendimento da escolha do diretor em produzir seu filme dentro deste movimento artístico; a valorização da liberdade pregada pelo surrealismo, o desapego da realidade material etc. O mais intrigante, contudo, é a escolha de um arco platônico para o

desenvolvimento dos personagens. A falsa ideia de consciência dos cidadãos ricos, expressada por suas profissões tradicionais, que, pela barbarização por eles passada, pôde ser quebrada com a autocompreensão da situação; a saída da caverna que vos prendia sentido iluminação. O que foi associado negativamente pelo filme de modo a ser relacionado a ausência de *logos*, *temperança* etc. foi assim destinado a classe burguesa, que através dos inúmeros problemas pode aprender a controlar seus ímpetos, chegando à iluminação escatológica descrita pelo marxismo, ponto de esclarecimento e resolução da problemática da luta de classes.

O surrealismo como um modo de embriaguez, assim como dito por Benjamin, faz, de certo modo, referência à Dionísio, deus admirado por Nietzsche, pensador abertamente anti-platônico, já que este, diferentemente do clássico, valoriza a arte descompromissada com a racionalidade pura, tal qual o surrealismo trazido pelo Buñuel, que pretende, a partir das características aprestadas, apresentar uma crítica para a realidade vivida, a perspicácia do diretor/ roteirista foi em utilizar uma estética que lhe permitia viajar através das estruturas estruturadas pela elevação de perceptiva do mundo, para que, deste modo, ressaltasse ao máximo o que de mais profundo vivia sob a máscara da burguesia mexicana.

Por fim, vale lembrar que o combate de Nietzsche (2006) contra a metafísica caracteriza-se como uma tentativa de desmascaramento das forças ilusórias que se escondem por detrás do edifício filosófico e moral, pelo menos desde o movimento platônico e seu grande sistema de antinomias, amparadas num dualismo reiterado em vários âmbitos da cultura ocidental, contudo, afastando o pensamento do mesmo do de Marx, e por consequência, neste âmbito, do de Buñuel, uma máscara esconde sempre outra máscara e nunca uma realidade pura e verdadeira.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica. Arte e política.** São Paulo: Ed. Brasiliense São Paulo, 1987.

BRADLEY, Fiona. **Movimentos da Arte Moderna: Surrealismo.** NYC: Tate Gallery Publishing, 1998.

BRETON, A. **Manifesto Surrealista**. 2004. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/breton.htm>. Acesso em: 26 de out. de 2019.

CHÉNIEUX-GENDRON, Jacqueline. **Le Surrealisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

COSTA, Anderson. Surrealismo e marxismo: a necessidade contra o desejo de ortodoxia. **Tabuleiro de Letras**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens Universidade do Estado da Bahia – UNEB, 2013.

DERRIDA, Jacques. “Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro”. In: **Da Hospitalidade**. (De l’hospitalité, Calmann-Lévy, 1997). Trad. port. Fernanda Bernardo, Viseu, Pallimage, 2003.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

ENGELS, F. Carta a Minna Kautsky, novembro de 1885. p. 32-34. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre Literatura e Arte**. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 1971.

_____; MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Editorial L&PM Pocket. 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2 - O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: EDIÇÕES GRAAL Ltda, 1998.

GUIDA, Angela. Para uma política da animalidade. **Darandina Revista Eletrônica**. Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

IMDB. **O Anjo Exterminador** (1962). Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt0056732/>. Acesso em: 04/12/2019.

MASCARELLO, Fernando (org.). **História do Cinema Mundial**. São Paulo: Papyrus Editora, 2006.

NIETZSCHE, F. **A Visão Dionisiaca do Mundo e Outros Textos de Juventude**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

_____. **O Crepúsculo dos Ídolos ou a Filosofia a Golpes de Martelo**. Trad. Marco Antonio Casa Nova. São Paulo: Hemus S.A., 2001.

_____. **Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, D. B; ABREU, W. F. **Conhecimento, Arte e Formação na República de Platão**. Curitiba: Educ.Pesqui. Universidade Federal do Pará, 2015.

PLATÃO. **O Banquete, ou, Do Amor**. Trad. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 1997.

REINKE, J. H. **The Communism of Plato and Marx**. Chicago: *Loyola University Chicago, USA*, 1942.

RICŒUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. Porto, Portugal: Edições 70, 2013

RODRIGUES, Gabriel. O Conceito de Amor no Banquete de Platão. **Linguagem, Educação e Memória**. Web Revista do Grupo de Estudos Comparados de Literatura, Cultura e História da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. **Estrañamiento del Mundo**. Madrid: Imprenta Kadmos España, 1998.

VANEIGEM, Raoul. **A Cavalier History of Surrealism**. NYC: *AK Press*, 1999.

**A ESCRAVIDÃO COMO ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO
BRASIL: de Joaquim Nabuco a Jessé Souza**

**SLAVERY AS THE ORIGIN OF SOCIAL INEQUALITY IN BRAZIL:
from Joaquim Nabuco to Jessé Souza**

Alana Derlene Sousa Cardoso Trindade*
Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

<https://orcid.org/0000-0002-0573-1246>

RESUMO

O texto comenta a teoria de Jessé Souza sobre a escravidão como origem da desigualdade social no Brasil, fazendo um breve contexto histórico/político do Brasil Império a partir da obra de Francisco Weffort e resgata o pensamento de Joaquim Nabuco, assim como de Gilberto Freyre, propondo uma reflexão sobre o papel do sistema escravista na desigualdade social do Brasil atual. Como reforço argumentativo, a visita aos clássicos Weber, Etienne de La Boétie e Jean-Jacques Rousseau.

Palavras-chave: Escravidão; Desigualdade social; Weffort; Freyre.

ABSTRACT

The paper comments on Jessé Souza's theory about slavery as the origin of social inequality in Brazil, making a brief historical/political context of Empire Brazil based on the work of Francisco Weffort and recalls the thought of Joaquim Nabuco, as well as Gilberto Freyre, proposing a reflection on the role of the slave system in social inequality in Brazil today. As argumentative reinforcement, a visit to the classics Weber, Etienne de La Boétie and Jean-Jacques Rousseau.

Keywords: Slavery; Inequality; Weffort; Freyre.

* Mestre em Sociologia pela UFMT (2021). Graduação em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso (1999). Pós-Graduação lato sensu pela Universidade de Cuiabá em Direito Público (2003). Pós-Graduação lato sensu pela Academia de Polícia Militar Costa Verde em Gestão de Segurança Pública (2014). Delegada de Polícia em Mato Grosso desde 2002.

Contato: aderlene12@gmail.com

Artigo Recebido em: 05/02/2020. Aceito em 16/09/2022.

INTRODUÇÃO

A distribuição de renda no Brasil é tema corrente nas ciências sociais e quase que unanimemente é considerada a origem dos diversos problemas sociais que o povo brasileiro enfrenta, sobretudo a violência. Não há controvérsia em torno do fato de que a concentração de riquezas em parcela mínima da população acarreta uma cruel e escancarada desigualdade social que tem caracterizado o país ao longo do tempo.

Os relatórios do IPEA¹ (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) revelam a dimensão e a persistência que tornam a desigualdade brasileira única no mundo. “Assim como a Índia é o caso emblemático para o estudo da pobreza e a África do Sul o da discriminação racial, o Brasil fecharia o G3 como o exemplo extremo, e, ao mesmo tempo, o espelho da desigualdade mundial de renda”(2018).

O sociólogo Jessé Souza², do Departamento de Sociologia da UFABC tem propagado que a desigualdade social no país teria origem nos três séculos de escravidão que experimentamos no Brasil Colônia e Império.

Crítico do capitalismo, Souza ainda enceta a escravidão ideológica. Assevera que os pobres aderem à ideologia da elite com a estratégica contribuição de pensadores e intelectuais que fazem incutir no imaginário popular o discurso da meritocracia como justificativa das diferenças entre ricos e pobres. E atribui a estes a responsabilidade pela própria miséria, como se a riqueza decorresse unicamente do mérito pessoal.

Nesse sentido, a sociedade brasileira seguiria dividida de maneira similar à época do império, entre senhores e escravos; hoje chamados de ricos e pobres ou elite e ralé. Em ambas épocas, entre eles uma estreita classe média que não encontra lugar definido e acaba por viver próxima à ralé, mas se acreditando elite para negar sua própria miséria existencial.

¹ BARROS, Ricardo Paes; FOGUEL, Miguel Natan e ULYSSEA, Gabriel. Desigualdade de renda no Brasil: uma análise da queda recente. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=5553>. Acesso em 05/12/2019.

² Neste texto apenas quatro obras foram usadas como referência ao pensamento de Jessé Souza as quais estão adequadamente citadas ao final.

O pensamento de Jessé Souza em algumas de suas obras escancara a realidade brasileira contemporânea criticando a ideia de brasilidade camarada e cordial dos clássicos nacionais, sobretudo Gilberto Freyre³. Entretanto, percebe-se que desde o século XIX Joaquim Nabuco, um dos principais intelectuais abolicionistas do Brasil Império, pregava que a escravidão deixaria um legado de miséria e desigualdade porque se constituiria num fenômeno sociológico total, influenciando profundamente a cultura, a economia e a sociedade brasileira como um todo: a escravidão estaria no DNA do Brasil.

O texto propõe uma reflexão sobre a escravidão como gene da desigualdade social no país, servindo-se da história contada por Francisco Weffort, em *A formação do pensamento político brasileiro*; de Gilberto Freyre nas suas obras mais conhecidas, e de clássicos da sociologia e da filosofia como Weber e Rousseau, resgatando o pensamento de Joaquim Nabuco e a tese de Jessé Souza.

A ESCRAVIDÃO NA HISTÓRIA DO BRASIL

Observa-se na história contada por Weffort que a escravidão era tema constante de amplas discussões no Brasil Império, considerando o cenário do mundo na época, as críticas europeias e os embates nas colônias norte-americanas que culminaram na guerra de secessão (1861-1865), mormente porque como base da economia nacional não poderia ser eliminada do contexto sem que houvesse um processo de desescravização, além de estar intimamente ligada à cultura do povo que aqui vivia.

A abolição da escravidão no Brasil acarretaria consequências econômicas e sociais que a recém-nascida Terra não poderia suportar. De fato à elite brasileira da época, a abolição dos escravos seria algo impraticável, catastrófico, apesar do mal estar que causava aos aristocráticos educados na Europa com ideais liberais de igualdade e dignidade humana.

³ Gilberto Freyre neste trabalho é citado a partir das obras referenciadas ao final do texto. A alusão ao autor em geral sugere uma compilação de pensamento transposto em suas obras. No decorrer do texto existem citações específicas devidamente registradas.

De igual maneira, com a Europa se industrializando, o capitalismo florescendo no ocidente, a forma de produção escravagista começava a se tornar obsoleta e inadequada aos tempos modernos que se anunciavam.

A história registra que o Império Brasileiro teria que ceder às pressões econômicas impostas pela Inglaterra, grande patrocinadora da independência do Brasil em 1822. Assim, seja o anseio por mercado, seja por imposição de novos meios de produção, ao Brasil era forçoso tomar providências que conseguissem paulatinamente acomodar os interesses comerciais da coroa inglesa e as necessidades da economia do império escravagista e rural.

Weffort (2011) menciona a importância da proibição do tráfico de escravos no Brasil em 1850, cinco anos após o *Bill Aberdeen* inglês que autorizava a coroa inglesa a tratar navios negreiros como piratas, aprisionando-os e julgando-os consoante as leis da coroa. E na sequência, com as ponderações pautadas na percepção da grandeza da população de escravizados no Brasil, a elite cogita da necessidade de reduzir sistematicamente esse número com intuito de evitar ou se preparar para uma possível revolta dessa gente aprisionada.

É nesse contexto que surge a lei do ventre livre em 1871, conferindo a liberdade a todo filho de escravizado nascente em terras brasileiras. Concomitantemente, vê-se a exaltação do índio e do mestiço como parte da cultura nacional na intenção de reconhecer ou construir uma identidade, o que somente na década de 30 do século XX alcançou êxito com a obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, de que trataremos adiante.

A história registrada a partir dos personagens citados por Weffort (2011) confirma que a escravidão foi durante 300 anos a base da economia brasileira e a imensa população de escravizados, superior à de pessoas livres, nos força a reconhecer a influência dessa realidade na formação cultural brasileira. Nesse sentido, há que se recorrer a Freyre mais uma vez para concordar com a miscigenação enquanto característica brasileira ou da chamada brasilidade, como ele mesmo denominou.

Weffort (2011) lembra que Joaquim Nabuco foi o primeiro político brasileiro a explicar a formação do Brasil a partir da escravidão, para ele a escravidão deveria ser entendida não como um fenômeno em si, mas uma variante sociológica mais abrangente que permeia todo o passado. Ele arremata que com

a escravidão se definiu a economia, a organização social, a posição das classes sociais, até mesmo da população pobre que não era nem escravizada e nem proprietária de terras, assim como a estrutura do Estado e do poder político, influenciando o próprio sistema de ideias. A sociedade brasileira fora concebida, segundo Nabuco, a partir da estrutura da escravidão de pessoas pretas.

Em comparação com a sociedade norte-americana, onde a escravidão racial coexistiu com a brasileira por mais de século, Weffort ressalta que Joaquim Nabuco fora o primeiro dos intelectuais nacionais a ver na escravidão brasileira um fenômeno social total, diferente da maneira como se dera nos Estados Unidos, onde não teria afetado a constituição social, restando a explícita separação cultural entre pretos, africanos e afro-americanos, e brancos, europeus ou euro-americanos, que perdura até os dias atuais.

Deveras, Nabuco reconheceu que os indivíduos africanos e seus descendentes escravizados no Brasil tiveram imensa importância na constituição do povo brasileiro, antecipando o pensamento de Freyre ao dizer que os africanos escravizados nos deram (ao Brasil) um povo.

Tudo, absolutamente tudo que existe no país, como resultado do trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que faz trabalhar." "Nós não somos um povo exclusivamente branco." Assim, aqui a emancipação significará "a eliminação simultânea dos dois tipos contrários, e no fundo os mesmos: o escravo e o senhor. (NABUCO, 2000)

Joaquim Nabuco teria compreendido na escravidão um mal que traria unicamente miséria e desigualdade para o país e que não bastaria apenas abolir o sistema escravista, mas seria necessário destruir toda a obra da escravidão que está vinculada à nossa constituição social e contaminou o conceito de pátria, fazendo com que o país se confundisse com ela (WEFFORT, 2011).

O Brasil, segundo Nabuco⁴, seria sinônimo de escravidão e deveria ser reconstruído em outras bases, advertindo que:

⁴ Importante registrar que os termos empregados na citação foram reproduzidos da forma como registrados na obra referenciada. Assim, os termos "raça negra", "escravos" estão inseridos no contexto da época em que a obra foi escrita.

Depois que os últimos escravos houverem sido arrancados ao poder sinistro que representa para a raça negra a maldição da cor, será ainda preciso desbastar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativo, isto é, de despotismo, superstição e ignorância. O processo natural pelo qual a Escravidão fossilizou em seus moldes a exuberante vitalidade do nosso povo durou todo o período do crescimento, e enquanto a Nação não tiver consciência de que lhe é indispensável adaptar à liberdade cada um dos aparelhos do seu organismo de que a escravidão se apropriou, a obra desta irá por diante, mesmo quando não haja mais escravos. (NABUCO, 2000)

A FORMAÇÃO DA CULTURA BRASILEIRA

Souza (2018, p. 42) registra que a escravidão era a instituição que englobava todas as outras existentes no Brasil colônia e império. Para ele, nossa forma de família, de economia, de política e de justiça foi edificada na estrutura do sistema de escravidão das pessoas pretas e seus descendentes.

Freyre (2003), em sua época, numa espécie de romantização da tragédia, conseguiu acalantar o sentimento da elite brasileira, desenhando uma imagem positiva do brasileiro fruto da mistura de raças, naturalmente pacífico e alegre, dotado da fantástica capacidade de se adaptar às diversas situações, daí surgindo a chamada “plasticidade”.

Em sua obra inteira, Gilberto Freyre desenhou um modo de cultura local e especial, trazendo a ilustração da casa-grande e da senzala numa esquisita harmonia. Assim, anunciou as relações sociais do Brasil da colônia ao império de uma maneira alegórica e figurativa, mas capaz de influenciar a maneira como o povo brasileiro se reconhece até os tempos atuais.

A “genialidade” de Freyre se expressaria na ênfase que deu à cultura e não à raça brasileira, a dissociação entre cultura e raça permitiu que o brasileiro de todas as origens étnicas se reconhecesse no mito da brasilidade, eis que caracterizado justamente pela mistura. A dita brasilidade de Freyre expressa o entrelaçamento e influência de hábitos e costumes diversos na constituição da singularidade social e cultural brasileira⁵ (SOUZA, 2008).

⁵ A dita brasilidade foi apontada de diversas formas ao longo do século XX, mas não raro associada a festividades, alegria, corpos expostos. No século XXI, além dessas associações, surge ainda a promiscuidade, com especial objetificação da mulher.

A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao pater famílias, culto dos mortos, etc); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o 'tigre, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). (FREYRE, 2003)

A noção de miscigenação apontada por Freyre, nos leva a compreender que as relações sexuais entre brancos, negras e índias fez nascer uma considerável população de bastardos os quais, por vezes, cresciam na estrutura da casa-grande, de maneira a lhes ser oportunizada a educação europeia e até mesmo a parte na herança. Esse tipo de relato mereceu registro na literatura e permeia o imaginário social, contribuindo ainda para a depreciação da imagem da mulher preta tratada em diversos estudos da atualidade.

Ainda como reforço argumentativo da miscigenação, tanto Weffort quanto Jessé Souza citam a influência da cultura árabe na aceitação social das relações familiares entre senhores e mulheres escravizadas.

Souza (2018) menciona Novo Mundo nos Trópicos⁶ em referência à concepção maometana de escravidão, mais ligada a um sistema doméstico; assim como a poligamia árabe, o que teria sido inspiração para o acolhimento dos bastardos pela sociedade brasileira.

Além dessas construções, o distanciamento dos centros europeus e a necessidade de povoar o território teriam conduzido à aceitação pela sociedade colonial de filhos de europeus com mulheres pretas ou índias, possibilitando-lhes ascensão social (SOUZA, 2018, p. 47).

Freyre (2003) comenta que o longo contato dos portugueses com os sarracenos criou no imaginário lusitano a figura encantada da mulher morena de olhos negros que foi associada às índias encontradas no Brasil-colônia.

Deveras, Weffort (2011) acentua que no momento da colonização portuguesa no Brasil os velhos conflitos da reconquista achavam-se diluídos e muitos descendentes dos mouros encontravam-se amplamente integrados à

⁶ FREYRE, Gilberto. Novo Mundo nos Trópicos. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufri.br/bitstream/doc/397/1/348%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>.

nação portuguesa. Segundo ele, ao longo da história brasileira, a presença dos árabes, que vem desde a colônia, jamais alcançou um caráter conflituoso.

O fato além da questão é que não há como negar a miscigenação percebida na cor da pele do povo brasileiro. Assim como é inegável a importância de intelectuais “mulatos” no Brasil Império que contribuíram para a formação do pensamento da elite da época, como Machado de Assis, André Rebouças, José do Patrocínio e Luiz Gama (WEFFORT, 2011).

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. (FREYRE, 2003)

A DESIGUALDADE SOCIAL COMO HERANÇA DA ESCRAVIDÃO

O modelo social da casa-grande e senzala descrito na obra de Freyre seria mantido nos tempos atuais com a roupagem contemporânea da segmentação em duas grandes classes sociais: os ricos (a elite, herdeiros dos senhores) e os pobres (a ralé, descendentes dos escravos), restando entre eles a mesma classe média “sanduichada” nas palavras de Freyre⁷ que não se enquadra em nenhuma das categorias.

A ralé para Jessé Souza (2011) se constitui a partir do mito da brasilidade de Gilberto Freyre e do homem-passivo de Sérgio Buarque de Holanda. A ralé seria composta pelos indivíduos excluídos do mercado capitalista e explorados historicamente pelas elites. Os escravos libertos, o caipira, o sertanejo do nordeste, todos esses tipos não conseguiram galgar degraus na pirâmide capitalista e seguem rastejando na base, sem qualquer perspectiva de ascensão⁸.

⁷ Alusão a Gilberto Freyre ao mencionar em Casa-grande & senzala que no Brasil Império havia uma pequena parcela de trabalhadores que não se encaixavam como escravos e nem eram proprietários de terras.

⁸ Oportuno o trecho de Rousseau: “Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta se encontraria enunciada na simples definição da palavra. Ainda menos se pode procurar se haveria alguma ligação ao discurso sobre a origem da desigualdade essencial entre as duas

A divisão em classes sociais é facilmente perceptível na história passada e presente. Seguimos separados em grupos econômicos numa repetição adaptada da segmentação cristã enunciada por Weber⁹ como uma vontade 'divina', em cujas ditas classes do espírito seriam as classes superiores (ricos) e as inferiores abarcariam os trabalhadores em geral e excluídos (a ralé) (SOUZA, 2018, p.11).

O fato é que os grupos de senhores e nobres do Brasil-Império que constituíam a elite do poder econômico e formal, fazendo as leis e dominando a gestão do país, continuaram na mesma posição, adquirindo apenas uma nova roupagem com adereços da época atual.

Mas também é certo que o Brasil moderno, constituído por Contrato Formal (Constituição Promulgada), consubstanciado em democracia com sufrágio universal, não pode permanecer em padrões do Império, sendo necessária a construção de uma imagem de igualdade de direitos que permita às mesmas elites seguirem dominando conforme seus interesses sem, contudo, assumir ostensivamente sua posição manipuladora.

Souza (2018) explica que antes os benefícios e privilégios da elite eram hereditários e legitimamente transmitidos por herança, dispensando-se qualquer esforço para ocultar ou maquiagem o que era costume. Entretanto, no mundo moderno, o poder continua sendo transmitido entre famílias, basta observar a árvore genealógica dos ocupantes de mandatos eletivos para se comprovar empiricamente a tese. Entretanto, numa realidade que se ocupa de aparências e de ilusões, a hereditariedade do poder se mascarar cinicamente em talento e mérito pessoal, reforçando a ficção da igualdade de oportunidades na qual se assenta o Estado de Direito no Brasil (2011, p. 43).

A desigualdade social caracteriza o Brasil de hoje como a escravidão foi associada ao Brasil de ontem e embora não haja explicitamente a referência ao racismo nos textos de Jessé Souza, é facilmente perceptível que a grande maioria

desigualdades, pois isso equivaleria a perguntar, por outras palavras, se aqueles que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem, e se a força do corpo e do espírito, a sabedoria ou a virtude, se encontram sempre nos mesmos indivíduos em proporção do poder ou da riqueza: questão talvez boa para ser agitada entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres, que buscam a verdade". (ROUSSEAU, In: Discursos sobre a origem da desigualdade entre os homens, 1992).

⁹ "A diferenciação dos homens em camadas e vocações, estabelecida através do desenvolvimento histórico, tornou-se, como vimos, resultado direto da vontade divina e conseqüentemente a permanência de cada um na posição e dentro dos limites que lhe foram assinalados por Deus, um dever religioso." WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo, 10ª ed., Livraria Pioneiro Editora. São Paulo:1996, p. 114.

dos pobres do presente se assemelham fisicamente aos escravizados do passado o que, aliás, é objeto de inúmeros estudos das ciências sociais.

O cerne da discussão aqui é a importância e a contribuição da cultura escravagista do Brasil Colônia e Império na desigualdade social do Brasil República até os dias atuais. Jessé Souza (2011) comenta que a desigualdade social no Brasil seria justificada pelo esquecimento da segmentação em classes sociais, ou ausência de percepção da classe pobre que adota a ideologia das elites e se ilude com a noção de meritocracia. Essa ideologia se efetiva mais facilmente com o mito da brasilidade de Freyre e do homem cordial de Holanda.

Souza (*op. cit*) ainda pondera a obsessão do Brasileiro pelos Estados Unidos, o que tem pautado o pensamento da elite nacional ao longo do Século XX, evidenciando uma apropriação da ideologia de mercado norte-americana e da ética protestante. Entendimento que se encontra também em Weffort.

Nesse ponto, oportuno resgatar que os ricos e privilegiados não querem apenas ser mais felizes, querem também se sentir legitimados no privilégio¹⁰. Logo, a desigualdade social no Brasil precisa ser encoberta e para isso o pobre brasileiro deve se reconhecer como sujeito de direitos numa sociedade de livre iniciativa, onde os privilégios dos ricos sejam compreendidos como esforço e sucesso individual (SOUZA, 2013).

Para Souza (2013) o toque de midas da ideologia de mercado que explica sua adesão popular é a associação entre mercado e pureza, virtude e liberdade, fazendo com que a classe trabalhadora (pobre), para se sentir pura e virtuosa, tenha que ser parte integrante do mercado porque o que não for a favor do mercado seria espúrio, como se tem visto claramente nas redes sociais nos últimos anos, sobretudo na polarização política do cenário nacional¹¹.

Nesse sentido, em “A tolice da inteligência brasileira”, Souza considera que as categorias científicas têm sido usadas sem que seu real caráter fique explícito

¹⁰ Segundo Weber, na ética protestante, a riqueza só é condenável quando constitui um meio de constituir tentação pecaminosa, mas como empreendimento de um dever vocacional, não é apenas moralmente permissível, mas diretamente recomendada, eis que a vocação para obter meios mais lucrativos seria uma dádiva de Deus. *Op. Cit.* P. 116.

¹¹ Vale mencionar, apenas para registro, que o discurso de polarização política entre regime socialista e capitalista representa também uma das formas de manipulação da ideologia de mercado, já que o que não for a favor do mercado e do consumo será contra ele e, portanto, “comunismo” na linguagem popular.

como uma justificação da violência simbólica que funciona como um equivalente do racismo, um racismo intelectual¹².

Para o sociólogo, no mundo moderno a ciência substitui a função das religiões nas sociedades pré-modernas, pela ciência se buscaria a legitimidade para tratar de qualquer assunto, impor qualquer ideia e criar verdades.

A desigualdade social no Brasil, por conseguinte, só tem sido possível porque a “inteligência brasileira” ou a ciência que presta serviço à elite contribui para justificar os problemas nacionais como frutos da ineficiência do Estado e da corrupção, e não da concentração de renda (SOUZA, 2013).

Um olhar crítico sobre o passado revela que nunca houve real interesse da classe dominante em reduzir a distância entre ricos e pobres, seja fornecendo meios para que os pobres conseguissem alguma melhoria efetiva em sua condição de vida.

Percebe-se na leitura de Joaquim Nabuco que Jessé Souza não inovou ao reconhecer na cultura da escravidão o berço da má distribuição de renda no país que conduz à desigualdade social de que se tem tratado.

Em *O Abolicionismo*¹³ Nabuco deixa evidente que a escravidão não consistia apenas num meio de produção agrícola, mas constituía o próprio Brasil desde a ocupação europeia no século XVI.

É importante reconhecer, ademais, que os estudos de Freyre sobre a mestiçagem nos mostram como a escravidão era parte fundante do sistema econômico, social e político que se encontrava na casa-grande (FREYRE, 2003).

Observa-se que a noção de mestiçagem descrita por Freyre confirma a importância da cultura da escravidão na formação da identidade nacional e esta, somada à ideia do homem cordial de Holanda contribui para justificar a absorção da ideologia das elites entre os pobres e nos remetem mesmo ao discurso da servidão voluntária de La Boétie¹⁴ que expõe as contradições humanas no que tange à liberdade.

¹² O racismo culturalista teria caráter de violência simbólica por representar na ciência uma visão hegemônica da elite, tema amplamente tratado em *A tolice da inteligência brasileira* de Jessé Souza.

¹³ NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro da Folha de São Paulo). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000127.pdf>. Acesso em 03/12/2019.

¹⁴ LA BOÉTIE, Etienne de; *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Gabriel Perissé. São Paulo: editora Nós. 2016.

Como sentir falta da liberdade ao escravo que conhece unicamente grilhões? (Conservadores temiam uma revolta de escravos, cientes de que a população escrava chegou a superar a de homens livres no Brasil no séc. XIX, mas salvo alguns casos isolados, a grande revolta jamais ocorreu). Como não acolher a distância entre ricos e pobres se estes jamais estiveram próximos mesmo sendo iguais perante a lei? (A ficção da igualdade formal que ilude o pobre para conformá-lo à sua própria miséria).

Oportuna a lição quadricentenária de Rousseau¹⁵:

Assim, pois, não é pelo aviltamento dos povos subjugados que devemos julgar as disposições naturais do homem pró ou contra a servidão, mas pelos prodígios que fizeram todos os povos livres para se livrarem da opressão. (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural*. Discurso proferido à Academia de Dijon em 1753. 1992)

Nesse diapasão, forçoso reconhecer que a exaltação das diferenças, a diversidade cultural que compõe a identidade nacional anunciada por Freyre torna-se fator primordial para assentar qualquer incômodo que a desigualdade pudesse ocasionar e conformar o pobre na pobreza.

Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação sui generis da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos. (FREYRE, 1933, p. 69)

Sobre isso, Souza (2018) esclarece que a obra de Freyre foi ao encontro dos interesses do Estado Novo de Getúlio Vargas que, pegando carona na índole pacífica do brasileiro, possibilitou a construção da autoestima positiva em torno da diversidade do povo miscigenado e miserável, propagando o ideário de união em torno da Nação. “Ela (a obra de Freyre) permitiu conferir autoridade intelectual a um caráter singularmente ‘brasileiro’ à ideologia orgânica do Estado novo que percebia a nação como superação dos conflitos ‘mesquinhos’ de classe.” E mais,

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural. Discurso proferido à Academia de Dijon em 1753. 1992. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>. Acesso em 03/12/2019.

“a negação dos conflitos de toda espécie para ser percebida como atributo ‘positivo’, agora ‘articulado’, explicitado e desenvolvido como ideia e não, como antes, uma ‘prática’ inconfessável.

Desta feita, é de se reconhecer a profecia de Nabuco quanto ao legado da escravidão.

A escravidão é um mal que não precisa mais ter as suas fontes renovadas para atuar em nossa circulação, e que, hoje, dispensa a relação de senhor e escravo, porque já se diluiu no sangue. Não é portanto a simples emancipação dos escravos e ingênuos que há de destruir esses germens, para os quais o organismo adquiriu tal afinidade. (NABUCO, 2000)

Percebe-se assim que as teorias de Freyre e Holanda propagadas em discurso político pela elite dominante acabaram por cimentar os tijolos que a cultura escravista moldou solidificando a distância entre ricos e pobres no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto buscou demonstrar como a escravidão se embrenhou na cultura do Brasil de modo a se perpetuar ao longo de mais de um século. O pensamento de Joaquim Nabuco se revelou preciso e anunciou a desigualdade social que reproduz o sistema escravista do Brasil Império.

Nesse sentido, a obra de Gilberto Freyre parece ter contribuído para a manutenção do modelo escravista fornecendo instrumental científico para a propagação da ideologia da elite durante as transformações políticas, tecnológicas e sociais do século XX.

A construção da identidade nacional a partir da miscigenação e da passividade do povo selou a segmentação das classes de senhores e escravos, transpostas para os estamentos contemporâneos denominados classe rica e classe pobre a quem Jessé Souza chama de Ralé.

Percebe-se ainda a passividade e resignação do brasileiro pobre foram festejados por Freyre e Holanda como atributo de cultura, quando de fato se tratariam de ignorância e resignação advindas dos 300 anos de servidão, conforme ensinamentos de Rousseau e La Boétie.

A mestiçagem descrita por Freyre ofereceu auxílio à manutenção da estrutura de dominação por meio da ficção jurídica da igualdade de direitos propagada no século XX. A mistura de raças que caracterizaria o povo brasileiro permitiu que a classe pobre se identificasse com os ricos na origem cultural/racial e facilitou a adesão ao discurso da unidade nacional na República que favorece a manutenção das desigualdades.

Por fim, o modelo de divisão social historicamente mantido no Brasil se perpetua na ausência de consciência sobre si mesmo por parte da classe pobre. É nessa ausência de reconhecimento de sua própria condição que nascem os chamados “pobres de direita” que defendem a ideologia do capital e liberalismo econômico, entorpecidos pelos efeitos alucinógenos do consumo.

Rousseau e La Boétie continuam contemporâneos em sua contribuição sobre a desigualdade. E, sem vislumbrar melhor visão, percebe-se que os escravizados de outrora seguem acorrentados no presente, não mais pelas mãos e pés, agora por suas mentes.

REFERÊNCIAS

LA BOÉTIE, Etienne de; **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: editora Nós, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. Recife/PE: Global editora, 2003.

_____. **Novo Mundo nos Trópicos**. São Paulo: ed. Nacional e USP, 1971.

SOUZA, Jessé. **Subcidadania Brasileira**: Para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Leya, 2018.

_____. **A Ralé Brasileira Quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **A Tolice da Inteligência Brasileira ou como o país se deixa manipular pela elite**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Leya. 2018.

_____. **A Elite do Atraso: Da escravidão a Bolsonaro**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 10ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural**. Discurso proferido à Academia de Dijon em 1753. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>>. Acesso em 03/12/2019.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. São Paulo: Publifolha, 2000.

WEFFORT, Francisco C. **A formação do pensamento político brasileiro: Ideias e Personagens**. São Paulo: Ática, 2011.